

- TESIS DOCTORAL -

RECORDAR, RESISTIR, APOSTAR: CONVERSACIONES CON JUDÍOS  
HISPANO-MARROQUÍES EN ISRAEL Y ARGENTINA

AUTORA: M<sup>a</sup> ÁNGELES COHEN GARCÍA-JUEZ

DIRECTORES: FLORENTINO BLANCO, JORGE CASTRO,  
RUTH FINE Y LEONARDO SENKMAN

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA BÁSICA

PROGRAMA DE DOCTORADO “DESARROLLO, APRENDIZAJE Y EDUCACIÓN”

CONVENIO DE COTUTELA CON LA UNIVERSIDAD HEBREA DE JERUSALÉN



- MADRID, 2017 -

*A mi madre,  
por su sentido de la justicia, su compromiso con la  
vida, su humor y sus palabras inventadas, por  
quererme sin medida y enseñarme a amar del  
mismo modo.*

*A mi padre, por  
los sueños compartidos, por darnos esta historia familiar,  
por su fuerza, por su pasión y por su cantar, que es hoy  
parte de la lógica de mi corazón.*

## AGRADECIMIENTOS

La historia de esta tesis es la crónica de los gestos, algunos definitivos, por los que muchas personas me han ido ayudando a salir adelante, a encontrar una mirada propia y, sobre todo, a poder ejercerla. Lo único estable en mi vida a lo largo de estos cuatro años han sido mi tesis y el afecto de los que hoy me siguen acompañando. He puesto en este trabajo todo lo que tengo, todo lo que he pensado e, incluso, soñado. He tenido a mi lado la calidez de la amistad y del amor que me han dado confianza en que hay batallas que merece la pena librar, aunque sepamos que quizá las perdamos. La honestidad a la que aspiro me obliga a tomarme el tiempo de reconocer mis deudas, por las que me siento profundamente afortunada, pues no todo el mundo tiene el privilegio de que lo hayan ayudado. No querría sólo consignar solemnemente los nombres de quienes me han apoyado; el impacto de este apoyo se merece algo más que una mera mención. Por esta razón estos agradecimientos son extensos, pues son muchas mis deudas y contundentes los motivos que las justifican.

Esta historia comienza con Florentino Blanco, Tino, con quien tengo la mayor de mis deudas y el más profundo de los agradecimientos. Tino me ha enseñado a pensar sin cortapisas y, también, a vivir. Empecé a trabajar con Tino hace once años, cuando era mi profesor de Epistemología y vi por primera vez su capacidad para comprender, desvelar y mostrar, y un rigor intelectual como no he conocido nunca en nadie más. Él ha hecho de mí no sólo una investigadora, sino también una adulta. Estos años han sido un incesante diálogo con él a través del que se fue instalando en mí una forma de entender las cosas, una mirada sobre el mundo de la que él es, en buena medida, su sostén. Ese diálogo hoy me constituye y no podría entenderme sin él. Su generosidad sin límite ha permitido que yo pudiera decidir quién quería ser, cuál sería mi apuesta. Tino ha puesto las condiciones para que yo pudiera ser libre, todo lo libre que fuese posible. Ha leído cada versión de esta tesis y ha puesto todo lo que tenía a su alcance para que este trabajo saliese adelante. Su contribución a esta tesis, y a mi vida en general, ha sido imponderable. Tino fue paciente y encontró la manera de mejorar mis argumentos sin violentarme, sin pretender que yo fuese de otro modo. Ha asumido con rigor, cariño y generosidad mi carácter excesivo y mis cambios de vida. Me ha acompañado en cada decisión que he tomado, en cada error que he cometido y en cada logro. Ha creído en mí con una fuerza tal que su confianza se ha

convertido en mi escudo. Me ha recordado siempre lo que es esencial y me ha ayudado a no tener miedo, bajo la certeza de su apoyo incondicional. Sólo espero poder, algún día, devolverle todo lo que me ha dado y, siempre, seguir siendo merecedora de su confianza y amistad.

Jorge Castro fue durante mucho tiempo, mientras yo era estudiante de Licenciatura, un referente. Recuerdo los congresos de la Sociedad Española de Historia de la Psicología en que Jorge brillaba y, en cada uno de esos congresos, yo buscaba su aprobación como prueba de que mi trabajo valía la pena. Admiré su inteligencia y su solidez y albergaba la expectativa de estar alguna vez a su altura. Jorge aceptó codirigir esta tesis y ha sido un interlocutor hábil y preciso. En los primeros años de esta tesis me dio importantes consejos que ayudaron a canalizar mi dispersión y que, también, me obligaron a aclarar argumentos. A pesar de nuestros desacuerdos, me ha mostrado un respeto y una confianza por los que le estoy agradecida. Después de estos años, sigue entusiasmándome su enorme capacidad.

Conocí a Ruth Fine en la Universidad Hebrea de Jerusalén, cuando yo estaba haciendo una estancia y todavía no había iniciado los trámites de la cotutela. Se ofreció generosamente a codirigir la tesis, por más que no estuviese dentro de su área de intereses. Su dignidad, entrega, inteligencia y, sobre todo, su calidez y capacidad para acoger y amparar son un ejemplo de una manera de habitar la universidad cuyos principios son la humanidad y el compromiso. Ruth ha leído con cuidado y atención esta tesis, acompañándome y dándome seguridad. Me ha apoyado en distintas ocasiones, cada vez que se lo he pedido. Hoy tengo la certeza de que es alguien en quien puedo confiar y que siempre va a hacer lo que es correcto. Le agradezco su lealtad y cariño, su ayuda desprendida y su cuidado.

He tenido innumerables charlas entusiastas con Leonardo Senkman, que también aceptó embarcarse en la cotutela de esta tesis tan extraña. He disfrutado de sus atinentes comentarios y muchas de sus sugerencias han sido clave para la elaboración de partes de este trabajo. Su humor y sensibilidad ante la injusticia nos acercaron y crearon un espacio donde pudimos compartir ideas y proyectos. Le agradezco haberme apoyado y haber respetado mi forma de ver las cosas, así como su voluntad de diálogo y de comprensión.

Tomás R. Fernández ha sido un cobijo para mí y un referente vital en muchos sentidos. Ha compartido conmigo muchísimas ideas y me ha

enseñado tantas cosas que no podría resumir aquí. Además, Tomás me prestó su casa de La Piniella para que pudiese escribir durante el verano pasado, leyó las primeras versiones de varios capítulos y sus comentarios y sugerencias me ayudaron a mejorar mis argumentos y a comprender cada vez más qué era exactamente lo que yo quería decir. Por encima de todo, le agradezco su amistad y confianza y su generosidad sin reservas ni límite.

José Carlos Sánchez ha leído cada trabajo mío desde que era estudiante de Licenciatura y aspiraba a ganarme su respeto. Me ha devuelto comentarios fundamentales y ha tenido un papel crucial en la redacción de varias partes de esta tesis. Le agradezco su cariño, los muchísimos encuentros en su casa, las conversaciones de las que tanto he aprendido y que tanto me han consolado en ciertos momentos, el rigor y la disciplina, su trabajo concienzudo, su incansable vocación de conocimiento y de verdad y que siempre trate de hacer lo que debe.

Esther Bendahan, me recibió sin conocerme, me escuchó con atención e hizo todo lo que estuvo en su mano para ayudarme a conseguir las dos becas que me han permitido hacer esta tesis en las mejores condiciones. Gracias a ella pude irme a estudiar a Israel, con el impacto que eso tuvo en mi vida y en mi tesis. Esther tiene la habilidad de decir las cosas que son necesarias y que se nos agolpan en el corazón sin que sepamos cómo nombrarlas. Ha contado conmigo y me ha incluido en diferentes acontecimientos, ha tenido la generosidad de abrirme puertas y siempre me ha dicho «sí» cuando le he pedido un favor. Espero no haberla defraudado y que su esfuerzo haya tenido sentido.

Mariana Solari, mi apoyo constante, mi prueba irrefutable de que la amistad o es radical y militante, o es tibieza y banalidad. A Mariana le debo este sentido de la amistad, que he cultivado con ella y gracias a ella. Le agradezco que me haya cuidado siempre y que me haya enseñado a cuidar; que me haya demostrado que tiene sentido creer en la verdad, en la amistad, en la lealtad y en el compromiso. Mariana es de las pocas cosas de las que no puedo dudar, pues es pacto que se mantiene, verdad sin doblez, presencia que no se extingue, calidez de casa. Ha estado junto a mí desde el día en que nos conocimos hasta hoy, que escribo estas líneas. Por lo que respecta a esta tesis, Mariana ha leído y corregido buena parte de estas páginas, me ha ayudado a que su maquetación quedase lo mejor posible, me ha dado confianza en mi trabajo, en mi vocación de hacerlo, siempre, desde el primer día. Mariana ha creído en mí casi con fanatismo y su confianza ha sido una

caricia para mi temperamento un poco melancólico y doliente. Gracias por acompañarme en cada decisión, en cada caída y en cada paso y no dejarme sola nunca. Espero no malograr nunca este tesoro.

Junto a David Dorado he escrito más de la mitad de esta tesis. Su pureza ha sido un bálsamo y un refugio. Le agradezco su dulzura, su capacidad para leerme y el ser una auténtica resistencia en este mundo caótico.

Un día Mariana y yo les propusimos a tres amigos irnos a vivir juntos y montamos un hogar entre los cinco. Ahí estaban Gabriel Ledo, José Manuel Lozano y Edgar Cabanas. Gabriel Ledo, Gabi, y yo empezamos juntos a formarnos con Tino. Compartimos años de descubrimientos y trabajo intenso y fascinante. Gabi y yo llegamos a saber lo que es pensar con alguien, junto a alguien, hasta casi confundirse uno con otro. Aprendimos una forma de pensar, de entender el compromiso intelectual y, también, de entender la universidad. No puedo dar cuenta de cómo he llegado hasta aquí sin pensar en Gabi y en la amistad que nos une. José Manuel Lozano, Chelo, ha sido un ejemplo de disciplina y compromiso con cualquier cosa que hace. He disfrutado de su sentido del humor y del cuidado y cariño con los que me ha tratado. No olvidaré su apoyo en momentos en que sentí que temblaba la tierra bajo mis pies. Edgar Cabanas estuvo a mi lado también durante los primeros años de pensar esta tesis y fue parte de la mirada que fui creando. Le agradezco la fuerza que tuvo y que me dio, su total confianza en mí, su respeto y el compromiso a corazón abierto.

Mi amigo Daniel Gómez Díaz, Dani, un hermano con quien no son necesarias las palabras. Alguien que forma parte de mí como familia, con la misma cualidad inquebrantable. Gracias por quererme tanto, por tu lealtad, por saber protegerme y por darme la seguridad de que la vida es compartida.

Le agradezco a mi primo Mario que sepa hacerme reír hasta las lágrimas, sus visitas nocturnas para hacerme compañía y animarme durante los últimos meses de la tesis, su ternura fulminante y, sobre todo, que sea tan buena gente. Le agradezco que haya estado ahí para cada cosa en que lo he necesitado: mudanzas, obras, cambios de país, de vida, de idioma, de referentes. Gracias por venirte hasta Israel sólo para saber qué se me había perdido a mí allí y, además, entenderlo.

A Juan Soto Ivars le debo muchos años de amistad sincera, radicalmente leal y entusiasta, a prueba, incluso, de nosotros mismos. Le agradezco su confianza absoluta en mí, su nobleza y fidelidad. Juan cogió un autobús desde

Barcelona sólo para tomarse una cerveza conmigo el día antes de que me fuese a Israel. Se quedó unas horas, celebramos el vértigo y me acompañó de tal forma que me fui con la seguridad de que tenía dónde apoyarme. Le agradezco su lucidez desbordante y el sentido de la amistad como algo sagrado. Espero que nunca dejemos de compartir este alimento que nos une. Juan fue el artífice del encuentro con Adán Levy, quien, sin esperar nada a cambio, me hizo sugerencias cruciales cuando yo estaba empezando a hacer el trabajo de campo de la tesis y todavía nada parecía claro. Adán me dio los primeros nombres, las primeras direcciones y puertas a las que tocar, entre ellas, la de Esther Bendahan. Sus primeros gestos produjeron un efecto dominó que llega hasta este trabajo. El mismo día que conocí a Adán, conocí también a Eduardo Moreno, quien se implicó y comprometió conmigo en los primeros momentos de mi tesis y decidió ayudarme a que lograra irme a Israel. Lo consiguió y aquí está el resultado.

Andrea Palaudarias llegó de la mano de Juan y hoy no me explico cómo eran las cosas antes de conocerla. Muchas veces he encontrado en la mirada de Andrea una solidez que me ha sostenido en momentos de desconfianza y dolor. Le agradezco que haga del cuidado del otro, un acto subversivo en un mundo cínico y mezquino y, también, la fortuna de disfrutar de su inteligencia. Estoy en deuda con ella por su atención y delicadeza y el tiempo que se ha tomado en leer una parte importante de esta tesis, así como sus comentarios de aliento. Gracias a Andrea encontré varias ideas que andaba buscando y que ella me trajo con la naturalidad con que hace cada gesto fundamental.

Aurora Surí me ha dado su bondad, su comprensión y su estricta moral. Aurora me enseñó a leer hebreo, me regaló mi primer libro de literatura israelí, fue una interlocutora maravillosa con quien pude discutir cuestiones que no podía discutir con prácticamente nadie. Además, se ha ocupado de leer partes de esta tesis para mejorarlas y en todo momento me ha demostrado que puedo contar con ella. Le agradezco su amistad, su rigor, que comparta conmigo su talento, su capacidad para vivir muchas vidas, comprender muchos códigos, y sus firmes convicciones.

A Zoe Berriatúa le agradezco que me sepa comprender tan bien, sin dificultad. Conocí a Zoe con dieciocho años, él tenía algunos más y fue la primera persona por la que sentí admiración. Fue una autoridad en muchos sentidos y aprendí de él a ver la trampa de las cosas, en especial de las que nos seducen.

He crecido con Blanca Serrano y Claudia Claremi, con quienes he compartido cada inquietud y cada alegría. La risa y la complicidad nos han mantenido unidas pese a la distancia geográfica y las vidas tan absolutamente distintas que hemos tenido. En cada encuentro comprobamos lo que es querer a alguien por encima de cualquier otra determinación.

Marco del Rey me ayudó a tomar decisiones muy importantes y me acompañó pacientemente en ellas. Le agradezco su lealtad y el cariño genuino que siempre me ha demostrado. Además, le agradezco su ayuda con la corrección de esta tesis, que hizo con la minuciosidad que lo caracteriza.

David Casero me ha querido sin condiciones y tiene la habilidad de devolverme una imagen de mí misma con la que reconciliarme. Ha sabido cómo llegar a mí y acompañarme en todo momento. Le agradezco su disciplina, su corazón inmenso y la certeza de que sería mi mejor abogado defensor.

Sergio Mota me ha acompañado en los últimos meses de tesis con cuidado y cariño, estando en todo momento disponible para salir a dar un paseo y recobrar fuerzas. Le agradezco su presencia y su atención a cada detalle.

Quiero expresar mi agradecimiento a Josep Lluís Mateo Dieste y Maite Ojeda por su apoyo a mi proyecto postdoctoral y por haber estado siempre disponibles para contestar a todas mis preguntas en los últimos meses de redacción de esta tesis; a José Emilio Esteban por su confianza en mí y el afecto que siempre me ha mostrado; a José Lasaga por creer en mí y alegrarse de corazón cuando las cosas empezaron a salir bien; a Alba Jiménez, por todo lo que aprendí de nuestro diálogo; a Roberto Navarrete, con quien coincidí en Israel, por las charlas compartidas sobre inquietudes comunes y por su sensibilidad; a Víctor Sorensen, por la ilusión en una comunidad judía diferente y por los proyectos compartidos en los que me ha permitido participar; a Carles Basteiro-Bertolí, por su calidez y por lo mucho que me anima; a Paul Sánchez Keighley y Sivan Kashi por ayudarme con la traducción de los resúmenes de la tesis pero, más que nada, por su amistad, por haber sido de lo mejor que encontré en Israel y por traer una parte de aquella vida a España; a Anna Pazos, por su capacidad de comprensión y su ayuda en la revisión de esta tesis; a Daniel García por su paciencia con mis dudas con el funcionamiento del Atlas.ti y la franqueza con que pudimos hablar de tantas cosas; a María Escámez, mi profesora de Literatura del



colegio, que tanto me animó a escribir y a perseverar; a Javier Falcón, mi profesor de Historia, que siempre me empujó a hacer un esfuerzo cada vez mayor; a Ika Martí, por darme la oportunidad de dar clase en el colegio en que estudié, justo en el momento en que necesité un trabajo.

A mi familia, por el amor inconmensurable que me han dado. A mi madre, por su fidelidad y entrega, a prueba de cualquier cosa; a mi padre, por su comprensión y su pasión por la vida; a Nini, por su dulzura; al Yayo Enrique, por su sentido del deber; a mi hermana Yael, por quererme tanto y estar siempre a mi lado, por haber sido una hermana mayor ejemplar; a mi hermana Iona, por su paciencia con mis ausencias y su voluntad de estar presente; a mi hermana Eugenia, por seguir estando, pese a todo; a mi hermana Irit, por su fortaleza; a mi tío Alberto, por su inmenso corazón y por entenderme y estar siempre de mi lado; a mi tía Magdalena, por cuidarme tanto; a mi tío Miguel Ángel, por su ironía y su sensibilidad agazapada; a mi primo Israel, por su confianza y respeto; a María, por lo que nos acercan nuestras distancias; a mi primo Raúl, por su ternura; a mis «tías», las amigas de mi madre, a todas: gracias por cuidarme como a una hija y darme lo mejor que teníais.

Ya en Israel, Margalit Bejarano fue mi directora de estancia en Jerusalén y mi primer contacto en la Universidad Hebrea. Tuve con ella reuniones frecuentes en las que discutíamos textos que ella me fue recomendando y que me ayudaron a trabajar mi perspectiva metodológica. Además, Margalit me dio la oportunidad de conocer a personas que después serían fundamentales en lo que empezaba a ser mi carrera investigadora: Henry Green y Aviad Moreno. Gracias a ella pude participar en un congreso de Historia Oral y se pusieron las condiciones para que pudiera colaborar en el proyecto Sephardi Voices. Margalit ha leído mis trabajos y me ha aportado comentarios útiles y relevantes que los han mejorado. Siempre ha estado dispuesta a ayudarme y me ha apoyado en todo momento. Le agradezco, sobre todo, que me hiciera un lugar en la Universidad Hebrea y que facilitase mi camino en el mundo académico israelí.

Juan José Escobar y Javier Parrondo, cónsul general de España y cónsul adjunto, confiaron en mí para colaborar con ellos en el proceso de preparación de la recientemente aprobada ley de concesión de nacionalidad a sefardíes originarios de España. En especial a Javier le agradezco su amistad y su ayuda desinteresada.

El Centro Moshe David Gaon de Cultura Judeoespañola (Universidad Ben Gurion) me concedió el Premio Gaon en la categoría de doctorado en 2016. Les agradezco su reconocimiento, que fue para mí mucho más que eso, pues se trató de la legitimación de mi trabajo en la academia israelí. Además, quiero expresar mi agradecimiento a Tamar Alexander por sus palabras de ánimo y apoyo y a Eliezer Papo.

Estoy agradecida a mis amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. En concreto, a Sue Landesman, por su complicidad y fidelidad, por ser tan buena amiga y por mostrarme tanto afecto; a Ofek Kehila por todas las veces que me ayudó a pensar cosas en las que estaba atascada, por aconsejarme que me presentase al premio Gaon y por recibirme en su casa durante varias semanas; a Or Hasson, gracias a quien encontré a Margalit Bejarano, y que ha sido un compañero magnífico, generoso y divertido, siempre dispuesto a echarme una mano cuando ha sido necesario.

Por fuera de la Universidad Hebrea, estoy en deuda con mi querido Aviad Moreno, con quien he escrito uno de los trabajos de los que más orgullosa estoy, con quien he compartido proyectos y conversaciones intensas y francas sobre mucho más que el mundo académico; Nina Pinto-Abecasis ha sido una amiga entrañable y me ha dado varias oportunidades que me sirvieron para encontrar un lugar en la academia israelí. Además, me invitó a conocer a su maravillosa familia, quienes me acogieron como a una más; Alicia Sisso-Raz, a quien admiro por su ternura y fuerza y por la poesía que brota de su manera de hablar.

Moís Benarroch me acogió en su casa como si fuese familia, me ofreció un lugar donde quedarme sin límite de tiempo, me enseñó a comprender cosas muy complejas y me honró con su amistad. Me dio el tesoro de su familia y su madre, Esther, Ethelyne, hoy es una abuela que me ha regalado la vida. La familia Benarroch se convirtió en mi familia en Jerusalén, me cuidaron y quisieron, me animaron a seguir adelante y me transmitieron esa afectividad tejida de recuerdos que tanto me sirvió para escribir esta tesis y, en general, para entender cosas fundamentales. Le debo a Moís, pues, el regalo de su familia, su amistad, su fe en mí, sus enseñanzas imponderables, su poesía, su paciencia infinita conmigo. Le debo que me haya animado a seguir diciendo la verdad, a no tener miedo y a asumir el riesgo que esto implica. Moís ha sido un refugio, un descanso y, además, el referente del judaísmo que yo quiero habitar. Moís trajo criterios que hoy son parte de mí y me ayudó en una búsqueda que he podido terminar, en buena medida, gracias a él.

Con el rabino PierPaolo Puntarello he tenido muchas charlas a través de las que he organizado mis ideas acerca del judaísmo sefardí y de qué puede significar ser judío en el mundo moderno. Gracias a él he aprendido todo lo que sé sobre ley judía y las especificidades de las actitudes rabínicas sefardíes. En nuestros desencuentros y desacuerdos ha crecido mi vocación de diálogo y comprensión; en nuestros encuentros e ilusiones compartidas, un horizonte de significado al que dirigirme. Le agradezco su entrega, su paciencia, su humor y su sentido del deber.

A Diane Henin-Safra, en cuyo jardín escribí varios capítulos de esta tesis. Diane confió en mí desde el primer día y desde entonces ocurre que sabe lo que pienso con sólo mirarme a los ojos. En esa época me acompañó Boaz Henin, que me hizo sonreír cuando más lo necesitaba; Elijah Henin compartió conmigo su entusiasmo por el cine y la música y me escuchó atentamente en momentos difíciles; A Elie Moyal, por su confianza, su amistad, su amor por el conocimiento y su manera de disfrutar de la vida.

A mi familia en Israel: Silvana, Natan y sus cuatro hijos maravillosos, Daniela y Uri, Ilanit e Ido y mi querida tía Flora, que se nos fue hace muy poco. Gracias por acogerme con tanto cariño, por acompañarme tanto y por ser un ejemplo de generosidad.

A Yaara Benger, por todas las horas que hemos compartido discutiendo de tantas cosas, por su inestimable ayuda en mis primeros momentos en Israel y por su inteligencia; a Esther Benger, por cuidarme tanto y con tanto detalle, por acompañarme siempre, por ser una genial conversadora, por ayudarme a que encontrara un hogar en Israel y por su apoyo.

El agradecimiento a algunas personas a quienes conocí en Israel lo haré en inglés, de manera que puedan comprenderlo.

I am indebted to Henry Green for trusting me and betting on me. He has carefully read my work and given me valuable advice. He has always supported me, both officially and personally, and has been a bright and generous conversational partner.

Jay Leberman gave me the opportunity to join Kivunim and teach. He had faith in me and went out of his way to do what was best for me. I thank him for every opportunity he has given me, for so many hours of discussion, for his commitment to education and a better world and, also, for his friendship.

Yvonne Al Maleh taught me Hebrew in such a way that I got to understand the logics of the language while discovering the depths of its meaning. She took care of me as if I was her own family and, together, we sailed along the streams of meaning, in all senses. I thank her for her loyalty and truthfulness.

David Bunis has shown me not only respect but true appreciation. I admire his work and rigor and thank him for his relentless support. I have been privileged to work next to him and learn from his enthusiasm. I will not forget his many generous gestures.

I met Eva Illouz before moving to Israel. I was impressed by her overwhelming charisma and ability to unveil what is hidden. She gave me the opportunity to publish with her along with Edgar Cabanas and Mattan Shachak. Since then, she has always been there willing to back me up when I have needed it. Her words of encouragement have been most valuable to me.

I want to thank Galit Hassan-Rokem for her support and readiness to give me a hand and for introducing me to Harvey Goldberg and Hagar Salamon, to whom I am thankful for supporting my postdoctoral project.

Noam Thomas has been a loyal friend, a confidant. She has comforted me and been by my side, showing me I can rely on her. I am grateful for her honesty and sweetness; Rinat Shtrasburg has made every effort to keep me safe, no matter what. I am grateful for the many times she has helped me and given me shelter and for the deep love she has shown me; Mattan Shachack was my first friend in Israel and made sure to always keep me company. He invited me to his home every week and assisted me every time I needed it. He has been an example of commitment and devotion to others.

Por último, gracias a mis entrevistados, por haber hecho que esta tesis fuese posible. Gracias por compartir vuestras historias conmigo, por dejarme entrar en vuestras vidas, por confiar en mí. El patrimonio simbólico que me habéis dado es hoy el tesoro más preciado que tengo. He escrito una tesis para explicar todo lo que he aprendido de vosotros y temo haberme quedado corta. Estoy en deuda con cada uno de vosotros y estaré, siempre, a vuestra disposición. Espero no defraudaros y haberos hecho justicia.

# ÍNDICE

RESUMEN .....	i
ABSTRACT .....	iii
תקציר.....	v
Nota preliminar sobre los procedimientos de transcripción y otras cuestiones formales ....	vii
INTRODUCCIÓN .....	1
<b>CAPÍTULO 1. SOBRE EL SENTIDO DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA: DEL DESENCANTO AL COMPROMISO.....</b>	<b>21</b>
1. Introducción .....	21
2. El lugar de esta tesis: entre la teoría y la práctica, entre la distancia y el compromiso.....	26
3. ¿Quién necesita identidad? Problemas y ámbitos en los que la identidad se hace relevante.....	31
4. La modernidad líquida: el carácter precario de la identidad .....	42
5. La construcción como ontología de la identidad. El desencantamiento del mundo y su construcción .....	49
5.1. Usos y abusos de la crítica. La suspensión del juicio o el desencanto..	53
5.2. La globalización, la interculturalidad y las hibridaciones: políticas de la identidad y <i>apuestas identitarias</i> .....	58
<b>CAPÍTULO 2. EL MAPA Y LA SEMILLA. METÁFORAS DE LA IDENTIDAD.....</b>	<b>72</b>
1. Introducción .....	72
2. Metáforas de lo invisible. El lenguaje no literal en psicología.....	74
3. Metáforas de la identidad: el mapa y la semilla.....	81
3.1. Perspectivas espacialistas sobre la identidad: el sujeto en el mapa .....	86
3.2. Perspectivas temporales sobre la identidad: el sujeto en la trama .....	97

**CAPÍTULO 3. LA IDENTIDAD EJERCIDA. ACTOS DE IDENTIFICACIÓN Y APUESTAS IDENTITARIAS ..... 112**

1. Introducción .....	112
2. El <i>aleph</i> como metáfora de la identidad .....	118
3. Los niveles de análisis y la implantación temporal de la identidad.....	120
4. Sobre la relación entre niveles de análisis. Elementos para una genealogía de la identidad .....	125
5. Los actos de identificación. La identidad en acción.....	135
5.1. Dimensiones de los actos de identificación: dramaturgia, retórica, ontología y política de la identidad.....	136
5.2. Funciones de los actos de identificación: filiación, especificación, sentido histórico y continuidad .....	146
6. Recuerdos que sirven para vivir. Algunas consideraciones sobre la relación entre función identitaria y recuerdo.....	152
7. <i>Apuestas</i> identitarias: filiación, afiliación, afiliación escéptica y desafiación .....	160

**CAPÍTULO 4. COMPROMISOS Y DISTANCIAMIENTOS. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE LAS PERPLEJIDADES DE UNA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA..... 166**

1. Introducción .....	166
2. Una estrategia metodológica compleja. Entre la distancia y el compromiso .....	167
3. Técnicas para obtener información: observación participante (vulnerable) y entrevista en profundidad .....	178
4. Otras fuentes de información .....	184
5. Participantes.....	186
6. Procedimiento de análisis.....	187
7. De las categorías de análisis a las <i>apuestas identitarias</i> .....	191

CAPÍTULO 5. POLÍTICAS JUDÍAS DE LA IDENTIDAD Y LA MEMORIA. LA HISTORIOGRAFÍA JUDÍA Y LAS CONDICIONES DE VIDA PARA UNA IDENTIDAD COMPARTIDA ..... 192

1. Introducción .....	192
2. Algunas consideraciones generales sobre la relación entre identidad y memoria en el pensamiento judío.....	195
3. <i>Políticas</i> judías de la memoria y la identidad. El caso de los <i>sefardim</i> y los <i>ashkenazim</i> .....	208
3.1. Experiencia de <i>Galut</i> o Diáspora.....	218
3.2. Posición en la sociedad no-judía .....	222
3.3. Relación con la idea de territorio nacional .....	228
3.4. Idea de <i>Brit</i> o Pacto .....	232
3.5. Respuesta ante la Modernidad y actitud frente al conocimiento secular.....	233

CAPÍTULO 6. ESPAÑA, MARRUECOS Y EL «MARRUECOS ESPAÑOL»: POLÍTICAS IDENTITARIAS Y LOS JUDÍOS HISPANO-MARROQUÍES..... 240

1. Introducción .....	240
2. El «judío» y el «moro» en el casticismo español. Antecedentes ideológicos del proyecto colonial español en Marruecos.....	244
3. Ambivalencias identitarias en el Protectorado como estructura socio-política ....	252
3.1. Población judía del Protectorado español en Marruecos.....	263
4. La salida de los judíos de Marruecos: un problema político e historiográfico ....	270
5. Sefardíes, judíos y marroquíes: las <i>formaciones discursivas</i> en torno a los judíos hispano-marroquíes .....	277

**CAPÍTULO 7. RECUERDOS DEL INMIGRANTE: LA REPRESENTACIÓN DE LA SALIDA DE MARRUECOS Y LA LLEGADA A ISRAEL Y ARGENTINA. POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD, AMENAZAS Y RESISTENCIAS EN LOS ESCENARIOS DE LA INMIGRACIÓN..... 282**

1. Introducción .....	282
2. Salir de Marruecos para llegar a Israel. El «problema étnico», la identidad nacional israelí y los sefardíes.....	286
2.1. Nina, Felicidad, Miriam y Esther: el desencanto y el refugio español	301
2.2. Moís Benarroch: <i>ars poetica</i> , <i>ars resistentiae</i> .....	348
2.3. Samuel: un padre de familia .....	386
3. Salir de Marruecos y llegar a Argentina. Ascenso y caída de la comunidad judeo-marroquí de Buenos Aires. El tesoro de los recuerdos .....	405

**CAPÍTULO 8. EL DESORDEN DE LA PERTENENCIA. PARTICIPANTES, TESTIGOS, VECINOS, EXTRANJEROS Y CONSPIRADORES: RECUERDOS JUDÍOS DEL «MARRUECOS ESPAÑOL»..... 450**

1. Introducción .....	450
2. «Nosotros somos más españoles que los españoles, ¿no comprendes?» Los judíos como «una especie de españoles». Posición de participante «como si».....	452
3. «¿Y nosotros por qué no éramos españoles?» Distanciamientos y desafiliación respecto a España .....	484
4. «Allí <i>serqueaba</i> un poco». Prácticas de doble dirección: entre españoles y judíos. Hacia la posición del «vecino».....	490
5. «No había asimilación. Pero no era desprecio; era rancho aparte». Los judíos como vecinos: prácticas de separación .....	503
6. «No te vayas, quédate, yo te adopto como hijo». Los judíos como hijos de Marruecos .....	509
7. «Ese mundo era un mundo libre, bonito, todo eso». Los judíos como testigos. De la convivencia a la separación. ....	512
8. «Íbamos allí y nos cambiaban de nombre, nos ponían el nombre israelí». El sionismo y la extranjerización de los judíos. Hacia la posición del conspirador.....	515



<b>CAPÍTULO 9. EL VIAJE DE VUELTA A MARRUECOS, LA CASA Y LA JAQUETÍA: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DEL SÍ MISMO</b> .....	520
1. Introducción .....	520
2. El viaje de vuelta como práctica-puente entre pasado y presente. ....	523
3. Volver a Marruecos desde Israel y Argentina: encuentros y desencuentros, continuidad y ruptura .....	530
3.1. El encuentro con Marruecos y con los que se quedaron: familiaridad y extrañamiento.....	532
3.2. La visita a la casa de la infancia: la bienvenida y el vacío .....	553
4. ¿Dónde está el hogar? La patria, la casa, el origen y otros desórdenes de la pertenencia .....	562
5. La jaquetía: la intimidad de la casa .....	583
<b>CONCLUSIONES</b> .....	604
<b>REFERENCIAS</b> .....	608
<b>ANEXO 1. LISTADO DE PERSONAS ENTREVISTAS E INFORMACIÓN BÁSICA</b> .....	632
<b>ANEXO 2. GLOSARIO DE PALABRAS EN HEBREO Y EN JAQUETÍA</b> .....	634

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. “Nueve de 400”. Obra de Meir Gal en la que muestra el número de páginas que se dedica al estudio de los judíos de países arabo-musulmanes en un libro de texto de historia.....	296
Imagen 2. Los padres de Nina y un primo en Kiriat Shmona.....	326
Imagen 3. Cuaderno de Raquel, madre de Nina.....	329
Imagen 4. Niñas judías, cristianas y musulmanas, en Marruecos, en una carroza con la bandera de la República.....	336
Imagen 5. Niña judía (en medio) disfrazada de chulapo madrileño con niñas españolas en la función de fin de curso de la escuela de danza de Tetuán. Cortesía de Esther Benmamán.....	451
Imagen 6. Invitación a la <i>bar mitzvah</i> . Cortesía de Jacques Obadía.....	470
Imagen 7. Escudo del Club Atlético de Tetuán.....	510

## RESUMEN

Esta tesis doctoral explora los relatos y reflexiones de dos grupos de judíos hispano-marroquíes a través de entrevistas concebidas como conversaciones acerca de sus vidas en dos países: Israel y Argentina. En concreto, he examinado la relación entre los recuerdos reconstruidos durante la entrevista y las ideas acerca de sí mismos que elaboraron en ella. He denominado a esta relación “apuesta identitaria”. Me he acercado al material recogido a través de las entrevistas desde una perspectiva multidisciplinar en la que se cruzan la psicología cultural, la antropología histórica, la sociología y los estudios judíos. He reunido las contribuciones de estas diferentes disciplinas en un marco teórico a través del que he analizado el material atendiendo a tres niveles: (1) condiciones socio-históricas en que se ha desarrollado la vida de mis entrevistados, (2) forma en que representan su vida en la entrevista y (3) interpretación que hacen del sentido y función de la propia entrevista.

El objetivo general de esta tesis es comprender la relación entre la experiencia de inmigración de los judíos hispano-marroquíes en Israel y Argentina, tal y como es representada en la entrevista, y las ideas acerca de sí mismos, las apuestas identitarias, que sacan adelante en nuestra conversación. Además, examino el vínculo entre esas apuestas identitarias y las experiencias que recuerdan en el escenario de la entrevista. Para comprender estas relaciones he examinado la genealogía de la posición del judío en los diferentes proyectos de creación de una identidad nacional española, la estructura socio-política del Protectorado español en Marruecos, las políticas de inmigración de Israel y Argentina con las que se enfrentaron los entrevistados y los sistemas de categorización social de ambos países. Además, he diseñado un marco teórico con el que he analizado las operaciones de sentido a través de las que las personas entrevistadas dieron cuenta de la historia de su vida. Este marco teórico tiene como núcleo la idea de que la identidad se ejerce en el tiempo a través de actos de identificación, que tienen tres funciones básicas: vinculación con los otros, especificación o distinción respecto a otros y vinculación con la historia común que comparten con el grupo de referencia.

El objetivo general se especifica, primero, a través del análisis de la reconstrucción de su proceso de salida de Marruecos y llegada a Israel y Argentina. Analizo las amenazas a la identidad con las que se enfrentaron los entrevistados y las resistencias o respuestas que dieron ante las mismas. Después, examino el modo en que recuerdan su infancia y juventud en Marruecos, cómo describen las relaciones con españoles y marroquíes

musulmanes y el modo en que esas relaciones redefinieron la vida judía durante y después del Protectorado español en la zona. A continuación, analizo el recuerdo de su viaje de vuelta a Marruecos en función del impacto que su experiencia de inmigración ha tenido sobre su relación con el país de origen. Relaciono el recuerdo del viaje de vuelta con la elaboración de sus ideas acerca del hogar y la patria, como forma de condensar el imperativo de la pertenencia a la luz de su experiencia de inmigración. Finalmente, estudio la jaquetía como el elemento clave para garantizar la continuidad de una forma de vida. La jaquetía se constituye como un dispositivo identitario (1) que hacía participar a los judíos hispano-marroquíes de una misma perspectiva o forma de nombrar las cosas, (2) que les permitía especificarse respecto a otras formas de ser judío, y (3) que señala los límites entre el espacio de la privacidad y el espacio público.

Los resultados de los análisis muestran dos experiencias de inmigración antagónicas en Israel y en Argentina. La tendencia general en Israel fue la ruptura o discontinuidad respecto al origen marroquí que, a su vez, se articuló con un énfasis en el origen sefardí y la cultura española como signos de distinción respecto al resto de colectivos judíos procedentes de países árabes y musulmanes. El origen marroquí en este contexto aparece como causa de una experiencia de inmigración, generalmente traumática, marcada por una discriminación estructural por parte del proyecto de identidad nacional askenazi-europeo dominante, de la que se defendieron de las más diversas formas. En Argentina, la tendencia general fue el establecimiento de una continuidad identitaria como marroquíes, a través de instituciones comunitarias, que, sin embargo, no evitó la progresiva desafiliación religiosa en la comunidad judeo-marroquí. El origen marroquí, muy valorado socialmente en Argentina, se convirtió en una suerte de herencia que pugnaron por mantener y transmitir a las generaciones subsiguientes.

**Palabras clave:** Judíos hispano-marroquíes; actos de identificación; recuerdos; inmigración; Israel; Argentina; Protectorado español en Marruecos.

## ABSTRACT

This doctoral thesis explores the stories and reflections of two groups of Spanish-Moroccan Jews through interviews conducted as conversations about their lives in two countries: Israel and Argentina. Specifically, I have examined the relation between the memories they reconstruct and the ideas about themselves they develop during the interview. I have called this relation “putting forward an identity.” I have approached the material gathered via the interviews from a multidisciplinary perspective that combines cultural psychology, historical anthropology, sociology and Jewish studies. I have brought together the contributions of these different fields within a theoretical framework that I have then used to analyze the material on three distinct levels: (1) the socio-historical conditions my interviewees lived in, (2) how they present their lives during the interview and (3) how they interpret the meaning and purpose of the interview.

The overall objective of this thesis is to understand the relation between the immigration experience of Spanish-Moroccan Jews in Israel and Argentina, as presented in the interview, and the ideas about themselves, i.e., the identities they put forward during our conversation. Furthermore, I also examine the link between this putting forward an identity and the experiences they remember within the context of the interview. To understand these relations I have examined the position of the Jew in history’s various projects to create a Spanish national identity, the socio-political structure of the Spanish protectorate in Morocco, the immigration policies of Israel and Argentina with which the interviewees were faced, and the social categorization systems of both countries. I have also designed a theoretical framework I use to analyze the meaning-making operations through which the interviewees told their life stories. The core idea of this theoretical framework is that identity is exercised over time through acts of identification, which have three basic functions: to establish bonds with others, to specify and distinguish oneself from others, and to establish bonds with the common history shared by the reference group.

The overall objective is pursued, first and foremost, by analyzing the reconstruction of their process of leaving Morocco and arriving in Israel and Argentina. I analyze the threats to identity with which the interviewees were faced and how they resisted or responded to them. I then examine how they remember their childhood and youth in Morocco, how they describe their relations with the Spaniards and Muslim Moroccans and how these relations redefined Jewish life during and after the Spanish protectorate in the

area. Thereupon I analyze how they remember their return to Morocco based on the level of impact their immigration experience had on their relation with their country of origin. I relate the memory of the return journey with the development of ideas of home and homeland, in order to understand the need to belong in light of their immigration experience. Lastly, I investigate *Hakelia* as the key element to guarantee the continuity of a way of life. *Hakelia* constitutes an identity-building mechanism (1) that made all Spanish-Moroccan Jews share a same perspective or way of naming things, (2) that allowed them to distinguish themselves from other ways of being Jewish, and (3) that sets the limits between their private and public spaces.

The results of the analyses show two opposing immigration experiences in Israel and in Argentina. The general trend in Israel was a break from or discontinuation of their Moroccan origin, which when mentioned was articulated by putting special emphasis on their Sephardic origin and Spanish culture as signs that distinguish them with regard to the rest of Jewish groups from Arab and Muslim countries. Moroccan origins in this context appear as the cause of a generally traumatic immigration experience marked by structural discrimination on behalf of the dominantly Ashkenazi-European national identity project, of which they defended themselves in a variety of ways. In Argentina, the general trend was the establishment of a continued identity as Moroccans through community institutions, which, however, didn't prevent the progressive disaffiliation from religion within the Jewish-Moroccan community. Moroccan origins, held in high social esteem in Argentina, became a sort of heritage they strived to maintain and transmit to subsequent generations.

**Keywords:** Spanish-Moroccan Jews; acts of identification; memories; immigration; Israel; Argentina; Spanish Protectorate in Morocco.

## תקציר

תזה זו חוקרת את הסיפורים ואת ההשקפות של שתי קבוצות של יהודים ספרדים-מרוקאים באמצעות ראיונות שנוהלו כשיחות על חייהם בשתי מדינות: ישראל וארגנטינה. באופן ספציפי, בחנתי את הקשר בין הזיכרונות שגילו בראיון והרעיונות שפיתחו לגבי עצמם במהלכו. קראתי לקשר זה "בחירת זהות". הגישה שלי לחומר שאספתי במהלך הראיונות היא מנקות מבט רב-תחומית המשלבת פסיכולוגיה תרבותית, אנתרופולוגיה היסטורית, סוציולוגיה ולימודי יהדות. חיברתי את הגילויים של תחומים אלה למסגרת תאורטית שבאמצעותה בחנתי את החומרים בשלוש רמות מובחנות: (1) המצב החברתי-היסטורי שבהם חיו המרואיינים שלי, (2) איך הם מציגים את חייהם במהלך הראיונות ולבסוף (3) איך הם מפרשים את המשמעות והמטרה של הראיון.

המטרה העיקרית של תזה זו היא הבנת הקשר בין חוויית ההגירה של יהודים ספרדים-מרוקאים בישראל ובארגנטינה, כפי שזה מוצג בראיון, לבין התפישה שלהם את עצמם - בחירת הזהות שלהם - זו שהם הביאו לראיון. ייתרה מכך, בחנתי גם את הקשר בין בחירת זהות לבין החוויות שהם זכרו במהלך הראיון. כדי להבין את היחסים האלו בחנתי את מקומו של היהודי בפרויקטים השונים שנועדו ליצור זהות לאומית ספרדית, את המבנה החברתי-פוליטי של החסות הספרדית במרוקו, את מדיניות ההגירה של ישראל ושל ארגנטינה שאתן המרואיינים התמודדו ואת מערכת הסיווג החברתי של שתי המדינות. כמו כן, בניתי מסגרת תאורטית שסייעה לי לבחון את פעולות מציאת המשמעות שבאמצעותן המרואיינים שיתפו את סיפור חייהם. הרעיון העיקרי של המסגרת התאורטית היא שזהות מתרגלים לאורך זמן באמצעות פעולות זיהוי, שלהן יש שלוש פונקציות בסיסיות: ביסוס קשרים עם האחרים, יצירת בידול מהאחרים, וביסוס הקשר עם ההיסטוריה המשותפת לקבוצת ההתייחסות.

המטרה העיקרית מושגת, בראש ובראשונה על ידי ניתוח שחזור התהליך שבו עזבו את מרוקו והגיעו לישראל וארגנטינה. אני מנתחת את איומי הזהות שעמם התמודדו המרואיינים וכיצד הגיבו להם. לאחר מכן אני בוחנת כיצד הם זוכרים את ילדותם ונעוריהם במרוקו, כיצד הם מתארים את היחסים שלהם עם הספרדים ועם המרוקאים המוסלמים ואיך היחסים האלה הגדירו מחדש את החיים היהודיים בזמן ואחרי החסות הספרדית באזור. לאחר מכן אני בוחנת את זיכרונותיהם על החזרה למרוקו על-פי השפעת חוויית ההגירה על היחס שלהם עם מדינת המוצא. אני מקשרת את זיכרון המסע חזרה עם בניית רעיונותיהם של מהו בית ומהי מולדת כדי להבין את הצורך החיוני לתחושת השייכות לאור חוויית ההגירה שלהם.

לבסוף אני חוקרת חכיתיה כאלמנט מפתח המבטיח את ההמשכיות לדרך חיים. חכיתיה מהווה מנגנון בונה זהות (1) שבאמצעותו לכל היהודים הספרדים-מרוקאים יש את אותה נקודת

מבט או אותה הדרך לתת שמות לדברים, 2) שמאפשרת להם להבדיל את יהדותם מסוגי יהדות אחרים, וכן 3) שמגדיר מה הגבול בין חייהם הפרטיים לבין חייהם הציבוריים. תוצאות המחקר מראות שתי חוויות הגירה מנוגדות בישראל ובארגנטינה. הלך הרוח הכללי בישראל היה של שבירה או חוסר המשכיות ביחס למוצאם המרוקאי. הם דיברו בהדגש מיוחד על מוצאם הספרדי ותרבותם הספרדית כסממנים שהבדילו אותם משאר קבוצות היהודים ממדינות ערביות ומוסלמיות. מוצא מרוקאי בהקשר זה נראה כגורם של חווית הגירה טראומטית שניכרה בה הפליה מובנית מטעם הזהות האתנית השלטת האשכנזית-אירופאית, שממנה הם הגנו על עצמם בדרכים שונות. בארגנטינה, הלך הרוח היה המשך ביסוס הזהות המרוקאית באמצעות ממסדים קהילתיים שבכל מקרה לא מנעו את ההתרחקות הפרוגרסיבית מדת בתוך הקהילה היהודית-מרוקאית. ליוצאי מרוקו, היתה הערכה עצמית גבוהה בארגנטינה, שנבעה ממסורת שהם נאבקו לשמר ולהעביר לדורות הבאים.

**מילות מפתח:** יהודים ספרדים-מרוקאים, פעולות זיהוי, זיכרונות, הגירה, ישראל, ארגנטינה, חסות ספרדית במרוקו



## Nota preliminar sobre los procedimientos de transcripción y otras cuestiones formales

Como es sabido, no hay un sistema consensuado de transcripción del hebreo al castellano, por lo que he hecho una transcripción fonética simple, reproduciendo de la manera más fiel posible el sonido de las palabras en hebreo con letras latinas. El lector encontrará este tipo de transcripción tanto en los fragmentos de las entrevistas en que los participantes hablan en hebreo como en los términos hebreos que utilizan. Para evitar la proliferación y repetición de pies de página aclaratorios, he hecho un glosario de términos en el que aparecen, definidas, todas las palabras en hebreo y en jaquetía que utilizo en el texto de la tesis.

Las partes en que los entrevistados hablan en hebreo están traducidas al castellano entre corchetes. He querido hacer una transcripción de las entrevistas que permita al lector ver los cambios de idioma que hacen los entrevistados según de qué estén hablando, razón por la que he mantenido la transcripción de las frases en hebreo, junto a su traducción, en vez de incluir directamente la traducción e indicar que esa frase fue dicha en hebreo durante la entrevista.

Respecto a la palabra “jaquetía”, esta modalidad del idioma judeo-español del norte de Marruecos, Ceuta y Melilla ha sido escrita de diferentes modos: haquitía, haketía, jaquetía... He elegido esta última por ser la que más se parece a la pronunciación habitual de la palabra en castellano.

Para la transliteración de las palabras en jaquetía sí haré uso de un sistema en la transliteración, de acuerdo con la propuesta de Alicia Sisso-Raz y algunos colaboradores que se puede encontrar en: [http://vocesdehaquetia.com/haketia/Grafia\\_de\\_haketia.pdf](http://vocesdehaquetia.com/haketia/Grafia_de_haketia.pdf)

La primera vez que haga referencia a uno de mis entrevistados de manera sustantiva, esto es, la primera vez que dé cuenta de algunos aspectos de los análisis que he realizado, lo presentaré y explicaré las circunstancias que rodearon a la entrevista, así como el sentido que cada persona le dio a la situación de estar contando la historia de su vida en ese contexto. No volveré a repetir estos detalles salvo cuando sea estrictamente necesario. Para facilitarle al lector la identificación de cada participante, he incluido una lista con los nombres de las personas entrevistadas y algunos datos biográficos relevantes en el Anexo.

El lector notará que en el texto hay tanto un uso de la primera persona como del plural de modestia. Sirva esta nota para aclarar lo que pudiera parecer una inconsistencia formal: la razón de estos cambios en las personas gramaticales se debe a que muchas de las afirmaciones teóricas que hago son fruto de debates y reflexiones que he hecho en conjunto con otras personas a lo largo de los años, incluyendo entre esas personas a mis directores de tesis. Para todo lo demás, utilizaré la primera persona del singular.

## INTRODUCCIÓN

*El hombre moderno no cesa de preguntarse:*

*¿qué obtendré yo de la vida?*

*Lo que escapa a su atención es la pregunta olvidada,*

*si bien fundamental: ¿qué obtendrá la vida de mí?*<sup>1</sup>

Abraham J. Heschel

Si echo la vista atrás, creo distinguir un hilo conductor que vincula las diferentes investigaciones en las que me he implicado. El primer trabajo de investigación que hice, aún como estudiante de Licenciatura, fue una etnografía del Café Iruña, un viejo café cantante que cerró sus puertas el mismo día en que yo presentaba los resultados de mi investigación en un simposio de estudiantes. Esto ocurrió en el año 2008. En Iruña se encontraban dos veces a la semana personas mayores con vocación de cantantes. Se presentaban ahí con sus mejores galas y tenían un público que los esperaba. Cantaban zarzuela, copla, canción francesa, baladas e, incluso, ópera. Estaban convencidos de ser la retaguardia, el último bastión de la auténtica cultura (española, europea, americana, todo a la vez) que la precipitación de la modernidad era cada vez más incapaz de valorar. El cierre del Iruña, súbito e inesperado, terminó con aquel mundo de golpe. El plan de convertir ese edificio en un hotel fulminó una forma de vida.

Creo que lo que me movió a hacer ese trabajo fue el vértigo de ver lo fácilmente que desaparecían toneladas de ilusión y esfuerzo por dar sentido y mantener una manera de entender el arte y la vida. Creció en mí la vocación de una forma de justicia capaz de contener y enfrentarse a la desaparición anónima de un sueño, quizás una fantasía compartida que fue el sostén vital de muchas personas. Natalia Ginzburg habló de la facilidad con se destruyen las casas, los hogares, aquello que nos parece más sólido de una forma que da cuenta del vértigo al que me refiero:

Quien ha visto derrumbarse las casas sabe demasiado claramente  
cuán frágiles son los jarrones con flores, los cuadros, las paredes blancas.

---

<sup>1</sup> Abraham J. Heschel, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1959), 4-5.

Sabe demasiado bien de qué está hecha una casa. Una casa está hecha de ladrillos y cal, y puede derrumbarse. Una casa no es muy sólida. Puede derrumbarse de un momento a otro. Detrás de los serenos jarrones con flores, detrás de las teteras, las alfombras, los suelos lustrados con cera, está el otro aspecto verdadero de la casa, el aspecto atroz de la casa derrumbada<sup>2</sup>.

A principios del siglo XX grupos de judíos marroquíes hicieron las Américas y algunos no regresaron nunca a Marruecos. Entre ellos estaba mi bisabuelo, David Mehaudy *z»l*, que llegó a Buenos Aires y, con el tiempo, se convirtió en una verdadera institución en la comunidad judeo-marroquí, a la que dedicó su carisma inagotable y su entusiasmo por la cultura judía de Tetuán. Esta tesis crece, como mi interés por el Café Iruña, a partir de la inquietud que me provoca la fragilidad real de aquello que parece más sólido; la desaparición de formas de vida, de recuerdos, de relatos, de maneras de estar con los otros que nos han constituido y que han perdido su funcionalidad, haciéndose inviables e invisibles.

En 1940 había alrededor de 40 000 judíos en el norte de Marruecos (Protectorado español, Tánger, Ceuta y Melilla), y más de 260 000 en todo el país. Hoy quedan unos 2300<sup>3</sup> y alguien me dijo hace poco que en Tetuán los judíos se pueden contar con los dedos de las dos manos. Sin embargo, sólo en Tetuán llegó a haber dieciséis sinagogas y cada ciudad, grande o pequeña, tuvo su escuela de la Alianza Israelita Universal que, desde 1862, fue una ventana abierta al mundo. En el año 1973 cerró la escuela de la Alianza en Tetuán. No había suficientes niños para mantenerla abierta.

Supongo que enfrentarme a esta tesis era, en cierto sentido, inevitable para mí. El impulso de hacer historia o, al menos, de contar historias sostiene buena parte de las dinámicas familiares a través de las que entendemos, de algún modo, quiénes somos. Es tal la densidad y proliferación de relatos que constituyen la historia de mis familias que quizá escribir una tesis sea una manera excesiva, pero también oportuna o razonable de abordar esta tarea de recibir aquellos relatos, hacerlos míos, hacerlos comprensibles para otros y, así, mantenerlos vigentes.

---

<sup>2</sup> Natalia Ginzburg, «El hijo del hombre», en *Las pequeñas virtudes*, trad. Celia Filippetto (Barcelona: Acantilado, 2002), 78.

<sup>3</sup> Cifra estimada en 2013 por Sergio DellaPergola, «World Jewish Population, 2013», en Arnold Dashefsky e Ira M. Sheskin (eds) *The American Jewish Year Book, 2013*, 113, 279-358 (Dordrecht, 2013)

Esta tesis no es sólo un ejercicio intelectual sino también, inevitablemente, y por más cautelas que tome, un ejercicio que tiene una dimensión existencial. Es decir, es un ejercicio por el cual he reconocido el valor de una manera de estar en el mundo que se proyectó a lo largo de la historia familiar y llegó hasta mí. La progresiva desarticulación de este modo de estar en el mundo, de la forma de vida judía del Marruecos español, que ya sólo sobrevive en la memoria y en el *ethos* de los relatos, me inquietó por razones parecidas a las que me llevaron en su momento a interesarme por el Café Iruña. En realidad, el interés de esta tesis no radica tanto en la reconstrucción de esa forma de vida a través de los relatos autobiográficos que he recogido, como, haría, por ejemplo, la Historia Oral, sino, más bien, en la comprensión de ese *ethos*, de esa voluntad de seguir siendo de un cierto modo, incluso cuando esa forma de vida se va haciendo inviable.

Pero hay algo más que conecta a las diferentes personas cuyas perspectivas he tratado de comprender desde la primera entrevista que hice en los salones del Café Iruña hasta los salones de las casas de tantos judíos hispano-marroquíes con los que he hablado en Israel y Argentina. Todos ellos son «otros», los «otros» de alguien; «otros», además, en ocasiones, absolutos. Muchas de las personas que acudían al Café Iruña estaban en las antípodas de mi ideología política y de los valores que había aprendido a considerar adecuados. A ese café acudían personas vinculadas a los sectores más conservadores y, en muchos casos, reaccionarios de este país. Sus valores estéticos, éticos y políticos estaban a menudo alejados de todo lo que yo conocía, apreciaba y respetaba. Sin embargo, quizá por eso, porque no tenían nada que ver conmigo, tuvo que producirse en mí una transformación ética: comprender lo que pasaba ahí, aprender a estar incómoda, al principio y, después, simplemente estar con ellos desde la conciencia y la aceptación absoluta de la diferencia. Sólo esto, fue un punto de partida que, como digo, me transformaría éticamente y me orientaría en la dirección que después sería cada vez más clara para mí. Esta dirección tiene que ver con la exploración del modo en que las sociedades y las personas se enfrentan a «los otros», cómo estar con otros que no son como nosotros, que desafían aquello en lo que creemos. Esto me ha llevado a intentar comprender cómo las sociedades y los individuos que viven en ellas se defienden de la incomodidad, establecen sus normas inquebrantables y sus criterios de legitimidad.

El objetivo de esta tesis es estudiar cómo el recuerdo situado, evocado bajo condiciones concretas, es utilizado como una manera de apostar por una forma de vida. Se trata, pues, de analizar o estudiar cómo las personas que he entrevistado, judíos hispano-

marroquíes en Argentina e Israel, se relacionan a través del recuerdo con esa forma de vida, cómo la ponen al servicio de una idea acerca de sí mismos que ejercen en el presente de la entrevista, de su conversación conmigo. No pretendo encontrar un solo punto de vista sino, más bien, la diversidad, las múltiples formas, innumerables, de relacionarse con ese pasado. De ahí que los análisis vayan a oscilar entre la atención a la estricta especificidad de cada persona entrevistada y aquello que comparten con otros.

He entrevistado a inmigrantes marroquíes en Argentina e Israel, entendiéndolo que cada uno de estos escenarios ha puesto condiciones distintas para las formas de relacionarse con el pasado de estas personas. Pero, además, he procurado ser consciente de que la situación de entrevista es una situación eminentemente social, dramática y que no puede ser entendida sólo como un procedimiento o una técnica para extraer información. Lo que las personas entrevistadas nos cuentan está en buena medida condicionado por lo que ellos creen o estiman que tienen que hacer en esa situación concreta. Por ejemplo, por lo que ellos creen que yo estoy haciendo ahí, mis intenciones o intereses, mis expectativas hacia ellos. De hecho, en Argentina, todos mis entrevistados tenían una relación estrecha con mi familia. Aunque no lo hiciesen explícito, en muchos casos no se representaban el sentido de mi tarea ahí sólo en términos de interés académico, sino también personal. La conciencia de que mi vida se había dado por fuera de la comunidad judeo-marroquí de Buenos Aires o, judía en un sentido más general, suscitaba en ellos por momentos una especie de vocación didáctica, bienintencionada, que sin duda condicionaba lo que decían sobre ellos mismos, lo que estaban dispuestos a compartir. En Israel las cosas fueron algo distintas. Mis entrevistados no tenían información previa personal acerca de mí; llegué a ellos a través de conocidos y el sentido académico de mi tarea les resultaba más evidente.

Es decir, no se puede concebir esta tesis como un sistema de garantías de objetividad para la obtención de información. Dicho de forma sucinta, el material de esta tesis se recoge en una situación de interacción humana en la que ninguna de las partes es intercambiable: ni yo soy intercambiable por cualquier otra entrevistadora ni las personas que he entrevistado por cualesquiera otras personas del mismo colectivo. Este hecho pone algunas condiciones tanto a la organización formal de la tesis como a las decisiones teóricas y metodológicas que iré mostrando. Seguramente uno de los rasgos formales de la tesis que más le llame la atención al lector, tan sólo mirando el índice, sea su aparente hipertrofia

teórica o, dicho de otro modo, el hecho de que hace una inversión teórica aparentemente excesiva. Espero aclarar esta y otras decisiones inmediatamente.

La estructura de la tesis se organiza en dos partes. La primera parte contiene tres capítulos teóricos sobre la idea de identidad y uno metodológico; la segunda parte se divide, a su vez, en dos bloques: el primero de ellos está compuesto por dos capítulos en los que se estudian las condiciones de posibilidad culturales e históricas que han permitido la especificación de la forma de vida judía hispano-marroquí. El segundo bloque consta de tres capítulos de análisis en los que se estudia la organización del recuerdo de esa forma de vida en relación con la tarea que le propongo a los entrevistados, esto es, contarme la historia de su vida en un escenario específico (la entrevista).

A continuación, voy a resumir el contenido de los capítulos para facilitarle al lector la tarea de captar la estructura completa de la tesis.

Como acabo de señalar, el primer bloque de este trabajo intenta buscar una noción de identidad que sea sensible tanto a la naturaleza de los fenómenos que me propongo estudiar, como a los debates sobre la naturaleza de la identidad que se vienen dando en las ciencias sociales en los últimos años. Así, este bloque empieza con un capítulo en el que me planteo la viabilidad y el sentido del hecho mismo de hablar sobre identidad en el escenario académico, social y político postmoderno, post-ilustrado, de desencanto epistemológico y moral, en el que todas las categorías se han ido vaciando de contenido ontológico. Es decir, la pregunta que me hago en este capítulo es cómo hablar de identidad cuando la modernidad parece haberla relativizado hasta convertirla en una mera construcción interesada, una invención o una fantasía al servicio de intereses pragmáticos, a veces incluso irracionales. Buena parte de la derrota histórica de la identidad se debe, de hecho, a la crítica ilustrada, y postmoderna también, a las formas irracionales, subversivas o violentas del ejercicio de la identidad (sectas, nacionalismos, terrorismo, fundamentalismos), como si la crítica a estas formas de ejercicio identitario, de su ausencia de fundamento, reflexividad, o conciencia crítica, se transformase en una crítica genérica al concepto de identidad.

El capítulo 2 ofrece un modo de organización del debate sobre la identidad inspirado en las dos grandes tradiciones desde las que se ha abordado esta cuestión en el ámbito de las ciencias sociales: la identidad como relato y la identidad como estructura socio-política. He resumido estas dos grandes tradiciones a través de dos metáforas: la metáfora de la semilla, o el árbol, y la metáfora del mapa.

En el capítulo 3 presento mi posición teórica sobre los fenómenos identitarios. Los elementos básicos de esta posición son (1) la necesidad de ver los fenómenos identitarios no como estados, sino como procesos, (2) que se dan en el tiempo en todas las escalas genéticas (historia, biografía, desarrollo de la entrevista), (3) a través de *actos de identificación* concretos. La idea de *acto de identificación* implica que la identidad es actuada, representada en escenarios concretos (dramaturgia), a través de argumentos (retórica) que se ponen al servicio de formas de organización de la vida pública (política) y que suponen una cierta idea acerca de la naturaleza de la identidad (ontología). En este capítulo, se despliega esta concepción multidimensional de los fenómenos identitarios. Finalmente, se presenta la idea de la identidad como función, y no como sustancia, que se expresa en la vinculación con tres instancias: los otros, la historia y uno mismo. He recogido todas estas ideas en su proyección sobre la tarea específica de dar cuenta de nosotros mismos bajo las condiciones acotadas de la entrevista a través del concepto de *apuesta identitaria*. Este concepto pretende expresar el esfuerzo de condensación de la complejidad de una vida en una situación dada, como la entrevista. Esta tarea implica apostar por una versión de nosotros mismos que cobra sentido justo en esa situación y que sólo puede ser comprensible bajo las condiciones (dramatúrgicas, retóricas, políticas) en las que se produce la apuesta.

Dedicaré el capítulo 4 a desarrollar la estrategia metodológica de la tesis. Explicaré cómo he puesto a funcionar el aparato teórico en los análisis de las entrevistas. Todas las reflexiones teóricas que se hicieron en los tres primeros capítulos estarán al servicio de los análisis. He desplegado todos los recursos que han sido necesarios para comprender los testimonios de mis entrevistados en todos sus niveles de determinación. De este modo he buscado el modo de ajustarme a la especificidad de cada entrevistado y, a la vez, mostrar el campo semántico compartido del que participa.

En el capítulo 5 se explican algunos de los principios reguladores de la relación entre memoria e identidad en el pensamiento judío. Además, se estudian ciertas diferencias entre el mundo askenazí y sefardí, con un énfasis especial en la comprensión de la forma de vida judía marroquí, de manera que se puedan comprender los referentes culturales y religiosos de mis entrevistados. Los debates presentados en este capítulo reaparecerán en los análisis de las entrevistas. Para lectores familiarizados con el judaísmo muchas de las aclaraciones de este capítulo seguramente serán innecesarias, si bien pueden resultar útiles para lectores que no tengan conocimiento acerca de estas cuestiones.

El capítulo 6 presenta las condiciones sociales, políticas e ideológicas del Protectorado español en Marruecos. En primer lugar, propongo un análisis del casticismo español en su proyección sobre la figura del «judío» y del «moro»<sup>4</sup>. El proceso de creación de una identidad nacional española es indisociable de las formas de conceptualización de los «otros» habituales en España. Después presento el discurso del filosefardismo, que entendía a los sefardíes como un elemento ibérico cuya recuperación tenía un sentido pragmático, apelando a su condición de «españoles sin patria». El Protectorado español en Marruecos será el escenario de un despliegue de políticas de la identidad en buena medida orientadas a la identificación de los judíos con España, para así facilitar su papel de «mediadores» en la zona. Sin embargo, esta identificación habría de darse dentro de una complejísima estructura sociopolítica caracterizada por la ambivalencia de prácticamente todas las vinculaciones identitarias. Desde la creación del Estado de Israel hasta el fin del Protectorado español se despliega una época de incertidumbre para los judíos, que empiezan a marcharse de manera masiva. La cuestión de la salida de los judíos de Marruecos es, como veremos, compleja y delicada tanto para los historiadores como para los intereses políticos que exigen una cierta lectura de la historia de acuerdo con agendas ideológicas concretas. Este capítulo expone las condiciones fundamentales que caracterizaron el proceso de emigración masiva de los judíos de Marruecos en general, aunque con especial atención a la antigua zona española. Para terminar, resumo todas las políticas de la identidad comentadas en el capítulo a través de su proyección sobre el modo en que los judíos fueron interpretados socialmente, por todos los actores, incluyéndose ellos mismos, en esta convulsa época para Marruecos.

El capítulo 7 inaugura los análisis de las entrevistas. El objetivo general es comprender la experiencia de inmigración de mis entrevistados en Argentina e Israel. Hay tres niveles de análisis conjugados: en primer lugar, examino la génesis de los sistemas de categorización social que afectaron a los judíos hispano-marroquíes en su inmigración a Israel y Argentina. Es decir, quiénes fueron los judíos hispano-marroquíes en cada país. Esto implica, además, una reconstrucción de las políticas de inmigración en ambos países. Este análisis del nivel historiogenético de la experiencia de inmigración se combina con un análisis de la proyección de estas políticas y sistemas de categorización social en el discurso de mis entrevistados al contarme la historia de su vida (nivel biográfico) y, también,

---

<sup>4</sup> En sucesivas ocasiones aclararé que utilizo la palabra "moro" de forma entrecomillada, haciendo referencia a las categorías del sistema de categorización social casticista español que después mis entrevistados utilizarán también.



resignifica el propio sentido de la entrevista (nivel microgenético). El objetivo del capítulo es comprender cómo se responde a la pregunta «quién soy» en un escenario socio-histórico que ya establece las condiciones en que es posible responder a esa pregunta. Es aquí donde entra en juego la noción de *apuesta identitaria*, esto es, el modo en que cada persona hace frente, en la entrevista, a las condiciones estructurales en que se despliega su vida y explica, defiende o ejerce una forma de estar en el mundo que es específica, individual, irremplazable y, al mismo tiempo, compartida por otros, inteligible según categorías de un sistema de significados común.

Por lo tanto, hay una estrategia diferente en las dos partes que componen el capítulo. La primera examina la génesis de la categoría socio-política *mizraji* en Israel, pues se trata de entender las claves de un sistema de categorización social respecto al que las personas entrevistadas han articulado sus *apuestas identitarias*. He seleccionado tres entrevistas para cuyo análisis y comprensión he utilizado todos los recursos a mi disposición: todo tipo de fuentes secundarias y primarias que ellos mismos me han aportado. Se trata de tres entrevistas que funcionan como *tipos ideales* del resto de testimonios recogidos. Por esta razón, cuando es necesario, hago ver las relaciones entre estos testimonios y otros parecidos o totalmente opuestos. El análisis se centra en lo que he llamado «amenazas» y «resistencias», esto es, condiciones que hacen peligrar la idea que tienen acerca de sí mismo y las respuestas que han dado ante esas condiciones. La segunda parte presenta una estrategia del todo diferente. En primer lugar, hago una presentación de las políticas de inmigración en Argentina y del papel social que tuvieron los judíos hispano-marroquíes, haciendo ver unas condiciones socio-históricas casi antagónicas a las que tuvieron sus correligionarios en Israel. Después doy cuenta de las amenazas y las resistencias a las que han hecho referencia las personas entrevistadas a través de un procedimiento de comparación, para ilustrar las diferentes posiciones que han adoptado (resistencias) ante los conflictos compartidos con otros (amenazas). No elegiré un número de entrevistas como tipos ideales, sino que, una vez detectados los conflictos a los que se refieren los entrevistados, mostraré las diferentes respuestas que han dado todos los participantes. La idea es dar cuenta de la manera más cabal posible de la experiencia de inmigración que tuvieron mis entrevistados como judíos hispano-marroquíes en Argentina.

En el capítulo 8 presento las posiciones que han adoptado los entrevistados en relación con quiénes fueron en Marruecos, cómo fue su vida y sus relaciones con los otros grupos (españoles y marroquíes-musulmanes). Se trata de la reconstrucción de un *ethos*

comunitario, esto es, de un carácter o forma de estar en el mundo y relacionarse con los otros. Recojo todas las maneras en que las personas entrevistadas se han referido a los hábitos y normas que regulaban su vida, en tanto que judíos, en Marruecos durante el Protectorado y después de la independencia del país. La reconstrucción de ese *ethos* o conjunto de ideas y prácticas que ordenaban las relaciones humanas implica la toma de posición en relación con las políticas de la identidad del Protectorado y del Marruecos independiente. Además, ese recuerdo tiene una función en la vida actual o, al menos, tiene una función en la idea de sí mismos que están sacando adelante en la entrevista. Veremos, entonces, cómo las diferentes políticas de la identidad que se desplegaron en Marruecos antes y después de la independencia aparecen representadas en el discurso de mis entrevistados, formando parte de sus propias *apuestas identitarias* individuales.

El noveno y último capítulo tiene tres partes diferenciadas. En primer lugar, analizo el discurso acerca del viaje de vuelta a Marruecos, práctica común entre los entrevistados en ambos países. La reconstrucción del viaje de vuelta que hacen en la entrevista tiene relación con su experiencia general de inmigración. Haré ver que se puede resumir esta experiencia del siguiente modo: en Argentina se promovió la continuidad comunitaria, de manera que la forma de vida de la que habían participado antes de la emigración siguió presente, de un modo u otro, en sus vidas en Argentina. En Israel, sin embargo, la experiencia de mis entrevistados se podría resumir como una experiencia de discontinuidad o ruptura con el pasado. Además, en Argentina el origen marroquí gozó de una alta valoración social, mientras que en Israel ocurrió justamente lo contrario. Estas dos circunstancias afectaron al modo en que se reconstruye la experiencia de volver a Marruecos de visita. Así, los relatos de los entrevistados argentinos sobre ese viaje enfatizan un encuentro emocionante con el país, sus habitantes y la que fue su casa, mientras que, en general, el relato de los israelíes fue, en ocasiones, frío y en otras, incluso, agónico o decepcionado. En este capítulo muestro que ambas representaciones discursivas se articulan con el valor y lugar que tiene Marruecos hoy en sus vidas.

En segundo lugar, examino el modo en que los participantes se han referido a conceptos como «patria» y «hogar». El objetivo es acercarnos a las consecuencias de la continuidad y la discontinuidad del sí mismo en la tarea ineludible de asentarse como inmigrantes y poder reconocerse a sí mismos de algún modo. La elaboración de estas nociones da cuenta de la vinculación con los dos países en que fueron inmigrantes y, también, de la continuidad de su historia en el seno de la familia que establecieron que

estos nuevos escenarios. El hogar, ligado a la familiaridad, alude al establecimiento de una manera de estar con los otros que es específica de cada familia y, también, incorpora significados, valores, hábitos compartidos con otros. Así, la tercera parte de este capítulo explora la jaquetía<sup>5</sup> como la única práctica respecto a la que hay un consenso total entre los entrevistados argentinos e israelíes. Se trata de una práctica que permite la participación en una lengua de la casa que expresa un *ethos* comunitario específicamente judeo-marroquí, dando continuidad a esa manera de estar en el mundo compartida con los otros.

La reflexión teórica de los tres primeros capítulos, en especial del primero, se deriva de la pregunta más general acerca de qué valores informan las decisiones de los investigadores acerca de qué deben saber, qué fenómenos es relevante estudiar y cuál es el mejor modo de hacerlo. Por ejemplo, la posición que asume que las ciencias sociales siempre implican algún grado de compromiso, y que ese compromiso debe ser con el más débil, está en la génesis misma de las ciencias sociales como área de conocimiento y justifica la tarea de desvelar las relaciones de poder a la que tantos esfuerzos se han dedicado. Una de las derivaciones de esta manera de entender las ciencias sociales es aquella que asume que no hay forma de decir la verdad sobre lo humano que no implique el desvelamiento de la explotación y su denuncia. Hay otra postura también habitual que asume que no hay neutralidad moral posible en las ciencias sociales, pero que es necesario jugar metodológicamente a ocultar esta ausencia de neutralidad típicamente hipertrofiando las cautelas metodológicas y utilizando un lenguaje naturalista y abstracto, a imitación de las ciencias naturales. El extremo de esta postura es la afirmación de que todo *ethos* debe ser eludido y que la verdad nada tiene que ver, en principio, con la justicia, de manera que habría que renunciar a todo *ethos* y todo compromiso que no sea con la verdad misma.

Muchas de las afirmaciones teóricas de esta tesis las he elaborado gracias al diálogo con el equipo de investigadores que nos hemos formado alrededor de Florentino Blanco en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, así como gracias a los encuentros y debates con profesores e investigadores de la Facultad de Psicología de la UNED, en especial con Jorge Castro y José Carlos Loredó, y con Tomás R. Fernández y José Carlos Sánchez, de la Facultad de Psicología de la Universidad de Oviedo. Este disperso grupo, hoy en diferentes universidades y otras instituciones públicas, ha producido sus trabajos desde varios puntos de partida comunes y otros absolutamente distantes, en cuyos abismos se han gestado muchos de mis propios argumentos. Algunos de los temas

---

<sup>5</sup> Jaquetía: lengua judeo-española del norte de África.

que nos han reunido y que han nutrido esta tesis son los siguientes: la naturaleza genética, desplegada en el tiempo, de la acción<sup>6</sup>; la afirmación de la inevitable imbricación entre descripción y prescripción en Psicología, y en las ciencias sociales en general<sup>7</sup>; la relación entre historia y política<sup>8</sup>; el estudio del acto de recordar como un acto que es, en buena medida, identitario<sup>9</sup> y la perspectiva mediacional en el estudio de la acción humana<sup>10</sup>. Se puede decir que una parte nada despreciable de los trabajos producidos por este grupo de investigadores tiene una raíz axiológica (ética<sup>11</sup>, política<sup>12</sup> y estética<sup>13</sup>) y que, además, sus intereses se sitúan en un territorio disciplinar limítrofe, en el cruce entre diversas áreas de conocimiento. Esta tesis doctoral no es una excepción.

---

<sup>6</sup> José Carlos Sánchez, «Función y génesis. La Idea de función en psicología y la especificidad del constructivismo», *Estudios de Psicología* 30, no. 2 (2009): 131-49; José Carlos Loredo y José Carlos Sánchez González, «Aproximación histórica al concepto de reacción circular», *Revista de Historia de la Psicología* 27, no. 2-3 (2006): 259-68; Tomás Ramón Fernández, «Conducta y evolución: historia y marco de un problema», *Anuario de Psicología* 39, no. 2 (1988): 101-35.

<sup>7</sup> Ver Florentino Blanco, *El cultivo de la mente: un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2002).

<sup>8</sup> Ignacio Brescó de Luna e Irina Rasskin Gutman, «Función y usos (¿abusos?) de los discursos históricos en la construcción social de la identidad», *Revista de Historia de la Psicología* 27, no. 2-3 (2006): 371-79; Jorge Castro Tejerina, «La psicología del pueblo español: el papel del discurso psico-sociológico en la construcción de la identidad española en torno a la Crisis del 98» (Tesis doctoral dirigida por Florentino Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, 2004).

<sup>9</sup> Gabriel Ledo, «La constitución retórica de la identidad en el ‘desplazamiento forzado’» (Trabajo de Investigación de Licenciatura dirigido por Florentino Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, 2009).

<sup>10</sup> Andrés Rodríguez Ayuso, «Siguiendo el rastro de ‘El sonido del violín’. Un estudio descriptivo de la técnica de paso de arco» (Trabajo de Investigación de Licenciatura dirigido por Florentino Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, 2011); Alberto Hontoria, «La metáfora de los *espíritus animales* como soporte teórico de las tecnologías musicales de la afectividad en el Barroco» (Trabajo de Investigación de Licenciatura dirigido por Florentino Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, 2011).

<sup>11</sup> Florentino Blanco y María Ángeles Cohen, «Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico», *Revista de Historia de la Psicología* 36, no. 1 (2015): 13-52; José Carlos Loredo y Florentino Blanco, «La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica», *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 85-101; Florentino Blanco Trejo y José Carlos Loredo Narcandi, «Maneras de morir: técnicas de subjetivación en el antiguo ars moriendi», *Mnemosine* 12, no. 1 (2016): 45-92.

<sup>12</sup> Jorge Castro Tejerina, «Psicología y ciudadanía: el gobierno psicológico de la subjetividad en el mundo latino (1880-1930)», *Revista de Historia de la Psicología* 37, no. 1 (2016): 3-7; Jorge Castro Tejerina, «Claves psicológicas fundacionales del autogobierno ciudadano: la ‘Psicología del pueblo español’ como estudio de caso (1902-1918)», *Universitas Psychologica* 13, no. 5 (2014): 1739-53.

<sup>13</sup> Daniele Nunes, Jorge Castro Tejerina y Silvine Barbato, «La imaginación creadora: aspectos histórico-genealógicos para la reconsideración de una psicología de la actividad y la mediación estética», *Estudios de Psicología* 31, no. 3 (2010): 253-77; Jorge Castro Tejerina e Iván Sánchez Moreno, «Wundt y la música: argumentos genealógicos para repensar la psicología de la música», *Epistemos* 1 (2010): 21-54; Ramón Sánchez Viedma y Florentino Blanco, «Música de cine: montando emociones con la banda sonora. Un estudio preliminar», en *Seminario de actualización en psicología del arte y la experiencia estética. Desarrollos recientes en psicología de la música* (Madrid, 2008); Irina Rasskin Gutman, «La narración como herramienta para el análisis del proceso histórico de psicologización de la subjetividad en el colectivo judío askenazí de principios del siglo XX», *Revista de Historia de la Psicología* 25, no. 3-4 (2003): 683-94.

En este sentido, un riesgo que la tesis asume es, precisamente, la interdisciplinariedad de la que parte. Por lo tanto, es posible que sea poco historiográfica desde la perspectiva de los historiadores, poco psicológica desde la de los psicólogos, no suficientemente etnográfica para los antropólogos y quizá demasiado generalista para los estudiosos del judaísmo. Sin embargo, en el cruce de estos caminos disciplinares es donde crece este trabajo.

La tesis que tienen entre manos, heredera de muchos de los debates teóricos a los que me acabo de referir, está hecha bajo el supuesto de que todo lo que se diga acerca de lo humano tiene un propósito transformador, sea este propósito consciente o no<sup>14</sup>. Así, desde el primer capítulo aparecerá problematizada la tensión entre la vocación de verdad y la vocación de justicia, pues entiendo que es ilegítimo eludir esta cuestión. La vocación de verdad me ha llevado a buscar criterios epistemológicos que me permitiesen comprender los fenómenos que he estudiado y, así, conocer las dinámicas de la formación identitaria de las personas entrevistadas. La vocación de justicia me compromete con la tarea de hacer visibles los mecanismos de la exclusión, con la preservación de una forma de vida que desaparece y con el propósito de devolverles a mis entrevistados criterios a través de los que puedan, tal vez, entenderse mejor a sí mismos. Por lo tanto, aspiro a crear un modelo heurístico y hermenéutico a través de los análisis de las condiciones identitarias de los judíos hispano-marroquíes en estos dos escenarios (Argentina e Israel). Esto es, espero haber aportado una manera de analizar los conflictos que pueda arrojar luz o, al menos, criterios, para un posible proceso de restauración y reconciliación, en el caso israelí. En el caso argentino, espero haber propuesto criterios que permitan comprender los conflictos individuales y comunitarios y, en su caso, empezar a plantear alternativas.

La tensión entre la vocación de verdad y la vocación de justicia se expresa también en la misma elección de las fuentes y autores consultados. He utilizado numerosas fuentes españolas y latinoamericanas, además de francesas, como un ejercicio de honestidad intelectual. El campo de los estudios sobre identidad ha sido elaborado magníficamente por el mundo hispano-americano teniendo, sin embargo, mucha menor visibilidad que el anglosajón. En mi formación estas fuentes han sido decisivas, junto con ciertos autores franceses, y la decisión de no legitimar mi propuesta teórica y metodológica acerca de la identidad citando sólo autores anglosajones de renombre ha sido también un ejercicio de libertad, pues todos los autores citados han contribuido a la creación de una voz que yo

---

<sup>14</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 28.

podiera reconocer para convertirla en un instrumento de análisis ajustado a los fenómenos que me he propuesto comprender. Espero poder mostrar que todas las teorías y autores a los que me refiero tienen una función productiva en esta tesis. No hay reflexión teórica que no se haga a propósito de los análisis que después saco adelante. Esto hace que haya dejado fuera muchas cuestiones que seguramente serían fundamentales si la tesis tuviese un objetivo sólo teórico o meta-teórico, pero no es el caso. Se ha puesto todo el aparato teórico al servicio de los análisis, de manera que se ha creado un marco de discusión a la medida de los problemas que plantea esta tesis.

Empecé este trabajo buscando historias de vida y me encontré con relatos parciales organizados en torno a algunos temas que yo ni siquiera conocía. Entendí que el valor de las historias que estaba recogiendo tenía que ver con el testimonio de toda una forma de ver la vida y que parte de mi tarea debía pasar por hacer estas historias comprensibles para otros. Para ello debía pensar y contar qué vincula todas estas historias y qué las hace diferentes entre sí.

Antes de dar paso a los capítulos de la tesis, me gustaría ilustrar el sentido general de la comparación entre dos experiencias de inmigración a través de dos fragmentos de entrevistas con dos descendientes de marroquíes, uno en Argentina y la otra en Israel. Espero que esto sirva como introducción al sentido de esta tesis y como forma de ilustrar el modo en que voy a operar en los análisis.

Empecemos por Elise, de 65 años, que llegó a Israel desde Tetuán con sólo un mes de edad. Me dijo esto en la entrevista que tuvimos en su casa de Tel Aviv en 2013:

Yo le preguntaba [a su madre] ‘¿y cómo era la vida en España?’ y ella me decía ‘ay, qué lindo todo, si una vecina subía al techo para colgar la ropa, lo hacía cantando’. ‘Ay, qué bonito’. Bueno. ‘Llegaba la segunda... otra vecina, ¡y empezaba a dar palmas!’ ‘ay, ¿así fue, mamá?’ ‘¡sí! Y llegaba la tercera, oía el cantar, y las palmas, llegaba la tercera, ¡y empezaba a bailar! Y también ayudaba a colgar la ropa y cuando terminaban de colgar la ropa bailaban todas, cantando y tocando palmas’ [ríe] Ahora ¡dime tú, si esa fantasía no te hará la vida que tienes cotidiana, una *fida enshauada*<sup>15</sup>! [reímos] ¡sin gracia! ¡Así por eso a mí también se me creó una añoranza de España!

El recuerdo nostálgico tiene que ver con la comparación entre presente y pasado, la comprensión de un desequilibrio y la conciencia de lo que se ha perdido. Elise cuenta en este breve fragmento lleno de humor e ironía el modo en que su madre solía hablar de la

---

<sup>15</sup> *Enshauada*: palabra en jaquetía que significa sin brillo, sin luz, sin gracia.

vida en «España», aunque en realidad se estaba refiriendo a la vida en Tetuán, Marruecos, durante la época del Protectorado. La confusión, metonimia o uso intercambiable entre España y Marruecos reaparece repetidamente como un tópico en muchas de las entrevistas que he hecho en Israel.

Elise parte de aquella imagen folclorista de las mujeres tendiendo la ropa juntas mientras cantaban, bailaban y daban palmas para preguntarse cómo aquella imagen -para ella idealizada, casi soñada- de España pudiera haber hecho que la vida cotidiana de su madre en Israel se convirtiese en una *fida enshauada*, como se dice en jaquetía, es decir, en una vida sin luz, color ni gracia alguna. Pero, además, esas historias hicieron crecer en ella, vicariamente, una extraña nostalgia de un lugar que nunca conoció, una nostalgia que era ya, por necesidad, una cierta mirada, una disposición, quizá incluso un estado de ánimo. España se convirtió, así, en un *locus* de su propia identidad.

Ésta seguramente sea una buena forma de ilustrar lo que he llamado *apuesta de afiliación*, en especial en su proyección sobre las narrativas familiares. Se trata de una *apuesta identitaria* de la que uno participa activamente en base a ciertos argumentos, en este caso, en base a una idea de España como un lugar luminoso y alegre, tan lejos de la vida que encontraron en Israel. Como explicaré a lo largo de la tesis, cuando las identidades peligran -como en el caso de inmigrantes y exiliados- tienen que ser ejercidas, puestas en marcha, a veces ritualizadas -convertidas en costumbre- y celebradas, es decir, compartidas con otros que participan de esos significados, de un modo u otro. Contar aquella historia se convirtió en un ritual de celebración en la familia de Elise, en el sentido de que a través de ese relato se guardaba el tiempo pasado y se traía a presencia. El modo de contar y su *pathos* se convirtieron en costumbre, se ritualizaron, se estabilizaron como parte del repertorio y colección de las formas de contar y de crear un *pathos* común, de hilar el tejido afectivo familiar.

El relato y el modo en que se cuenta conforman una especie de repertorio de motivos, de argumentos vitales, de tramas de sentido que se proyectan sobre distintas generaciones familiares y se reinterpretan cada vez, usándose para distintos fines. Además, la función de ese tipo de recuerdo y su expresión en forma de relato no puede ser comprendida al margen de las condiciones de enunciación, es decir, al margen de las circunstancias sociales, políticas e históricas en las que ese recuerdo le fue contado a Elise en su infancia en Israel.

En tanto que judía marroquí, la madre de Elise saca adelante una *apuesta identitaria* que cobra sentido dentro de un país marcado por un profundo conflicto étnico y de clase que impuso condiciones para que los diferentes grupos de inmigrantes judíos que llegaron al país elaborasen formas de recuerdo de su pasado que establecían distintas relaciones -de cuestionamiento, aceptación, sumisión, etc.- con las representaciones sociales que había sobre cada uno de ellos en Israel.

Una idea recurrente de esta tesis es que nuestros recuerdos están impactados por aquello que creemos ser, por nuestras hipótesis identitarias, pero también por las condiciones que sostienen esos recuerdos, es decir, las formas de dar sentido, organizar la experiencia y hacerla interpretable en ciertos términos. Los recuerdos, espero poder demostrar, sirven para vivir. Pero el acto mismo de recordar se da en un escenario que impone condiciones. Cuando le contamos nuestros recuerdos a alguien estamos también diciendo quién somos, por momentos reivindicándonos, justificándonos, disculpándonos. En definitiva, hay una función identitaria en el acto de recordar.

Veamos este otro fragmento de una entrevista que hice en Argentina en 2012 con alguien a quien llamaremos Tito, hijo de madre tetuaní y padre tangerino, nacido ya en Buenos Aires:

Yo, para empezar, mis primeros años de vida no sabía ni lo que era marroquí, ni Marruecos, ni nada que empezara con «marro». [...] Yo lo único que sabía es que mi viejo sabía hablar francés y que cuando venía alguien al negocio que mi papá tenía y hablaba francés mi papá se volvía loco. Y si el tipo era de Tánger se le caían las lágrimas y se abrazaban y se besaban. Entonces yo sabía que algún tipo de conexión había. [...] Algo pasaba ahí [sonríe] que no sé qué era, ¿viste? pero... bueno, de alguna manera, sin que ellos me lo inculcaran a mí, yo lo palpé en el aire, lo palpé en el habla, lo palpé en los actos, en los modos, en el club Alianza, en el templo, fui sumando pedacitos, todos dispersos que me llevaron a darme cuenta de varias cosas: **que yo era judío, que me sentía muy bien siendo judío, que pertenecía a una comunidad que se llamaba marroquí que tenía sus propias... digamos... códigos.** Eso sabía. Hasta que llegué a una edad en que, bueno, un día dije «a mí me gustaría saber dónde nació mi viejo, conocer dónde vivió,» porque mi papá a veces me contaba, muy pocas veces... **la primera vez que yo estuve en Tánger fue cuando por primera vez mi papá nos llevó a Mar del Plata. Al mar.** Fue cuando yo tendría más o menos siete años, en el año 42, 43, en plena guerra. Y mi papá nos llevó a la playa. Y mi papá cuando llegó a la playa, nunca me voy a olvidar, tiró las cosas en la arena, abrió las manos, salió corriendo a por agua y dijo «el mar, que dios me dejó vivo para volver a verlo» [me sonríe] y fue y se tiró en el agua y se mojaba de la alegría y lloraba porque hacía él cuarenta años que no veía el mar. Entonces



después me contaba que él se bañaba en el puerto de Tánger con sus hermanos y que el mar para él era todo y que volver a ver el mar... y qué sé yo. **El mar para mi padre era cosa... ahí yo empecé a asociar que ese lugar se relacionaba con el mar.** Entonces cuando yo llegué a Tánger lo primero que hice fue mirar el puerto, a ver dónde estaba el puerto, a ver en qué lugar se había tirado mi viejo, acá, allá, en la otra playa. Fui a averiguar en qué barrio vivía. No sé el lugar, pero más o menos estuve en el barrio donde vivían los judíos porque me llevaron y me sentí muy a gusto de que mi padre hubiera estado ahí.

El relato de Tito habla de Tánger, de la comunidad judeo-marroquí de Buenos Aires y del mar. Un mar que no era el de Tánger fue el escenario en que Tito se encontró con el elemento clave del pasado de su padre. Otro mar hizo de puente hacia el mar de Tánger, que después él visitaría para conocer el sitio del que venía su padre.

Lo que Tito recibe de sus vivencias y de los relatos de sus padres es del todo diferente a lo que recibió Elise: a él le pasaron la conciencia de ser judío y de pertenecer a una comunidad específica dentro de las otras comunidades judías de Argentina. El origen de sus padres lo vivió a través de las estructuras comunitarias como el club social y la sinagoga. Tánger como lugar de origen entraba dentro de la esfera biográfica de su padre y su relación con ese lugar también puede entenderse como otra instancia de la *apuesta de afiliación*. Es decir, Tito establece una vinculación afectiva con el pasado histórico familiar localizado en un lugar concreto, Tánger, que forma parte de él en tanto que parte del recuerdo que tiene de su padre. Hay una vinculación activa, no espontánea ni percibida como natural o inmanente, con aquel pasado marroquí.

Como veremos, los marroquíes en Argentina han sido tres veces minoría: como judíos en un país mayoritariamente no-judío, como sefardíes entre la mayoría askenazi y como marroquíes entre los sefardíes. La rápida y satisfactoria integración en la sociedad local, los discursos y prácticas que sostuvieron la inmigración hispano-marroquí a Argentina, así como el modo en que esta comunidad se organizó y se posicionó en relación con las otras comunidades judías y la sociedad argentina en general, constituyen la base sobre la cual el padre de Tito, en tanto judío hispano-marroquí, saca adelante la función identitaria y el modo en que esta función operará en la vida de Tito después.

Tito y Elise recibieron una narrativa a través de la que se apropiaron, de distintos modos, de la nostalgia familiar. En la narrativa que recibe Elise, España es la metonimia de Marruecos, de manera que se toma el elemento español, el Protectorado, como definición de Marruecos, como forma de referirse al país. En Tito el mar es metonimia de Tánger y

España ni siquiera aparece mencionada. Ambos utilizan la narrativa familiar para crear su propia relación con ese pasado. Los padres cumplen la función de eslabón que los conecta activamente con aquel territorio que se convierte, por obra y gracia de la narrativa familiar, en origen. Elise y Tito elaboran la nostalgia de sus padres, evocan el poder emocional e identitario -de reconocimiento de sí mismo como parte de otra cosa- de esa nostalgia. La elaboración de esa nostalgia familiar les sirve para articular, para poner las primeras piedras, la base estructural originaria de su propia *apuesta identitaria*. El relato de Elise y de Tito es ya la primera estructura que se monta sobre aquel territorio de la nostalgia de los padres.

La nostalgia que evocan Tito y Elise constituye una nostalgia diferida, elaborada vicariamente. La función identitaria cobra fuerza ético-moral al adoptar la forma de **herencia** recibida, de responsabilidad ante eso que alguien nos ha dejado, la obligación de no malversarlo. Estos son dos ejemplos particularmente claros del papel de la *poiesis* en la organización de la vida de las personas y en sus formas de dar sentido. Son dos ejemplos que muestran la importancia de la articulación literaria, *poiética* de la experiencia para lograr conseguir la trama necesaria que pueda contar nuestra vida y, también, en cierta medida, justificarla.

Además, las narrativas de Elise y Tito son dos muestras de procesos de *convencionalización* de recuerdos: ambos recuerdan, ante mí, a sus padres recordando, como forma de articular las condiciones morales, estéticas, afectivas, sobre las que se arma su identidad. Esos relatos son su forma de hacer valer lo que significa para ellos ser marroquí en esos dos escenarios tan distintos (Israel y Argentina). Hay una operación de contar la historia de manera que esa historia muestre, haga visible y reconocible lo que ellos quieren decir. Hay, por tanto, una función **conminatoria**.

Como decía más arriba, Tito y Elise hacen suyo el recuerdo de los padres a través de elementos diferentes, de tópicos que crean campos de significado distintos y a la vez muy conectados entre sí. En el caso de Elise, la danza, el canto, la alegría, la luz, generan un campo de significado conectado con la comparación -la *fida enshauada*- entre aquel pasado y la realidad de la vida en Israel. En el caso de Tito, el mar, el puerto de Tánger, se conectan con la comunidad judía, pues Tito se apropia de esa narrativa para entender su pertenencia a un tipo de comunidad judía distinta de otras, en un país, Argentina, en que los judíos hispano-marroquíes tuvieron un proceso de integración en la nueva sociedad que no implicó ningún tipo de estigmatización de su origen marroquí, sino todo lo contrario.

De hecho, como mostraré, es su origen marroquí lo que lo especifica como judío en el escenario argentino. Elise, sin embargo, recurre a «España» para especificarse como marroquí en el escenario israelí.

Las personas a las que entrevisté en Argentina e Israel se entregaron a la tarea de contarme la historia de su vida desde condiciones que resignificaban el sentido y el valor de los recuerdos que fueron elaborando al hilo de la entrevista. Dicho de otro modo, Marruecos como lugar de origen, como metonimia de su pasado, adquirió un valor totalmente distinto en un país y en otro y, por lo tanto, el modo de referirse a aquel pasado y de incorporarlo al esfuerzo identitario de contar la historia de una vida fue también diferente en cada lugar.

Esta tesis se ha hecho sobre la base de cientos de horas escuchando a personas hablar de sí mismas, de su vida, de sus intentos por dar sentido, sus esperanzas, ilusiones, decepciones y caminos sin salida ni retorno. Además, he manejado literatura de todo tipo acerca de la función identitaria, del modo en que las personas logramos no sólo *sentirnos* parte de algo, sino *serlo* de hecho. Me he preguntado bajo qué condiciones terminamos siendo colocados por unos y otros en compartimentos estancos y separados entre sí; bajo qué condiciones nos colocamos nosotros mismos a uno y otro lado y *defendemos* esas fronteras y no otras.

Todo esto me ha llevado a pensar en la identidad como un esfuerzo, como parte de una resistencia<sup>16</sup>. Existir, dice Josep Maria Esquirol, es, en buena parte, resistir<sup>17</sup>. Es decir, que la persona no es sólo un proyecto, como entendería el existencialismo. Lo que habría en común entre el proyectarse hacia el futuro y el resistir, dice Esquirol, es, por un lado, la afirmación del sujeto y, por otro, la idea de responsabilidad<sup>18</sup>. Esto es tanto una afirmación teórico-metodológica (del modo de hacer) como moral (las razones por las que hacerlo) que espero ir haciendo presente a lo largo de esta tesis. Esta doble afirmación implica una manera de estudiar los horizontes de sentido de los que los sujetos participan, el modo en que se enfrentan a la tarea de vivir, entendiendo sus tentativas de sentido como *apuestas*.

---

<sup>16</sup> El concepto de resistencia y, en concreto, de resistencia íntima de Josep María Esquirol, ha llegado a esta tesis en el momento adecuado, cuando debía buscar un vocabulario que pudiese dar cuenta de algunas intuiciones de orden ético que pudieran ordenar el contenido. Le agradezco a Andrea Paludarias que me sugiriese esta lectura pues, sin ella, no habría podido formular estas intuiciones hoy fundamentales para la tesis.

<sup>17</sup> Ver Josep Maria Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* (Barcelona: Acantilado, 2015), 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 11.

Algunas de estas *apuestas*, cuando surgen de la toma de conciencia de lo que está en juego, son también, como veremos, una forma de *resistencia*.



## CAPÍTULO 1

### **SOBRE EL SENTIDO DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA: DEL DESENCANTO AL COMPROMISO**

*Mil roturas de vivir,  
miles y miles de enemigos.  
Todo contra toda vida.  
Golpes escondidos.*

*Para aquellos que ahora están  
tan lejos pero tan cerca,  
tan dentro de nosotros.*

*Aquellos que hacen posible  
la esperanza de vivir,  
muriendo a cada instante.*

*Canto a la vida plena,  
desde la vida vacía.  
Cierro los ojos, bajo la cabeza.*

Ovidi Montllor<sup>19</sup>

#### **1. INTRODUCCIÓN**

El material de esta tesis son relatos autobiográficos recogidos a través de las entrevistas que hice entre 2012 y 2015. En ellos exploro las diferentes relaciones que se crean entre lo que los sujetos dicen sobre sí mismos, el modo en que representan su pasado ante mí y las condiciones estructurales y normativas en las que esos relatos cobran sentido. Dicho de otro modo, exploro la relación entre ser y recordar bajo las condiciones que imponen los escenarios en que hoy viven las personas a las que he entrevistado.

De los debates que voy a presentar en este capítulo se derivan algunas de las preguntas a las que he tenido que responder para sacar esta tesis adelante, encontrando una manera de comprender a las personas que he entrevistado y las historias que me han contado. Estas preguntas tienen que ver con la relación entre los programas teóricos y el *ethos* de las investigaciones que los implementan. Entiendo que las ciencias sociales se

---

<sup>19</sup> En el disco *Ovidi Montllor a l'Olympia*, de 1975, está la canción completa «A la vida», en el original en valenciano. Esta canción ha sido recientemente recuperada y versionada por el dúo catalán María Arnal i Marcel Bagés en su disco *48 cerebros y un corazón*. Le agradezco a David Dorado que me la hiciese llegar en el momento preciso.

sitúan en la tensión ineludible entre la vocación de verdad y la vocación de justicia<sup>20</sup>, entre la vocación de producir conocimiento acerca de lo humano y la de mejorar las condiciones en las que lo humano se despliega. Por esta razón, los temas de los que hablaré en este capítulo son, de algún modo, *supra-teóricos*; es decir, son presupuestos y consideraciones generales acerca de la función (social, política, epistémica) de las ciencias sociales y la naturaleza de los fenómenos identitarios en tanto que fenómenos humanos. Digo que son *supra-teóricos*, y no meta-teóricos, porque trataré de mostrar figuras intelectuales y culturales que permitan entender las diferentes especificaciones teóricas que son coherentes con ellas o que resultan de ellas. *Supra-teórico* es el término al que he llegado para definir el análisis de esas figuras intelectuales y culturales, para distinguirlo del de las teorías mismas, que sería un análisis meta-teórico. Es decir, más que una revisión al uso de las teorías de la identidad, trataré de identificar los debates, o líneas de tensión, en los que éstas se ven obligadas a participar.

Estos debates remiten al modo en que vamos a concebir a las personas que formarán parte de nuestra investigación, cuáles son los temas de los que nos vamos a ocupar, qué metodologías vamos a utilizar y qué sentido, qué función (social, ético-política, académica, etc.) pretenden tener nuestras investigaciones.

La cuestión de la relación entre los programas teóricos y el *ethos* de las investigaciones nos lleva a una reflexión sobre los fines de nuestras formas de producir verdad. Si he dedicado un capítulo entero a este tema es porque uno de los posibles sentidos de esta tesis es hacer visibles problemáticas sociales, asumir la responsabilidad de contar una historia cuyos protagonistas no podrían haber hecho pública de otro modo. Las vidas concretas de las personas con las que he hablado y que han querido compartir conmigo sus historias me sitúan, por un lado, ante la obligación de **comprender** esas historias desde sus diferentes niveles de determinación, de forma que se puedan hacer reconocibles y quizá incluso más legibles en un sentido más crítico para ellos mismos y para otros. Pero también me sitúan ante la obligación de **responder** a los sistemas de clasificación social<sup>21</sup> que impiden el reconocimiento y la legitimidad total de ciertos

---

<sup>20</sup> A este respecto, decía Nietzsche: «Sólo en la medida en que el veraz posee esta voluntad incondicionada de ser justo hay algo grande en ese anhelo de verdad que, en todas partes, es glorificado irreflexivamente». Ver Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*, trad Germán Cano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), 85.

<sup>21</sup> El concepto de «sistemas de clasificación social», fundamental para el desarrollo de esta tesis, lo he tomado del grupo de investigación Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Socials i Polítiques (AHCISP), del Departamento de Antropologia Social y Cultural de la Universidad Autònoma de Barcelona.

colectivos. En este sentido, la dimensión ética y la epistemológica están conectadas y, cuánto más conscientemente lo estén, más garantías habrá de que tengan, a su vez, campos de acción delimitados y específicos.

Los relatos autobiográficos que he recogido permiten leer e interpretar los cambios, las mutaciones en el clima político y social israelí y argentino que se han venido produciendo desde los años cincuenta, e intentar entender cómo mis entrevistados construyeron sus vidas en esos contextos. Además, analizando estos relatos se pueden entender las formas en que las personas que he entrevistado lidiaron con las condiciones sociopolíticas en que se encontraron como resultado de la salida de Marruecos después del fin del Protectorado español. Estos relatos nos permiten explorar la relación entre las circunstancias políticas, históricas y sociales, y la subjetividad, es decir, la relación entre esas condiciones y las distintas formas de elaborarlas y confrontarlas en el seno de una vida concreta. El uso de entrevistas, de relatos vitales, tiene que ver con el recurso a fuentes que no son ni anónimas ni impersonales, sino que son relatos sacados adelante por personas que se comprometen con la tarea de recordar y de contar. Esas historias exigen la presencia de alguien que las haga posibles, las autorice, las escuche. Se trata, por tanto, de una tarea compartida por nosotros, como investigadores, y las personas que entrevistamos, una relación que genera condiciones específicas para el recuerdo y la auto-revelación, pero que también implica el establecimiento de un cierto compromiso respecto a lo que debemos hacer con esas historias que nos han confiado<sup>22</sup> o, si se quiere, incluso, con la dilucidación de su sentido último, su papel en la historia misma de este colectivo.

Por estas razones, forma parte del *ethos* de esta tesis (1) ofrecer una interpretación integrada y global de estas historias que sea legible y comprensible para las personas a las que he entrevistado, en la que se puedan reconocer y, al mismo tiempo, tomar conciencia del modo en que han ido elaborando esa versión de sí mismos que eligieron darme. Pero, además, quisiera (2) aportar algunos criterios para valorar las condiciones socio-históricas en que se desarrollaron sus vidas y el modo en que influyeron en su manera de recordar su pasado en Marruecos. Por otro lado, (3) pretendo reflexionar sobre las consecuencias de la desaparición de formas de vida y los procesos socio-políticos que las llevan a

---

Ver Verena Stolcke et al., «Identitats ambivalents: estudi comparatiu de sistemes de classificació social», *Revista d'etnologia de Catalunya*, no. 34 (2009): 165-68.

<sup>22</sup> Para un desarrollo de la cuestión de la tensión entre la vocación de justicia y la vocación de verdad en el trabajo etnográfico ver, por ejemplo, Alessandro Portelli, *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome* (New York: Palgrave MacMillan, 2003).



extinguirse, así como los intentos individuales y colectivos por salvarlas, siquiera reinventándolas de manera folclorista. Por último, (4) quiero dar cuenta del modo en que opera la discriminación políticamente orquestada, el modo en que las sociedades generan formas de exclusión y marginación, especialmente cuando se ven amenazadas. Este horizonte ético-político se articulará, como veremos, con la propuesta teórico-metodológica de esta tesis.

La pertinencia y necesidad de este capítulo parte de la convicción de que no hay definición de lo humano que no implique una agenda política<sup>23</sup>, o que no hay forma de decir lo que los sujetos «son» sin decir lo que «deberían ser»<sup>24</sup>, que las descripciones sociológicas, psicológicas, afectivas o motivacionales de lo humano casi siempre tienen una dimensión prescriptiva. Por lo tanto, asumo también que estamos frente a una «naturaleza humana que deseamos explicar al mismo tiempo que la ejercemos»<sup>25</sup>. Hacemos políticas identitarias, por tanto, al imponer directrices y criterios que darán cuenta de las acciones de personas o colectivos en relación con sus afirmaciones identitarias. Así, cada teoría de la identidad implicaría una determinada política identitaria y, desde luego, una ideología, siquiera implícita. Todas las ciencias sociales interesadas en la cuestión de la identidad llevan in pectore una política identitaria. También, por supuesto, la psicología. En palabras de Blanco:

En definitiva, o la psicología es una disciplina práctica (no teórica) que ofrece o devuelve al sujeto discursos y tecnologías que le permiten entenderse, legitimarse o liberarse, o es un fundamento imposible para la historia. Si la psicología es una disciplina práctica, parte fundamental entonces del cuerpo de las *ciencias morales*, tal y como se entendían clásicamente, un determinado enfoque psicológico sólo puede aspirar a ser *mejor* que otro en relación con un criterio normativo, pero no más *verdadero*<sup>26</sup>.

Siguiendo con el planteamiento de Blanco, cada postura teórica en relación con el desarrollo de la subjetividad tendría su propia genealogía, esto es, su propio proceso de

---

<sup>23</sup> Para una ampliación sobre la relación entre modelos de sujeto y proyectos políticos ver Blanco, *El cultivo de la mente*; Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. (Londres: Polity Press, 2007); Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help* (Berkeley: University of California Press, 2008); Nikolas Rose, *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Kurt Danziger, *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language* (Londres: Sage, 1997).

<sup>24</sup> Ver, por ejemplo, Leonard Cirillo y Seymour Wapner, eds., *Value Presuppositions in Theories of Human Development* (New Jersey y Londres: Lawrence Erlbaum Associates, 1986).

<sup>25</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 191.

<sup>26</sup> *Ibid*, 105.

implantación socio-cultural<sup>27</sup>. Esto implica que hay una relación de mutua influencia entre la sociedad y las teorías psicológicas, de tal forma que cada teoría de la identidad, por ejemplo, tendría relación con una manera de organizar política, económica o socialmente la vida. Dicho de otro modo, las teorías psicológicas no se desarrollan en el vacío, sino en relación con las sociedades y los modelos socio-políticos que las hacen posibles, y forman parte, de un modo u otro, de un proyecto antropológico no siempre explícito. Un ejemplo evidente de esta vinculación son los trabajos de Vygostky, psicólogo marxista cuya vocación era ofrecer un modelo de sujeto que respondiera al proyecto político soviético, de tal forma que hizo una psicología a la medida del materialismo histórico<sup>28</sup>. Otro ejemplo igualmente claro sería la función de la Psicología Positiva de proveer a la economía de mercado de un modelo de sujeto que ya tenga incorporados los valores y objetivos de ese sistema político-económico<sup>29</sup>. Una función semejante cumplirían la socio-biología de Wilson o la psicología evolucionista, avalando la idea de un sujeto naturalmente egoísta, que lucha por optimizar sus posibilidades de adaptación y transcendencia genética<sup>30</sup>. En realidad, cada psicología avalaría en el plano antropológico, es decir, en lo que tiene que ver con la idea de lo humano que propone, su propio proyecto político.

Estas cuestiones supra-teóricas a las que me voy a referir alimentarán los análisis, como espero mostrar, e irán reapareciendo como parte de los argumentos que he elaborado para analizar las entrevistas. Los próximos apartados, por tanto, darán cuenta de algunos de los debates en los que esta tesis cobra sentido.

Empezaremos mostrando el lugar que esta tesis quiere ocupar, tanto en términos epistemológicos como éticos. Se trata, como veremos, de colocarnos a la distancia máxima del fenómeno identitario que pretendemos estudiar que nos permita seguir manteniendo nuestro compromiso ético con el mismo.

---

<sup>27</sup> Ibid, 167.

<sup>28</sup> Michael Cole y Sylvia Scribner, «Introducción», en *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (Barcelona: Austral, 2012), 18-36. Ver, también, el capítulo 3 de Alex Kozulin, *La Psicología de Vygotsky* (Madrid: Alianza, 1994).

<sup>29</sup> Para profundizar en esta cuestión, ver, por ejemplo, Edgar Cabanas, «Inverting the Pyramid of Needs: Positive Psychology's New Order for Labor Success», *Psicothema* 28, no. 2 (2016): 107-13; Edgar Cabanas Díaz, «La felicidad como imperativo moral. Origen y difusión del individualismo 'positivo' en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad» (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013).

<sup>30</sup> Ver el capítulo 3 de Susan McKimmon, *Genética neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolucionista* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012).

Pasaremos después a revisar las temáticas y los problemas a través de los cuales se hace (o se debería hacer) actualmente relevante la cuestión de la identidad y sobre las que se tienen que posicionar, de algún modo, las teorías que las ciencias sociales han propuesto sobre la función identitaria. Para ello vamos a proponer que los dos ejes que definen o delimitan la teoría de la identidad en la cultura postmoderna son el eje ontológico de la construcción y el eje político de la globalización.

En tercer lugar, revisaremos el modo en que la teoría de la identidad ha transitado entre el desencantamiento propio de la modernidad y el desencanto propio de la postmodernidad, o modernidad líquida, en expresión feliz de Bauman. Acabaremos revisando críticamente las teorías de la identidad que enfatizan la idea de hibridación, que constituyen, de algún modo la expresión ideal de las formas de entender la identidad en el sistema que constituyen los ejes de la construcción y de la globalización. Sugeriremos como alternativa la idea de la identidad como apuesta político-existencial, que desarrollaremos con más precisión en el capítulo 3.

## **2. EL LUGAR DE ESTA TESIS: ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA, ENTRE LA DISTANCIA Y EL COMPROMISO**

La Psicología como disciplina y área de conocimiento ha tendido a soslayar la cuestión de su compromiso ético, político y social. Pareciera que la tarea de la Psicología contemporánea consistiese en proporcionar, o simplemente racionalizar y legitimar, modelos de sujeto que hagan viable la idea de ciudadanos multinacionales, transnacionales, fragmentados y desafiliados, que constituye el paradigma del hombre contemporáneo, necesario, por lo demás, para que el modelo capitalista globalizante siga su curso. Es decir, de la misma manera que la Psicología postrevolucionaria en Rusia estaba obligada a incorporar el esquema marxista, la Psicología contemporánea parecería estar obligada a incorporar el vacío ético-político que caracteriza lo que Bauman<sup>31</sup> llamó *modernidad líquida*. Si nos tomamos en serio la idea de que hay un camino de ida y vuelta entre las imágenes del sujeto que se proyectan desde los ámbitos académicos —y, en especial, desde la Psicología— y el modo en que esas imágenes son recibidas y puestas en circulación en la sociedad, se comprenderá también la relevancia del análisis crítico que haré de algunos de

---

<sup>31</sup> Zygmunt Bauman, *Vida líquida* (Barcelona: Austral, 2006).

los principales conceptos que manejamos desde las ciencias sociales para comprender lo que los individuos hacen.

Querría detenerme en la cuestión de la imbricación entre las teorías acerca de lo humano y las formas de vida o *apuestas* antropológicas, políticas y sociales de las que forman parte y a las que contribuyen. Para ello voy a apoyarme en los trabajos de Pierre Hadot<sup>32</sup> sobre los ejercicios espirituales<sup>33</sup> en las filosofías greco-romanas como filosofías prácticas, ligadas a la transformación del individuo. En el mismo origen de la filosofía, dice Hadot, filosofía (dimensión teórica) y forma de vida (dimensión práctica) eran una y la misma cosa. Hadot dice que la separación entre filosofía y forma de vida fue operada por el cristianismo en la Edad Media, al producir una escisión entre Teología y Filosofía, que dejó a la segunda como mera suministradora de conceptos teóricos, desvinculada de la organización práctica de la vida<sup>34</sup>. El impulso de religar la esfera de la especulación teórica y la esfera de la vida se retoma con Nietzsche, los jóvenes hegelianos y Marx, para quienes la filosofía, la actividad filosófica, volvería a estar relacionada con la apuesta por una forma de vivir<sup>35</sup>. De esta forma vemos cómo, a partir de cierto momento que podríamos situar en el siglo XIX, hay una vuelta dentro del mundo académico hacia una concepción del ser humano como un ser cuya relación con el mundo no es sólo ni prioritariamente cognoscitiva o epistémica, sino vital, entendiéndose entonces la filosofía —o cualquier otra ciencia del espíritu, como diría Dilthey— como una forma de vida bajo la que late una determinada axiología que debe ser mostrada.

Varias de las tesis de Hadot respecto a la filosofía antigua influyeron después en la noción de prácticas de sí de Foucault<sup>36</sup> y cabe recordarlas aquí por su relevancia para mi argumento sobre la relación entre los programas teóricos y sus dimensiones o implicaciones ético-políticas. La primera tesis de Hadot es que la filosofía antigua era ante todo una forma de vida, una elección existencial. En otras palabras, vivir era vivir filosóficamente, de acuerdo con un determinado programa ético y epistémico. Éste es el programa que defenderá Hadot y, en cierta medida, también Foucault, especialmente en

---

<sup>32</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio (Madrid: Siruela, 2006).

<sup>33</sup> Hadot entiende por *ejercicios espirituales* toda una serie de prácticas y actividades (como la lectura y la contemplación, por ejemplo) orientadas a la transformación de la totalidad del espíritu y que abarcaban el conjunto de la vida cotidiana, en todas sus dimensiones.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 57

<sup>35</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>36</sup> Para un análisis en profundidad de la relación entre estos dos autores respecto a la cuestión de los ejercicios espirituales, ver Blanco y Cohen, «Esclavos de la libertad», 13–52.

sus últimos trabajos, más preocupado por las *tecnologías* de resistencia ante cualquier forma de esclavitud o sometimiento<sup>37</sup>. Por lo tanto, el modo de vida a la que uno se entregaba era previo y configuraba el resto del programa filosófico que lo acompañaría.

Antes de continuar con el argumento, viene al caso hacer un comentario sobre esta idea de las *tecnologías* de resistencia que después será retomado en los análisis. Las *tecnologías del yo* de las que hablaba Foucault pueden ser puestas al servicio de un autodomínio que, como acabo de decir, no sólo tiene la capacidad de someternos sino también la de liberarnos y dignificarnos. Podríamos entonces pensar en formas organizadas de respuesta ante situaciones de despojo, de desmoralización como las que se han vivido y se viven en centros de internamiento, campos de concentración, prisiones, o en cualquier otra situación de marginalización social, exclusión y represión. Podríamos pensar, pues, en *tecnologías* de la moralización, de la libertad, de la dignidad, como formas de rebelión. Tomaré como ejemplo la novela *Pasos bajo el agua*, de Alicia Kozameh, que trata sobre la cárcel en Argentina y el exilio durante el periodo de la dictadura militar. La autora cuenta que los presos hacían un ejercicio consciente y deliberado de solidaridad entre ellos como forma de compensar la desmoralización a la que pretendían someterlos sus torturadores<sup>38</sup>. Crearon tecnologías de la dignidad, auténticos *ejercicios espirituales*, que pasaban por el establecimiento de horarios fijos de limpieza para combatir la inmundicia, el festejo de las festividades y los cumpleaños, la imposición de rutinas de estudio, lectura y charla para seguir teniendo una vida intelectual y emocional lo más normal posible o el uso de un arroz incomible como material para moldear figuritas. Estas *tecnologías* formaban parte de una rebelión, plena y absolutamente consciente, contra la desmoralización<sup>39</sup>.

Otra de las tesis de Hadot es que la actividad filosófica exigía una transformación existencial, de tal forma que se reactivasen los principios de la escuela filosófica en la práctica cotidiana de la vida a través de los ejercicios espirituales organizados en eso que Foucault llamó *tecnologías del yo*. Esto implica, a los efectos de mi argumento, una coherencia entre las afirmaciones generales que hacemos respecto a nuestra definición de lo humano y del mundo en que vivimos y los medios que ponemos a disposición de esas ideas, de tal forma que se produzca alguna forma de convergencia entre lo que afirmamos

---

<sup>37</sup> Ibid., 46.

<sup>38</sup> Alicia Kozameh, *Pasos bajo el agua* (Buenos Aires: Contrapunto, 1987).

<sup>39</sup> Esta idea la pude elaborar gracias a una fundamental charla-debate de Florinda Goldberg en el Foro de Judíos y Diásporas en América Latina del Instituto Truman, Universidad Hebrea de Jerusalén, en mayo de 2016.

en un plano teórico y las consecuencias que eso tiene en la práctica de nuestra vida y en nuestro compromiso con *apuestas* éticas, políticas y sociales. En esta misma línea, Hadot entiende la filosofía como una terapéutica que nos pueda aliviar de la experiencia de caos y desorden, tanto ético como epistémico. Foucault, por su lado, vio en los ejercicios espirituales una tecnología para la libertad, para la resistencia ante las más diversas formas de esclavitud<sup>40</sup>.

Por último, otra de las tesis de Hadot es que la concepción clásica de la filosofía como forma de vida se ha perdido por completo en el contexto universitario. El mundo académico representa el final de un camino de disolución de la imbricación entre filosofía y vida que tiene su comienzo en el uso que el cristianismo hizo de los ejercicios espirituales, convirtiendo la filosofía en teología, en pura especulación<sup>41</sup>. La universidad, el mundo académico, hace posible que la filosofía y, en general, cualquier forma de teorización sobre lo humano, quede consignada al aula y los libros, estabilizando y legitimando una escisión, una fisura, entre lo que pensamos y el modo en que vivimos. Foucault por su parte dice en *Hermenéutica del sujeto* que la filosofía occidental ha ido perdiendo su vínculo con la vida, de tal manera que la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto, rompiéndose la exigencia de transformación del sujeto por sí mismo en relación con la verdad<sup>42</sup>. Es decir, no es necesario que nos transformemos existencialmente para alcanzar la verdad; basta con que aprendamos ciertas destrezas metodológicas; basta incluso con repetirlas tantas veces como sea necesario.

He traído a colación estas tesis de Hadot y Foucault como manera de avanzar en la cuestión que me ocupará en los próximos apartados: hacia qué horizonte ético-político han avanzado, en su caso, las ciencias sociales como consecuencia de la toma de conciencia del aparente desmoronamiento de la concepción tradicional, sustancialista, de las identidades; en qué dirección se han encaminado algunas críticas institucionales. Además, las consecuencias que extraigamos de este análisis constituyen el fundamento de la apuesta ética y, en buena medida, epistemológica, de esta tesis, que se reconoce a sí misma justo en el espacio que crece entre la vocación de saber más sobre la dinámica de las identidades condenadas a la desaparición y el deseo de hacer justicia, de hacer lo posible para que tomemos conciencia de lo que se pierde cuando desaparece una forma de vida.

---

<sup>40</sup> Blanco y Cohen, «Esclavos de la libertad», 46.

<sup>41</sup> Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 57.

<sup>42</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, ed. y trad. Fernando Álvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1994), 41.

En definitiva, pretendo encontrar un equilibrio entre esos dos conceptos límite que Norbert Elias llamó *compromiso* y *distanciamiento*. Estas dos nociones—que, como dice Elias, no son en ningún caso tendencias independientes— representan la tensión entre, por un lado, la vinculación personal como investigadores, nuestros ideales y principios, inclinaciones políticas, motivos y razones particulares y, por otro lado, el autodomínio al que se someten los investigadores a través de herramientas conceptuales y premisas, formas de pensamiento científico y la tendencia a la hiper-generalización que entiende lo particular como un caso de un sistema más general<sup>43</sup>. Uno de los desafíos estaría en lograr que nuestros análisis y formulaciones teóricas se distancien del sentido común y de la confirmación de nuestros propios prejuicios e ideas particulares, a la vez que van más allá de los sistemas teóricos excesivamente totalizantes. La cuestión es que seamos capaces de tomar la distancia adecuada como para comprender los fenómenos y las relaciones generales entre ellos (distanciamiento) a la vez que podamos responder a la cuestión de qué representan esos fenómenos para las personas que participan de ellos, incluyéndonos nosotros mismos como analistas (compromiso).<sup>44</sup>

En los próximos apartados haré explícitos los *compromisos* que están detrás de las formas de problematizar la identidad con las que dialoga esta tesis. O, dicho de otra forma, qué asunciones y proyectos político-antropológicos están tras ellas. El motivo por el que voy a dedicar este capítulo a la cuestión de los *compromisos* como *apuestas* éticas, políticas y antropológicas que establecemos los académicos está justificado por el tema mismo de esta tesis. La experiencia de emigración a Israel y Argentina de los judíos del antiguo Protectorado español en Marruecos no se puede entender cabalmente a menos que podamos estar atentos a todos los niveles de determinación de esa experiencia, incluyendo las teorías, investigaciones y conceptualizaciones académicas que han ido formulando al respecto, porque éstas también participan en las dinámicas identitarias de ese colectivo. A través del trabajo académico se construye una racionalización de las situaciones sociales, una configuración de sentido, una interpretación y, a veces, un cuestionamiento que aspira a tener un impacto en las formas en que los colectivos se organizan y entienden a sí mismos. Esta es una aspiración que puede o no estar presente de forma explícita en la conciencia de los investigadores, si bien renunciar a ella forma también parte de una forma

---

<sup>43</sup> Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, ed. Michael Schröter (Barcelona: Ediciones Península, 2002), 17-79.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 27.

de entender la universidad, el mundo académico y su papel en nuestra sociedad. Es decir, implica el ejercicio de una cierta política: la *política del distanciamiento*.

En concreto, esta tesis se acerca a la desaparición de formas de vida y los procesos por los cuales se han hecho inviables y han ido desvaneciéndose, de manera más o menos brusca o incluso, a veces, violenta. Los judíos hispano-marroquíes en Israel y en Argentina han elaborado una forma de verse a sí mismos en relación con el sistema de categorización social en que se han visto inmersos, y han tenido que enfrentarse a unas políticas determinadas para buscar su lugar dentro del sociograma de esos dos países. Si queremos dar cuenta de las vicisitudes por las que ha pasado este colectivo sin adoptar una posición al respecto, sin tomar posición, sin ejercer una *política del compromiso*, esto es, una actitud de implicación activa respecto a una sociedad y un futuro distintos y más justos, seguramente va a ser muy complicado establecer criterios de distinción, aproximarnos a las experiencias de desaparición, asimilación, exclusión, discriminación, y, también, a las respuestas organizadas en forma de regreso a la religión, folklorización del pasado, resistencia, protesta, cuestionamiento, o a las políticas de la dignificación que han surgido en ambas sociedades. La tarea, sin duda difícil, pasa por comprometerse tomando la distancia adecuada para preservar la vocación específicamente epistémica de nuestra tarea. Tanto como queremos que nuestro trabajo contribuya a la construcción de un mundo más justo, queremos también saber más sobre el modo en que opera la función identitaria, si es que esto es posible.

### **3. ¿QUIÉN NECESITA IDENTIDAD? PROBLEMAS Y ÁMBITOS EN LOS QUE LA IDENTIDAD SE HACE RELEVANTE**

La identidad como tema, ya sea entrecomillado (el modo en que la gente habla de la identidad, los usos del término identidad), sustantivado (qué cosa es la identidad) o *deconstruido* (no hay tal cosa como la identidad, sino prácticas y discursos que sostienen la categoría «identidad») se ha estudiado desde perspectivas y disciplinas muy distintas que van desde la Psicología a la Teoría Literaria, pasando por la Antropología, la Sociología, la Filosofía o la Ciencia Política, y todos los terrenos intermedios que se han ido creando entre las disciplinas. No pretendo llevar a cabo una revisión teórica completa de todas las



teorías acerca de la identidad<sup>45</sup>, sino más bien hacer una lectura crítica de las perspectivas teóricas que, de un modo u otro, han tenido un impacto en esta tesis y que han contribuido a construir su aproximación teórico-metodológica a los análisis, buscando las líneas de tensión que definen las relaciones entre ellas. Los autores y teorías que revisaré y comentaré serán usados de manera productiva en relación con los fines epistemológicos y éticos de esta tesis, es decir, tendrán un impacto directo en el modo en que he configurado los fenómenos que esta tesis se propone abordar.

La identidad como espacio de proyección, tema de debate y categoría, tiene que ver tanto con lo que creemos ser como con lo que representamos, con los límites que nos imponen los escenarios en que actuamos y los papeles y proyectos (históricos, políticos, religiosos, etc.) de los que participamos más o menos activamente. En este apartado me propongo explorar las relaciones entre algunos modelos teóricos sobre la identidad y las *apuestas* político-antropológicas a las que se orientan o con las que colaboran. Esta idea de apuesta será, como veremos de forma más detallada en el capítulo 3, crucial en el desarrollo de mi estrategia de análisis. Me propongo entender en relación con qué problemas y cuestiones se organizan los diferentes modelos teóricos sobre la identidad. Es decir, respecto a qué cuestiones, temas, problemas, se hace relevante la identidad. Estas reflexiones tendrán un valor crítico que después se conectará con la propuesta teórica y metodológica de la tesis.

La cuestión de la que parto en este apartado tiene que ver con la pregunta que se plantea Stuart Hall en su trabajo «Who needs identity?»<sup>46</sup>, esto es, ¿es necesaria la identidad? Se trata de una pregunta que cuestiona la viabilidad misma de un concepto como *identidad* en el panorama teórico de las ciencias sociales actuales, o, en general, en el seno de lo que podríamos llamar el modelo existencial postmoderno. Como bien señala Hall, la identidad es un concepto «bajo corrección», que se ha tratado de eliminar, pero sin el cual no se pueden pensar ciertas problemáticas<sup>47</sup>. La cuestión de la naturaleza de la

---

<sup>45</sup> Revisiones del estado del arte se pueden encontrar, además, en la producción de algunos miembros del grupo de investigadores entre los que esta tesis se ha ido elaborando. Ver, por ejemplo, Irina Rasskin Gutman, «Identidad y alteridad en la escuela multicultural: una etnografía crítica» (Tesis doctoral dirigida por Alberto Rosa Rivero, Universidad Autónoma de Madrid, 2012); Ignacio Brescó de Luna, «Dando forma al pasado. Una investigación sobre el posicionamiento identitario de los sujetos en la interpretación y (re)construcción narrativa de eventos históricos» (Tesis doctoral dirigida por Florentino Blanco y Luisa Martín-Rojo, Universidad Autónoma de Madrid, 2010).

<sup>46</sup> Stuart Hall, «Who Needs 'identity'?», en *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall y Paul Du Gay (London: Sage, 1996), 1-17.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 2

identidad (qué es, de qué está hecha, cómo opera), como he señalado más arriba, surge siempre en relación con distintos horizontes o proyectos identitarios concretos y, por tanto, con distintas *políticas de la identidad*. Esas *políticas* tienen que ver con las ideas acerca de lo que somos, de lo que deberíamos ser y los medios (discursos, investigaciones, políticas formales, etc.) que se ponen a disposición de esas ideas. El grado de formalización de las *políticas identitarias* sólo cambia el alcance de esas políticas, pero no el hecho de que funcionen como sistemas de organización y clasificación y, por tanto, que tengan una dimensión prescriptiva. En nuestra vida cotidiana nos enfrentamos a *políticas identitarias* más o menos formalizadas que nos imponen límites, nos afectan de distintas formas. Pero también sacamos adelante *políticas identitarias*, las ejercemos al hablar de una cierta manera, al hacernos eco de ciertos discursos, al tratar a los otros de una forma determinada, al decidir qué cosas podemos o no hacer, etc.

Stuart Hall dice que la crítica deconstructiva ha terminado por inhabilitar teóricamente conceptos esencialistas como «identidad», haciéndolos «inadecuados» para pensar en su forma no-reconstruida<sup>48</sup>. Sin embargo, no han sido superados por otras nociones, de tal manera que en realidad los seguimos utilizando, aunque sea «deconstructivamente», por así decirlo. Sustituimos, entonces, el concepto de identidad por el de *acto de identificación*, por ejemplo, como una forma de *des-sustancializarlo* y hacer ver que lo que categorizamos como identidad es el resultado de nuestra participación en prácticas y discursos que nos vinculan, nos distinguen y nos sitúan en relación con unos horizontes de sentido. Esa crítica anti-esencialista de las concepciones étnicas, raciales, religiosas, nacionales, etc., de la identidad cultural y las «políticas de la localización» (la crítica de los espacios político-institucionales desde los que se suministran formas de ser sujeto) ha articulado diversas celebraciones de una posmodernidad proyectada en un sujeto que se forma y *perfora* infinitamente<sup>49</sup> y sobre cuyas implicaciones volveré un poco más adelante. Conviene avanzar, en cualquier caso, nuestra tesis, aunque sea, todavía, en negativo, a saber: romper con una concepción totalizante o metafísica de la identidad no implica deshabilitarla o convertirla en una cuestión intratable.

Para pensar las teorías de la identidad contemporáneas a las que me voy a referir, voy a situarlas en el espacio acotado por dos ejes de coordenadas definidos por lo que podríamos considerar una ontología de la identidad y una política de la identidad que se

---

<sup>48</sup> Ibid., 1.

<sup>49</sup> Ibid.

justifican o alimentan mutuamente. Esa **ontología de la identidad** tiene que ver con la defensa de la naturaleza **construida**, consensuada, no-esencial de las identidades. El otro eje, el de la **política de la identidad**, defiende que la cuestión debe ser considerada a la luz de la **globalización**, como conjunto de procesos políticos, económicos y sociales ligados a las migraciones masivas, tanto forzadas como decididas más o menos libremente y que eventualmente habría llevado a lo que se suele denominar **interculturalidad**. Estos dos ejes serán explorados en los próximos apartados. Es decir, algunas de las teorías más populares apuntan a la idea de que el espacio legítimo para estudiar la identidad es este espacio delimitado por las ontologías antiesencialistas y las políticas de la globalización.

Además, para examinar la agenda antropológico-política de una teoría acerca de la función identitaria, habría que ver cómo se posiciona respecto a varias cuestiones que son cruciales para poner en pie una aproximación a la misma que aspire a una comprensión de sus distintos niveles de determinación. Por un lado, está el problema de la relación entre **agencialidad y normatividad/poder**, es decir, cómo entender la capacidad de actuar de los individuos en un escenario normativo, con marcos de legalidad y legitimidad específicos que limitan y a la vez posibilitan nuestras acciones. En estrecha relación con este problema, está la cuestión de la función identitaria y su relación con la **moralidad y la imputabilidad** o, dicho de otro modo, la dimensión ético-moral de la vida y su vínculo con la función identitaria. Asimismo, ésta parece desplegarse también a través de lo que se ha llamado **identidad narrativa** y su relación con las **gramáticas culturales**, es decir, a través de las operaciones de creación de sentido que sacamos adelante para dar cuenta de nuestra vida, basándonos o haciendo uso de ciertas *gramáticas* o formas de ordenación y significación compartidas. Por último, la agenda antropológico-política de una teoría sobre la función identitaria puede también ser examinada por su posicionamiento respecto a la cuestión de la **especificidad cultural** en el escenario de la globalización, es decir, respecto al problema de cómo explicar las mezclas, encuentros, mutaciones, colonizaciones y resignificaciones que acontecen cuando grupos humanos en principio alejados entre sí se encuentran en el contexto globalizador. Todas estas cuestiones son como espacios de problemas desde los que se invoca la cuestión de la identidad. Resulta muy difícil —y seguramente sea imposible— encontrar un modo de definir la identidad que integre todas las posibles especificaciones del término en cada uno de estos espacios. Sin embargo, no puedo renunciar a analizar estas cuestiones si me propongo comprender qué tipo de argumentos exigen el recurso a la identidad. Veámoslas un poco más detenidamente.

La cuestión de la identidad surge, en el contexto de la sociología de corte posmoderno y de las psicologías críticas inspiradas en la tradición foucaultiana, en relación con problemas como la agencialidad y la normatividad. Desde estas perspectivas, el tema de la identidad se hace relevante en el contexto de la relación entre los sujetos y las prácticas discursivas (saber experto, por ejemplo) y políticas (de exclusión, inclusión, hibridación, purificación, etc.) asociadas al desarrollo de la subjetividad. A esta relación la podríamos llamar, siguiendo a Stuart Hall, **identificación**<sup>50</sup>. Por decirlo quizá más claramente, estas perspectivas atienden al modo en que los sujetos se constituyen a partir de su participación —más o menos activa, más o menos consciente— en horizontes de sentido compartidos, configuraciones de la realidad, así como del modo en que son afectados por formas de organización política que establecen criterios de ordenación, clasificación, jerarquización, que podríamos resumir como *normatividad*.

Por su lado, Adorno ha llamado la atención sobre el hecho de que en el momento en que la *normatividad*, las normas morales de comportamiento, dejan de ser autoevidentes e incuestionables, se abre el espacio del cuestionamiento moral<sup>51</sup>. Es decir, cuando los sujetos toman conciencia de que la normatividad puede ser puesta en cuestión, se abre un espacio de reflexión sobre la naturaleza de la misma. Me parece que este análisis se hace particularmente crítico cuando la normatividad se revela ella misma como arbitraria o fruto del mero ejercicio del poder.

Además, Judith Butler señala la importancia de no perder de vista que la propia existencia de los sujetos y su posibilidad de ser reconocidos por los otros depende de la dimensión normativa que gobierna el escenario en que se da ese reconocimiento<sup>52</sup>. Asimismo, cuando los sujetos cuestionan un horizonte normativo bajo el que no pueden ser reconocidos, ese cuestionamiento pasa a formar parte de una lucha por el reconocimiento y por la creación de otras normatividades que generen condiciones mejores para el encuentro con el otro. Butler dice que, si bien los sujetos no pueden ser reducidos a la matriz de normas éticas y marcos de moralidad en que se despliega su vida, tampoco pueden ser entendidos al margen de esas condiciones de normatividad. La relativa *desposesión* en la que se encuentran los sujetos en relación con la normatividad —en tanto que ésta los excede e impone ciertas condiciones de actuación e interpretación—

---

<sup>50</sup> Ibid., 3.

<sup>51</sup> Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, ed. Thomas Schröder (Stanford: Stanford University Press, 2001), 16.

<sup>52</sup> Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (Nueva York: Fordham University Press, 2005), 23.

es en sí misma el terreno en que emerge la propia moralidad y la posibilidad de deliberación crítica en relación con la normatividad. La divergencia entre lo universal (el conjunto de normas) y lo particular (el modo en que los sujetos se apropian de ellas), dice Butler, define la experiencia de los sujetos, la experiencia que inaugura la moralidad<sup>53</sup>.

Como veremos en los capítulos dedicados a los análisis de las entrevistas que he hecho, la cuestión de la identidad, la pregunta por quiénes somos, se vincula también con aquello que representamos, con el modo en que somos descritos, definidos, apartados o incluidos por parte del sistema de normas y categorías que ordenan nuestra vida en sociedad y que nos definen de acuerdo con una serie de criterios. Ahora bien, cuando por alguna razón nos damos cuenta de que ese sistema es transformable, que las restricciones y límites que impone son de naturaleza **convencional** y que, por tanto, se puede cuestionar, tomamos también conciencia de otra cosa: a través de la creación o transformación de normatividades es posible salir de la exclusión, la marginación o la falta de reconocimiento.

A este respecto, Hayden White decía que la realidad que se presta a ser representada narrativamente es el conflicto entre el deseo y la ley<sup>54</sup>, es decir, que la narración surge de la conciencia del desajuste entre las leyes, las normas que nos regulan y prescriben, y nuestros deseos o expectativas, todo aquello que excede, desborda o desafía la norma. Ese espacio es, en definitiva, el del conflicto o el dilema, que puede conectar la cuestión de la normatividad con la de la moralidad.

Así pues, la identidad como tema también se puede hacer relevante por fuera de la cuestión de la capacidad del poder político-institucional para dirigir nuestra forma de actuar, de entendernos a nosotros mismos y a los otros. La cuestión de la identidad, decíamos, adquiere importancia también en la distinción entre agencialidad, responsabilidad, imputabilidad y culpabilidad. Estas separaciones se dan, como señaló Ricoeur, en el ámbito de la pregunta por el «quién» hizo algo<sup>55</sup>, que se relaciona en términos de imputabilidad con la cuestión de «qué debemos hacer»; esto es, con la **dimensión ético-moral** de la vida. La pregunta sobre quiénes somos, por qué hacemos lo que hacemos, qué valores están presentes en nuestra vida, cómo entendemos las relaciones con los otros o qué nos distingue de los demás son cuestiones que en última instancia nos

---

<sup>53</sup> Ibid., 8-9.

<sup>54</sup> Hayden White, *El Contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (Barcelona: Paidós, 1992), 28.

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, «Narrative Identity», *Philosophy Today* 35, no. 1 (1991): 75.

llevan a actos concretos de personas concretas respecto a los que es necesario tomar decisiones relativas a su agencialidad, su responsabilidad, su imputabilidad o su culpabilidad.

Cuando Primo Levi<sup>56</sup> nos pregunta *si esto es un hombre* nos está situando en el corazón de este problema, que no cabe ya psicologizar. Esto es, la cuestión no es si se siente o no un hombre, o qué tipo de hombre cree que es. Esa pregunta radical, que Levi plantea después de sobrevivir al horror de los campos de concentración, nos conduce al ámbito de la moral; del juicio moral en que esa pregunta puede ser contestada. Dicho de otro modo, la cuestión de la identidad también puede surgir ante situaciones en que hay programas concretos para hacer desaparecer la identidad de las personas, para que la respuesta «no soy nada» no sea una hipérbole de un adolescente aburrido o un dandi diletante, o una forma de hacer ver los límites de nuestras certezas, sino una expresión tan literal como puede ser, o cuya literalidad es deseada y promovida. Se podría pensar, por ejemplo, en la invisibilización de los cientos de miles de personas que están agolpados en las fronteras de Europa huyendo del horror mientras son tratados como cifras, como *nada*, y sus vidas convertidas ya en mero cuerpo deshumanizado, en un número más en las cuentas que echan los países europeos. Podemos pensar también en la voluntad de hacerle decir a alguien «no soy nada» y que sea literal, como decía Primo Levi. Cabe, entonces, pensar en una defensa de esa identidad —de la irreductibilidad del sujeto— como una forma de compensar el desastre moral, de mantener en vida lo que se pretendía haber destruido. Seguramente nadie ha visto más claramente el carácter convencional —*construido*, si se prefiere— de las identidades que aquellos que han sido perseguidos en el nombre de una identidad nacional, étnica, religiosa, o de cualquier otro tipo. Por lo demás, me parece que siempre que alguien nos impone una identidad hay que valorar, estimar, evaluar la fuerza efectiva (su capacidad para transformar, para dirigir) de esa afirmación.

El poder que le preocupaba a Foucault o a Butler se concita en actos concretos. Si alguien nos dice que somos indecentes o que somos inconsistentes esa afirmación tiene un impacto específico. Si alguien nos dice que somos incapaces, que hay algo en nuestra cabeza que no funciona bien, que estamos locos o que somos ineptos, esas afirmaciones se dan dentro de una relación concreta a través de la que podemos estar vehiculando creencias, ideas, asunciones acerca de quiénes somos a propósito de una forma de amar a alguien, por ejemplo, o también una función social como la relación de sumisión ante

---

<sup>56</sup> Primo Levi, *Si esto es un hombre* (Barcelona: El Aleph, 2007).

ciertas autoridades. Nuestra dependencia estructural de otros para reconocernos se muestra en el impacto de las afirmaciones identitarias, y hace visible la fuerza y la irreductibilidad de la función identitaria.

Otro de los ámbitos en los que la identidad se hace relevante tiene que ver con la relación entre interpretación y subjetivación que se expresaría en la **dimensión biográfica** de la vida. Esto tendría que ver con la objetivación de la vida a través, por ejemplo, de la narración de episodios autobiográficos, la reflexión acerca del significado de un cierto acontecimiento de la propia vida, el restablecimiento de las condiciones que pueden explicar el sentido de una forma de vivir. Las narrativas familiares serían un ejemplo, entre otros muchos, de esta dimensión de la función identitaria. Los relatos que se cuentan en las familias, que se recuerdan o invocan, crean imágenes de un pasado que es reelaborado con personas que no estuvieron ahí<sup>57</sup>. Se recrea un escenario, unos personajes que son nuestros familiares, unas acciones que nos llegan en forma de relatos y que se convierten en una especie de sostén de sentido y en una estructura afectiva, una forma de mirar el mundo, de interpretarlo y de lidiar con él. Como veremos más adelante, las palabras y expresiones en jaquetía<sup>58</sup> de las que hacen uso mis entrevistados cumplen la función de evocar una perspectiva, de traer a presencia un pasado que es siempre re-contado. No es casual que gran parte de las palabras de jaquetía que han sobrevivido se digan sonriendo. La jaquetía, como dice el escritor y actor Solly Levy, es el *idioma de la afectividad*<sup>59</sup>, pero también es el de la complicidad y del humor. Por eso tiende a aparecer como un guiño a otros marroquíes. Es una forma de hablar que hace que otros sonrían y hagan uso de ese código secreto que abre el espacio de la ternura y de un humor comunitario que es ya un eco de aquella forma de vida judía que hubo una vez en Marruecos. El humor reactiva códigos culturales y une a personas que nada tienen que ver entre sí. Muchas de aquellas palabras en jaquetía sobrevivieron al tiempo y al aprendizaje de otros idiomas. Aquellas palabras permanecieron junto a una forma de hablar que expresaba una forma de vivir. La jaquetía es uno de los últimos testigos de ese modo de vida que terminó cuando los judíos se fueron de Marruecos. Así, cuando uno le dice a otro que algo es una *jarabujina* y no «un lío» o «un desastre», o que se le subió la *jenmía* en vez de «enfadarse», o le dice a alguien «no sea tu falta» para expresar el deseo de que nada malo le impida que pueda estar presente, está no

---

<sup>57</sup> Ver Jerome Bruner, *Actos de significado. Más allá de la Revolución Cognitiva* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 96-98.

<sup>58</sup> Jaquetía: modalidad del idioma judeo-español hablada en el norte de Marruecos, Ceuta y Melilla.

<sup>59</sup> Solly Levy, «La vida en haketía. Para que no se pierda (libreto y cds)» (2012).

sólo describiendo algo, sino también invitando a participar de una cierta mirada. Los nuevos hogares de los judíos del Marruecos español se construyeron en parte sobre la base de esas palabras que todavía sobreviven y que siguen siendo los mimbres de un modo de contar que forma parte de una manera de entender las cosas y que está muy presente en las narrativas familiares.

En esta misma línea, Natalia Ginzburg<sup>60</sup> en *Léxico familiar* cuenta la historia de su familia a partir de las expresiones, palabras, giros y fósiles de anécdotas que se mantienen a través de la repetición de determinadas expresiones. Desarrolla su relato familiar a través de la manera de hablar de sus miembros: qué palabras utilizaba la madre, cómo gesticulaba cuando le tocaba ir a la cárcel a visitar a su marido o a alguno de sus hijos antifascistas en la negra Italia de Mussolini. Una idea fundamental de esa novela es que en la familia aprendemos una manera de contar, de narrar. Además, hay otra cuestión igualmente relevante: la tarea de rescate a la que se entrega Ginzburg. Ella logra que todo ese léxico familiar perdure, se preserve como si se tratase de un catálogo, pero un catálogo bueno: contado, explicado, puesta cada cosa en su lugar. *Léxico familiar* es, en definitiva, una manera de contar. Es una historia explicada con un determinado lenguaje para que así ese lenguaje no se pierda y, con él, se pueda repetir la peculiar forma de vivir la vida que había en esa casa. La hipótesis de Ginzburg parece ser que, si no se pierde la manera de hablar, de formular las cosas, entonces no se pierde la forma de vida, el punto de vista que hizo posible ese lenguaje. Esa manera de expresarse, con el tiempo, se representa o quizá incluso se convoca como quien convoca a un espíritu. Natalia Ginzburg logra una especie de milagro de la memoria: que nosotros aquí, con ella ya desaparecida, en otro país, podamos sonreír al conocer el modo en que su madre se alarmaba por las cosas más nimias o cómo su padre tronaba como forma más elemental de relacionarse con los otros. *Léxico familiar* es un ejemplo de *comprensión* de una forma de vida más allá de las palabras y de los actos. Lo que importa no es lo que se dice, sino cómo se dice, y ahí se expande el universo biográfico. La dimensión estética de los recuerdos de Ginzburg es una pieza fundamental para entrar en lo cotidiano de lo que cuenta y poder hacer nuestros sus recuerdos, siquiera convirtiéndolos en personajes, ficcionalizándolos, como por lo demás no puede ser de otro modo. Esto corresponde a lo que Leonor Arfuch<sup>61</sup> llamó el *espacio*

---

<sup>60</sup> Natalia Ginzburg, *Léxico familiar* (Barcelona: Lumen, 2007).

<sup>61</sup> Leonor Arfuch, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).



*biográfico* y de él se ocupan los enfoques narrativistas de Jerome Bruner<sup>62</sup>, Paul Ricoeur<sup>63</sup>, Theodore Sarbin<sup>64</sup> o Donald Polkinghorne<sup>65</sup>, entre otros y a las que me referiré en el próximo capítulo.

La actuación de los sujetos dentro de *gramáticas culturales* ha sido también el objeto de teorías inspiradas en la Gramática de los Motivos de Kenneth Burke<sup>66</sup>, dentro de la que la función identitaria aparece articulada dramáticamente, esto es, como *actos* dentro de *escenarios* concretos, a través de *medios* específicos, con unos *finés* llevados a cabo por agentes o *actores*. Por su lado, Goffman llamó la atención sobre la dimensión retórica de las formas de actuación/interpretación que sacamos adelante en esos escenarios, es decir, formas de presentación del sí mismo cuyo fin es generar una cierta impresión en los otros<sup>67</sup>. Un ejemplo claro de esto serían los buenos modales como forma de hacer presente en una situación una forma de vida, mostrando pulcritud, con movimientos adecuadamente medidos, marcando, por ejemplo, la relación distal con la comida, mediada por objetos para evitar mancharse, de tal forma que a través de esos recursos no sólo nos socializamos, sino que nos *hacemos sociales*, incorporamos formas de relación con el mundo que tienen un significado<sup>68</sup>.

El encuentro entre culturas, tradiciones, formas de vida, costumbres, orígenes étnico-culturales y su relación con el continuo que hay entre *hibridación* y *pureza*, entre *liquidez* y *solidez*, en términos de Bauman, es otra dimensión respecto a la que la función identitaria se hace relevante y es, además, una cuestión particularmente significativa para el tema de esta tesis. Tanto Israel como Argentina son países que han elaborado gran parte de los discursos en torno a la identidad nacional tomando como criterio la diversidad de orígenes culturales, étnicos y religiosos de sus ciudadanos. El conocido *melting pot* israelí era, ante todo, parte de un proyecto político e identitario que aspiraba a unir bajo una nueva

---

<sup>62</sup> Jerome Bruner, «The Narrative Construction of Reality», *Critical Inquiry* 18 (1991): 1-21; Jerome Bruner, «Life as Narrative», *Social Research* 71, no. 3 (2004): 691-710.

<sup>63</sup> Ricoeur, «Narrative Identity»; Paul. Ricoeur, *Tiempo y narración I* (Mexico, DF: Siglo veintiuno, 1995); Paul Ricoeur, *El sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo (Mexico, DF: Siglo XXI, 2003).

<sup>64</sup> Theodore R. Sarbin, «The Narrative as a Root Metaphor for Psychology», en *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, ed. Theodore R. Sarbin (Westport: Praeger, 1986), 3-21.

<sup>65</sup> Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany: State University of New York Press, 1988).

<sup>66</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (Berkeley: University of California Press, 1969).

<sup>67</sup> Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

<sup>68</sup> Esta cuestión fue estudiada y debatida en el contexto del Prácticum de investigación que Florentino Blanco organizó durante el curso 2008-2009 con Gabriel Ledo y conmigo como estudiantes. Varias de las ideas que se han desarrollado en este capítulo son resultado de muchas de las reflexiones y discusiones que tuvimos durante aquellos seminarios.

identidad nacional a todos los judíos de diferentes partes del mundo que fueron llegando tras la creación del Estado de Israel. Por su parte, en la segunda mitad del siglo XIX, Argentina implementó políticas de inmigración que fomentaban la llegada de personas de diferentes partes del mundo con el propósito de repoblar el país, dando lugar a una población muy plural y de orígenes diversos de la que surgieron todo tipo de mezclas. Se hace particularmente necesario, por tanto, en el contexto de esta tesis, encontrar una forma de comprender el proceso de creación, negociación, preservación, reinención de identidades étnico-religiosas por el que pasaron las personas a las que he entrevistado. Es decir, se hace necesario encontrar una forma de abordar, por un lado, la cuestión de las políticas identitarias y los proyectos antropológicos de los que participan las personas a las que he entrevistado y, por otro, encontrar una forma de teorizar esa cuestión de carácter más general.

El encuentro entre culturas o formas de vida en el escenario multicultural que parece proponer un mundo globalizado ha sido analizado desde posiciones como la de Peter Burke<sup>69</sup> en términos de hibridación, de mezcla de elementos distintos y a veces, en principio, incompatibles. La realidad socio-económico-política de la globalización se expresaría en la permanente hibridación y mezcla que contribuiría al proceso globalizador, a la vez que sería consecuencia de él<sup>70</sup>. En esta línea de pensamiento estarían teóricos como Néstor García-Canclini<sup>71</sup>, Sunil Bhattia<sup>72</sup> o Hubert J.M. Hermans<sup>73</sup>. El impulso de preservación, de restauración y de visibilización de la especificidad y su viabilidad en el escenario globalizado<sup>74</sup> ha sido analizado por autores como Bauman<sup>75</sup>, Jonathan Friedman<sup>76</sup> o John Hutnyk<sup>77</sup>, sobre algunas de cuyas contribuciones volveré más adelante.

---

<sup>69</sup> Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge: Polity Press, 2009).

<sup>70</sup> Ibid. 2

<sup>71</sup> Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. (Barcelona: Gedisa, 2004).

<sup>72</sup> Sunil Bhatia, «Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self», *Theory and Psychology* 12, no. 1 (2002): 55-77.

<sup>73</sup> H. J.M. Hermans, «The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning», *Culture & Psychology* 7, no. 3 (September 1, 2001): 243-81.

<sup>74</sup> Para una revisión crítica de los límites de la hibridación como forma de entender el encuentro entre formas de vida, ver Pnina Werbner y Tariq Modood, eds., *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London: Zed Books, 1997).

<sup>75</sup> Bauman, *Vida líquida*.

<sup>76</sup> Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*. (Londres: Sage, 1994).

<sup>77</sup> John Hutnyk, «Adorno at Womad: South Asian Crossovers and the Limits of Hybridity-Talk», *Postcolonial Studies* 1, no. 3 (1998): 401-26.

En este apartado he querido ubicar las cuestiones o problemas en relación con los cuales se hace relevante la identidad, en tanto función a través de la que se articulan las preguntas sobre quiénes somos, qué representamos, qué margen de control tenemos, si somos o no responsables, a dónde pertenecemos, si pertenecemos a algún lado, cuáles son nuestras lealtades y qué las justifica, etc. Cada una de esas cuestiones ha sido tematizada y teorizada por diferentes posturas teóricas que, como vengo insistiendo, no he pretendido agotar -tarea, por lo demás, prácticamente imposible-. Esas cuestiones o problemas en relación con los que la función identitaria se hace relevante tendrán un impacto en los análisis del material de mi tesis y en la propuesta teórica que presentaré en los capítulos 2 y 3.

En el próximo apartado me propongo analizar las condiciones que caracterizan la *modernidad líquida*—la posmodernidad— de la que habla Bauman, y en la que han surgido los debates acerca de la identidad que han informado esta tesis. El objetivo es entender el modo en que la posmodernidad se ha acercado a la cuestión de la identidad y, más específicamente, cuál es el lugar que las identidades ocupan dentro de sus proyectos antropológico-políticos. Trataré así de responder a la cuestión de si tiene sentido seguir trabajando con un concepto desgastado, y por momentos desacreditado, por buena parte de las ciencias sociales.

#### **4. LA MODERNIDAD LÍQUIDA: EL CARÁCTER PRECARIO DE LA IDENTIDAD**

El interés por los fenómenos identitarios en el contexto de la posmodernidad es coherente con el dismantelamiento de la identidad como categoría esencial que vendría a establecer lo que los sujetos son y deben ser, invisibilizando las condiciones socio-histórico-institucionales que hacen que esas vinculaciones e identificaciones sean posibles e incluso necesarias. Bauman dice que, en la modernidad, los debates orbitaban alrededor de la cuestión de cómo construir una identidad y mantenerla sólida y estable<sup>78</sup>. Esto es inseparable de la emergencia de los nacionalismos del siglo XIX, que necesitaban un discurso social, político y, como no puede ser de otra manera, psicológico que sostuviera e hiciera viable el modelo de sujeto de los distintos proyectos nacionalistas europeos<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Bauman, *Vida Líquida*, 21.

<sup>79</sup> El grupo que forman algunos investigadores de la Facultad de Psicología de la UNED y del Departamento de Psicología de la UAM han hecho importantes contribuciones al estudio de modelos de sujeto y modelos ciudadanos como parte de la creación de una identidad nacional. Ver, por ejemplo, Florentino Blanco Trejo

Bauman añade que el cambio que vino con la llamada posmodernidad es precisamente la necesidad contraria, la de evitar la *solidez* y mantener las opciones abiertas. Yo añadiría que el camino de la modernidad a la posmodernidad pasaría precisamente por la cancelación de la identidad como categoría de análisis y estudio válida. Con la posmodernidad se desvanece la intención de saber qué es o en qué consiste la identidad, y se convierte en un objeto meramente lingüístico, una palabra entrecomillada, de la que sólo cabe mostrar los usos, especialmente cuando están socavando la posibilidad de los individuos de confrontar la autoridad y configurar las prácticas a través de las que se gobiernan<sup>80</sup>. Este proceso es coherente con realidades socio-políticas como las migraciones masivas, los cambios de países de residencia por trabajo, la precarización de la vida, las políticas de recepción de inmigrantes y los discursos promotores de la cultura y la conexión global a través de Internet.

En relación con el creciente interés en la cuestión de la identidad en un contexto socio-histórico y académico que paradójicamente parece exigir su disolución, el antropólogo Jonathan Friedman ha establecido una distinción entre tres *usos* del concepto *cultura* definidos por su grado de formalización y sistematicidad, así como por su relación con las condiciones socio-políticas que los animan<sup>81</sup>. Recordarlos aquí puede resultar relevante para indicar la distancia que hay entre el colapso del discurso identitario en la academia y su auge a través de movimientos nacionalistas, étnicos y de otros muchos tipos que desafían la supuesta disolución de esa categoría. En primer lugar, Friedman distingue la cultura como resultado de la tarea de objetivación del analista (*Cultura I*). Es decir, la *cultura* como una categoría que contiene otras categorías que forman parte de un sistema

---

y Jorge Castro Tejerina, «La significación cultural de la psicología en la España restaurada», en *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*, ed. Xavier Agenjo Bullón, Rafael V. Orden Jiménez, y Antonio Jiménez García (Madrid: Fundación Larremendi, 2005), 293-308; Jorge Castro Tejerina y Florentino Blanco Trejo, «La trama regeneracionista: sobre el valor civilizatorio de la historia y otros cuentos», en *Enseñanza de la historia y la memoria colectiva*, ed. Mario Carretero, Alberto Rosa, y María Fernanda González (Buenos Aires: Paidós, 2006), 223-52; Jorge Castro Tejerina, «La psicología del pueblo español: el papel del discurso psico-sociológico en la construcción de la identidad española en torno a la Crisis del 98» (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2004); Belén Jiménez Alonso y Jorge Castro Tejerina, «Estética y degeneración en la construcción psico-sociológica de las naciones hispanoamericanas», *Revista de Historia de la Psicología* 23, no. 3-4 (2002): 431-49; Jorge Castro Tejerina, Enrique Lafuente Niño, y Belén Jiménez, «El sujeto psicológico de la escolástica en la construcción del estado-nación español (1875-1931): una aproximación desde los manuales de ética», *Revista de Historia de la Psicología* 29, no. 3-4 (2008): 41-48; Jorge Castro Tejerina, «Psicología y ciudadanía: el gobierno psicológico de la subjetividad en el mundo latino (1880-1930)», *Revista de Historia de la Psicología* 37, no. 1 (2016): 3-7..

<sup>80</sup> Nikolas Rose, «¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno», *Revista Argentina de Sociología* 5, no. 8 (2007): 146.

<sup>81</sup> Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, 87.

general de estudio y comprensión de los fenómenos sociales, y que incluyen conceptos como «repertorios de acción social», «símbolos identitarios», «valores», «comportamiento religioso», etc. En segundo lugar, la cultura como el conjunto de elementos usados por una población para su auto-identificación y distinción frente a otros, incluyendo las *ideas* acerca de su idioma, del valor y sentido de los vínculos consanguíneos, etc. (*Cultura II*). Por último, la cultura como la diversidad de formas de organización del conjunto de los procesos vitales, incluyendo la reproducción material del colectivo, y que se opone al sistema general en que se inserta —una sociedad organizada de una cierta manera—respecto al cual pretende lograr una independencia (*Cultura III*). Friedman afirma que las identidades culturales, desde los movimientos nacionalistas basados en una idea de etnia concreta, hasta lo que generalmente se llama «formas de vida», vienen prosperando en las sociedades post-industriales *a pesar del* sistema. Es decir, estas identidades culturales se desarrollan dentro de un sistema político-económico fragmentado, que aspira al cosmopolitismo y la homogeneización y en relación con el cual, sin embargo, se producen todo tipo de movimientos de afirmación identitaria<sup>82</sup>.

Stuart Hall se refiere a esta cuestión desde un punto de vista que es particularmente relevante para el tema de esta tesis: Hall distingue entre dos formas de pensar la identidad cultural que parten de lo que él entiende como el «carácter traumático de la experiencia colonial». La primera de estas formas es una identidad estable a lo largo del tiempo que ha de ser re-descubierta tras el golpe brutal del colonialismo y que se define por una experiencia histórica y unos códigos culturales específicos. Esta manera de entender la identidad, según Hall, habría tenido un papel importante en las luchas post-coloniales que buscaron rehabilitar un pasado que había sido distorsionado y destruido por el colonialismo<sup>83</sup>. La segunda manera de entender la identidad adoptaría una forma más distanciada y se ocuparía de comprender cómo las personas se posicionan en relación con las diferentes narrativas acerca del pasado, el modo en que han operado los regímenes de representación y las políticas de la identidad antes y después del colonialismo. Hall adopta esta última postura, si bien entiende la primera como parte de un movimiento de resistencia contra la destrucción del pasado y el poder de los diferentes regímenes de representación coloniales que re-interpretaron y re-significaron a la población local. Sobre estos movimientos de resistencia volveré en los capítulos de análisis.

---

<sup>82</sup> Ibid., 88-89

<sup>83</sup> Stuart Hall, «Cultural Identity and Diaspora», en *Identity, Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 222-37.

Para avanzar en mi argumento, ese cosmopolitismo y homogeneización son el contexto de la *modernidad líquida* a la que se refiere Bauman, una sociedad en la que los sujetos se mueven por el mapa del mundo cambiando de identidad y de atuendo con igual facilidad. Quiero recordar que mis entrevistados han sido personas que han cambiado de país, de cultura, de posición social, de hábitos y, en el caso de los marroquíes que fueron a Israel, incluso de idioma. Se trata de fenómenos que podrían entenderse dentro de las migraciones masivas, tan características de la modernidad. La reflexión crítica de Bauman a este respecto trata de ubicar estos fenómenos desde una perspectiva que he hecho mía y que ha motivado parte de mis argumentos e ideas.

Así pues, la *vida líquida* sería la característica de las sociedades modernas o, más bien, posmodernas: «la sociedad ‘moderna líquida’ es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutina determinadas.»<sup>84</sup>. Bauman usa el término *líquido* en un sentido crítico, entendiendo que la liquidez es una característica de la vida posmoderna en tanto que proyecto identitario, pero no de cualquier forma de vida. Vivir *líquidamente* implica vivir cambiando constantemente, como parece pedir el mercado, de identidad, de casa, de forma de vestir, de perro, de país, de filosofía, de religión, etc. La *liquidez* es una forma de conjugar la identidad que cobra sentido en un panorama de alienación, provisionalidad, exitismo y obsesión por uno mismo. Se trata de un fenómeno de liquidación de la identidad en el sentido de hacerla desaparecer en cuanto función a través de la cual tendemos a estabilizar nuestras formas de actuación, creencias, aspiraciones, etc. Estos fenómenos a los que se refiere Bauman se dan en un panorama moralmente desolador, poblado por personas que describe de este modo:

Tan ligeras, ágiles y volátiles como el mercado y las finanzas cada vez más globalizadas que las ayudaron a nacer y que sostienen su vida nómada. [...] Viven en una sociedad de «valores volátiles, despreocupadas ante el futuro, egoístas y hedonistas». Para ellas la «novedad es una buena noticia, la precariedad es un valor, la inestabilidad es un imperativo, la hibridez es riqueza»<sup>85</sup>.

La *modernidad líquida* exige la paradójica tarea de que cada sujeto se convierta en un individuo y se entregue a la incesante búsqueda de sí mismo para así incorporarse a una sociedad hecha a base de sujetos que se buscan a sí mismos, sujetos que transitan de forma

---

<sup>84</sup> Bauman, *Vida líquida*, 9.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 12.

de vida en forma de vida. Sujetos, al fin y al cabo, intercambiables. Debemos ser individuos únicos para así pasar a ser intercambiables. La hipertrofia del espacio psicológico característica de esta modernidad en el extremo se expresa en la clausura del espacio de la conciencia, que es sustituido por el de los hábitos de consumo, las ambiciones profesionales, los conflictos de prioridades, los síntomas psicológicos, que se presentan como *espacio interior*:

El sujeto también se vuelve sobre sí mismo y enferma, preso de una especie de hipertrofia de su espacio interior, que es cada vez más interior, aunque nunca lo llegue a ser del todo. La hipertrofia no produce un aumento del volumen del espacio interior, sino de su densidad: los sucesivos repliegues del sujeto sobre sí mismo van diseñando un interior más denso, pero también más superficial. Lo que el sujeto hace al replegarse una y otra vez es aumentar su superficie, es decir, hacerse más superficial, multiplicar sus apariencias, sus caras, sus superficies, hasta casi olvidarlas o confundirlas<sup>86</sup>.

Estas son las condiciones en las que van a emerger las posturas acerca de la identidad a los que me voy a referir en los próximos apartados. En concreto, voy a partir de lo que hemos llamado una **ontología de la identidad** y una **política de la identidad** que funcionan como los ejes de coordenadas que definen un espacio en el que disponer algunos de los principales modelos teóricos contemporáneos sobre la identidad.

El eje **construcción**, como ontología de la identidad, y el eje **globalización-interculturalidad**, como política de la identidad, intersectan ante la presencia y toma de conciencia del otro, de la alteridad, de formas de vida ajenas a la nuestra. El encuentro con la alteridad nos haría ver lo convencional, consensuado, de nuestra forma de vida en tanto que pondría en tela de juicio —o al menos pondría de manifiesto— las categorías que utilizamos para saber quiénes somos. El encuentro con la alteridad que estaría favoreciendo el «nuevo» escenario intercultural pondría en crisis la certeza acerca de las categorías que utilizamos al enfrentarnos con formas de vida totalmente alejadas de las mismas y, sin embargo, igualmente viables en relación con sus propios fines. Esto provocaría en nosotros una toma de conciencia de los distintos estratos, en términos de solidez, que funcionan como condiciones para que seamos (y sepamos) quiénes somos. En ese contexto pareciera que el cuerpo es lo más *sólido*—más inalterable, menos mediatizado—. De ahí que la posmodernidad genere formas de poner en tela de juicio

---

<sup>86</sup> Florentino Blanco, «Preámbulo», en *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas (Vol. II)* (Madrid: AIBR, 2008), XV.

aquello que parece más sólido, trabajando con el cuerpo como ámbito en el que se simboliza lo que soy, de manera que quede claro que ni siquiera el cuerpo, lo que pareciera más innegablemente nuestro, aparece como *sólido* o fiable. Esta sería la apuesta de las identidades *cyborg*<sup>87</sup> y transgénero<sup>88</sup>, entre otras, que estarían probando y desafiando los límites de la función identitaria, provocando numerosas alteraciones físicas (en el caso de Paul-Beatriz Preciado, por ejemplo), o alterando las formas de atención, cuidado y trato del cuerpo (cortes de pelo, tipo de ropa, qué se deja visible y qué se oculta, etc.). Se entiende que se trata de fenómenos probatorios de los límites de la identidad, que prueban que también el cuerpo es mero límite y que nuestra forma de relacionarnos con él y usarlo depende de la estructura socio-institucional en que vivimos.

En general, el post-humanismo intenta sacar rendimiento filosófico a esta idea en el marco de una propuesta pretendidamente novedosa sobre las relaciones entre hombre y tecnología. En este contexto la identidad es la sucesión de marcas que distinguen entre sí a los sucesivos ensamblajes<sup>89</sup> socio-técnicos o *esferas*<sup>90</sup> que exigen las distintas tareas en las que nos embarcamos voluntaria o involuntariamente.

Las categorías propias de las teorías de la identidad como *construcción, estructura, posición, diálogo, narratividad, proceso*, etc., se elaboran —ya sea por afiliación, oposición o cuestionamiento— en el seno de argumentos sociales cuyo núcleo es la construcción como ontología de la identidad y la globalización-interculturalidad como política de la identidad. Es decir, estos dos ejes de coordenadas son a su vez núcleos temáticos respecto a los que los modelos teóricos se sitúan, y forman parte de un argumento social e institucional particular de las ciencias sociales. Tomás R. Fernández explica de manera mucho más precisa a qué me estoy refiriendo:

Colocados en el reino de la cultura, las verdades de una ciencia resultan ser verdades sociales en un sentido *absolutamente genérico* que lo iguala todo, es decir, que impide entenderlas como el *argumento específico* mediante el cual explicar la vida institucional de *cada* disciplina particular. Dejan de ser *verdades naturales* y pasan a ser *verdades sociales* en ese sentido genérico que, en realidad, las elimina como tales. Como si, para entrar en el reino de la cultura, una ciencia

---

<sup>87</sup> Ver, por ejemplo, Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», en *The Transgender Studies Reader*, ed. Susan Stryker y Stephen Whittle (New York and London: Routledge, 2006), 103-18.

<sup>88</sup> Ver, por ejemplo, Beatriz Preciado, *Testo yonqui* (Madrid: Espasa Calpe, 2008).

<sup>89</sup> Ver Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2005).

<sup>90</sup> Ver Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas* (Madrid: Siruela, 2003).



hubiese tenido que abandonar el reino de la naturaleza. Como si un laboratorio no fuera aquel lugar de la naturaleza en el que los hechos *se producen*. Estrictamente eso: se producen, es decir, *los producimos*, de modo que el problema de la verdad deja de ser una cuestión de *correspondencia* para pasar a serlo de *coherencia*. Pero no coherencia especulativo-formal, sino coherencia *productiva*. La coherencia teórica no es *el* lugar de la coherencia, sino tan sólo un momento o dimensión de ella. La teoría adquiere sentido por la producción coherente y no al revés.<sup>91</sup>

La naturaleza construida de las identidades y la globalización-interculturalidad son ya las dos *verdades sociales* respecto a las que se debate desde las ciencias sociales, las cuales, a su vez, han contribuido a la elaboración de esas verdades. Estos dos ejes de coordenadas, decía antes, suponen una ontología de la identidad y una política de la identidad cuyo punto en común es la afirmación de que aquello que somos y decimos que somos depende especialmente de las condiciones socio-históricas en que se despliegan nuestras vidas.

La **globalización** se fundamenta en la desterritorialización, de tal forma que muchas relaciones sociales (incluyendo negocios, producción, información, etc.) se llevan a cabo como si el mundo fuese un único lugar<sup>92</sup>, no un conjunto de lugares (países, por ejemplo, con demarcaciones geográficas explícitas) diferentes. Ese «ser un único lugar» se logra a través de redes transfronterizas y casi instantáneamente (pensemos, por ejemplo, en las redes sociales, la accesibilidad de la información por Internet, las comunicaciones telemáticas, etc.). La interculturalidad conformaría la esfera social marcada por el encuentro entre formas de vida distintas que se reconfiguran ante la presencia de «otros», situación que se ha visto incrementada como resultado de las migraciones masivas. La fragmentación del sí mismo, las múltiples y fluctuantes vinculaciones identitarias (en términos de nacionalidad, género, raza, sexualidad, etc.) corresponderían a la experiencia de inestabilidad, incertidumbre y desorden que caracteriza a la posmodernidad. Así, la **construcción** sería la ontología de la identidad que muchos han entendido como más adecuada para comprender las transformaciones sociopolíticas que vienen de la mano de la globalización. A continuación, me propongo explorar estos dos ejes de coordenadas que acotan el espacio teórico de las perspectivas que han informado esta tesis de un modo u otro.

---

<sup>91</sup> Tomás R. Fernández, «Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una historia de la ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el romanticismo de Darwin», *Estudios de Psicología* 26, no. 1 (2005): 74.

<sup>92</sup> Jaan A. Scholte, «The Globalization of World Politics», en *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, ed. J. Baylis, S. Smith y P. Owens (Oxford: Oxford University Press, 2001), 15.

## 5. LA CONSTRUCCIÓN COMO ONTOLOGÍA DE LA IDENTIDAD. EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y SU CONSTRUCCIÓN

La mayor parte de los estudios sobre identidad que han surgido en las últimas décadas en las ciencias sociales han tenido como objeto la crítica de una noción de identidad originaria, nuclear, esencial, que formaba parte del proyecto antropológico, digamos, que estaría detrás de los distintos proyectos políticos. Por ejemplo, los nacionalismos, en tanto que proyectos políticos, necesitan proyectar una noción de identidad —la españolidad, el espíritu alemán, por ejemplo— esencial y nuclear que los sujetos incorporen como algo natural, consustancial a ellos mismos en tanto que miembros de un país, una nación, un pueblo, etc. A los efectos de esta tesis, veremos, cuando presente las condiciones ideológicas, políticas y sociales en que se desarrolló el proyecto colonial español en Marruecos, qué políticas identitarias se pusieron en práctica para «reactivar» la lealtad a España de los judíos sefardíes. Veremos también algunos de los rasgos que caracterizaron el proceso de «absorción» de los judíos marroquíes en Israel, en el contexto de la creación de una identidad nacional israelí, así como las políticas de inmigración que afectaron a la inmigración judía en Argentina. Para ocuparme cabalmente de esos temas es pertinente reflexionar antes sobre la cuestión de la naturaleza no-esencial, no apriorística, de esas identidades, o de cualesquiera otras, para así poner las bases de lo que será mi análisis más adelante.

La crítica de las ciencias sociales a las nociones de identidad más esencialistas (y representadas muy claramente por los nacionalismos) puede aspirar a tener una función liberadora en tanto que vendría a mostrar la naturaleza no transcendental, arbitraria incluso, de las identidades (nacionales, religiosas, étnicas, etc.) y trata de mostrar qué proyectos políticos (legitimación de la creación de estados, políticas de inmigración, proyectos de expansión territorial, etc.) están detrás de los proyectos identitarios. De este modo, para cada proyecto político habría un proyecto identitario como parte más general del proyecto antropológico, una trama cultural y un reparto de roles sociales. Las ciencias sociales pasarían entonces a dar cuenta del carácter «construido», o incluso «inventado», es decir, no necesario, de las identidades. Esta idea de construcción, o invención, ha dado lugar a un auténtico género literario en las ciencias sociales contemporáneas<sup>98</sup>, que expresa

---

<sup>98</sup> A este respecto, merece la pena revisar Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)..

su vocación de desvelamiento en títulos como *La invención del color*<sup>94</sup> o *La construcción de los quarks*<sup>95</sup>.

La idea de la identidad como construcción forma parte de un proceso más general que podríamos llamar *desencantamiento epistemológico, desontologización, desvanecimiento* aparente de las metafísicas de la identidad. En otras palabras, forma parte de un proceso de toma de conciencia de la labor del sujeto en la construcción del mundo y el consiguiente interés por el modo en que conocemos y no tanto por la naturaleza misma de las cosas. Es decir, un proceso que se caracterizaría por una sustitución de la metafísica por la epistemología. Max Weber reflexionó sobre este proceso específico de la modernidad cuyo resultado habría sido la pérdida de significado, quizá incluso de sentido<sup>96</sup>, que Weber expresó, haciendo alusión a una frase de Schiller, como *desencantamiento del mundo*<sup>97</sup>.

Esta cuestión, para los intereses de esta tesis, se hace relevante a la hora de decidir qué valor le vamos a conceder al modo en que las personas hablan de sí mismas, a las historias que nos cuentan, al modo en que sacan adelante una determinada apuesta identitaria. Más en concreto, la confianza en lo que la gente dice sobre sí misma, siquiera como punto de partida, suele estar amenazada por la propensión de buena parte de las ciencias sociales contemporáneas a considerar que las personas (tal vez a excepción de los propios científicos sociales) son ciegas a los procesos de construcción de sus identidades. Esta propensión va de la mano de la tendencia a pensar que la conciencia de ser uno mismo o de pertenencia a un grupo son fenómenos de carácter ilusorio, precarios y llenos de agujeros por los que la identidad pierde su contenido. Desde esta perspectiva, podría haber investigadores que tenderían a creen que una persona, pongamos un saharauí, que vive bajo el supuesto de que existe una identidad nacional saharauí por la que merece la pena trabajar y vivir, está más lejos de la verdad respecto a la naturaleza de la identidad que

---

<sup>94</sup> Philip Ball, *La Invención del color* (Madrid: Turner, 2001).

<sup>95</sup> Andrew Pickering, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics* (Chicago and Edimburg: The University of Chicago Press and Edimburg University Press, 1984).

<sup>96</sup> Max Weber, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, trad. J. Abellán (Madrid: Alianza Editorial, 2006).

<sup>97</sup> Este «desencantamiento» era el producto del proceso de racionalización que había incluido la diferencia y autonomía de distintas esferas (religión, ciencia, artes, economía, política, sexualidad, vida intelectual, etc.), de tal forma que cada una tendría jurisdicciones distintas que competirían entre sí en lo relativo a sus capacidades de imposición, regulación, prescripción, etc. Sobre todo, el *desencantamiento del mundo* tiene que ver con la ruptura entre este mundo y el de más allá, con la idea de que tanto el mundo como la ética y la moral están basados en última instancia en una voluntad sobrenatural, divina, que es el sustrato último de la verdad.

el científico social capaz de identificar las voces, las arbitrariedades, las formas de poder (legítimo o no), que dan lugar a la precaria ilusión identitaria en la que aquel vive. Yo propongo que existen de hecho procesos identitarios no ilusorios, en los que el agente puede tomar conciencia tentativa, crítica y reflexivamente, de las condiciones en las que se produce la identificación y también de aquello que se le oculta o que no comprende. A través de afirmaciones identitarias, de la recursividad de nuestros pensamientos identitarios, podemos también fantasear, reclamar y pugnar por un lugar de pertenencia, una forma de vida que pueda ser a la vez propia y legítima, dentro de una lógica, una racionalidad y un sentido de más amplio alcance. A través del concepto de *apuesta identitaria*, que desarrollaré más adelante, he condensado esta alternativa a nuestras formas de conceptualización de la acción de los sujetos.

El «descubrimiento» de que el darse de las cosas, de la realidad, es «interpretación total de principio a fin»<sup>98</sup> está en la base de lo que Ricoeur llamaría «hermenéutica de la sospecha» —y, en realidad, de cualquier hermenéutica<sup>99</sup>— cuyo objetivo es desvelar lo que está oculto bajo el revestimiento de lo que se nos presenta como verdad-realidad (la lucha de clases de Marx, la voluntad de poder de Nietzsche o las pulsiones libidinales de Freud). Es importante ver las actitudes teóricas en torno a la cuestión de la identidad a la luz de este proceso más general de *desencantamiento del mundo* y *sospecha* respecto a nuestra capacidad de generar —*construir*, si se quiere— *apuestas identitarias* de las que pudiéramos ser conscientes y responsables. Como ya he anticipado, esta tesis se aproxima a fenómenos identitarios que son también *apuestas* por una manera de estar en el mundo, de arrojar una perspectiva sobre él, de vivir, de estar con otros, de resistirse a los más diversos embates. Habrá, entonces, que pensar desde qué condiciones se acercan las ciencias sociales a estos fenómenos, bajo qué presupuestos, de manera que mi posición vaya destilándose de los debates en torno a la identidad. Además, cabe pensar en el compromiso que han tenido las ciencias sociales y humanas en relación con la tarea de *desenmascaramiento*: en relación con qué fines se saca adelante esa tarea. Como dije anteriormente, las ciencias sociales están siempre, se hagan responsables de ello o no, en la tensión entre la vocación de verdad y la vocación de justicia y es esta tensión la que estoy explorando en estas páginas.

---

<sup>98</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), 20.

<sup>99</sup> Hans-Georg Gadamer, «Hermenéutica de la sospecha», *Cuaderno Gris* 2 (1997): 127–36..

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber dice que «el desencantamiento radical del mundo no dejaba en sí otra vía más que el ascetismo intramundano»<sup>100</sup>, una actitud caracterizada por la diligencia, la medida, el control del entusiasmo, que sería proyectada en el trabajo profesional. Este diagnóstico es, en mi opinión, igualmente aplicable al *ethos* de las ciencias sociales en relación con la *construcción* como metáfora fundante en la definición de la realidad. Trataré de explicar a qué me refiero a continuación.

La conciencia de la relación entre saber y poder es, en mi opinión, el paso siguiente de la conciencia de que no hay un orden trascendente. Podríamos pensar en dos *extremos* en relación a la verdad: la verdad como concepto al servicio del poder, como constructo que debemos desenmascarar, «sospechar» de él, por utilizar la expresión de Ricoeur, y, por otro lado, la verdad absoluta, inalcanzable en su totalidad, la verdad que es Dios y en la que sólo cabe «confiar» —previa al «desencantamiento del mundo»—; la verdad hecha de palabras, de formulaciones retóricas y la verdad indecible. Nuestra posición en relación con esta cuestión va a influir el modo en que vamos a acercarnos a lo que las personas nos cuentan, al modo en que se entienden a sí mismas y el mundo en que viven. Por lo tanto, permítaseme hacer un breve excursus para ilustrar esto con un ejemplo que hará más claro lo que quiero decir.

Juan Mayorga escribe en *La lengua en pedazos*—título que tomó de una hermosa frase de Teresa de Ávila— un diálogo entre Santa Teresa de Jesús y el inquisidor, elaborado a partir del *Libro de la vida*. Aquella discusión reproducía la naturaleza tumultuosa y torturada de Teresa de Ávila, sus profundos conflictos con el poder y la verdad. Juan Mayorga pone en boca del inquisidor una frase de Wittgenstein que después elaborará con ideas de la conocidísima mística que se convertiría además en Doctora de la Iglesia. Dos personajes tan distintos al servicio de una idea:

Inquisidor- De lo que no se puede hablar, más vale callar. Las palabras ni siquiera son sombra de aquellas cosas. Si la lengua dijera verdad sobre el cielo o el infierno, se rompería en pedazos. No podemos hablar de lo único que importa. No en esta lengua. Querriamos llegar al borde de esta lengua y saltar y hablar desde el otro lado. Pero al otro lado, para nosotros sólo hay silencio<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Weber, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, 188. Le agradezco al filólogo y germanista Santiago Sanjurjo su ayuda en la revisión de esta traducción.

<sup>101</sup> Juan Mayorga, «La lengua en pedazos», *CELCIT Dramática Latinoamericana* 403, 2013, s/p.

A través de las palabras del inquisidor, representante del poder, dirigidas a la santa, representante del valor de la verdad, el dramaturgo cita a Wittgenstein, preocupado por las condiciones formales que deben reunir los enunciados sobre la verdad, para dar cuenta del modo en que aquello que pudiera haber más allá de nuestras determinaciones, configuraciones, categorizaciones, es aquello que no se puede pronunciar, que no se puede decir, pues si pudiéramos «la lengua se nos haría pedazos»: se disolvería esa especie de encantamiento del que parece depender cualquier forma de conceptualizar, racionalizar y sistematizar la realidad, de hacerla comunicable e incluso vivible. Como si al pronunciarlas y, por tanto, tenerlas frente a nosotros, hicieran imposible nuestra vida tal como es o, quizá, la vida en absoluto. Como si al verlas hubiese que dejar de vivir porque la vida dependiera de su invisibilidad y quizá de nuestra pelea por verlas, por hacerlas visibles.

A los efectos de mi argumento, este fragmento me sirve para hacer ver que hay algo en común entre la mística y la mirada crítica-deconstructiva: la sospecha de la distancia entre el mundo, la realidad, y nuestras representaciones, ya sea esa sospecha por la vía de la cancelación de esa distancia (no hay tal cosa como una verdad más allá de nuestras representaciones) o por la vía de la sublimación de la distancia (sólo a través del sometimiento del cuerpo, de la renuncia a él, podremos alcanzar la verdad)<sup>102</sup>.

El *desencantamiento* del mundo, como parte del proceso de *desontologización* al que me he referido más arriba se proyecta, entre otras, sobre dos disposiciones académicas: la crítica deconstructiva y lo que podríamos entender como el *desencanto* o la falta de vinculación con proyectos ético-políticos. Veamos esto más detenidamente.

### 5.1. Usos y abusos de la crítica. La suspensión del juicio o el desencanto

La crítica presta atención a los métodos a través de los que constituimos la verdad, las formas de mediación con las que organizamos y construimos el conocimiento. La crítica puede tomar varias formas y procedimientos. Por ejemplo, la crítica genealógica

---

<sup>102</sup> La verdad mística exige una actitud ascética que parte de la idea de que, en tanto que humanos -con los vicios y engaños de nuestros sentidos- no tenemos la capacidad de revelar nada verdadero. Los estados de éxtasis místico son la máxima expresión del imperativo de la renuncia a los sentidos, al cuerpo, a todo lo que nos hace humanos y, por tanto, nos separa del elemento divino que habita en nosotros (el alma) y que es el único capaz de alcanzar la verdad cuando es liberado de las restricciones del cuerpo a través de ciertas prácticas orientadas a ese fin. La actitud místico-ascética fue caracterizada por Erwin Rohde y Nietzsche como *negación de la vida*, en tanto que, en el límite, sería la muerte y no la vida la condición más adecuada para acceder a una verdad que está fuera del alcance de los hombres. La verdad crítica, por su lado, es ya una aporía, pues la verdad ha sido disuelta incluso como horizonte válido. En mis primeros trabajos me ocupé de esta cuestión, ver por ejemplo María Ángeles Cohen, «Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo», *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 69-83.

nietzscheana, que opera a través del desenmascaramiento de la verdad para hacer ver los valores que hay tras lo aparentemente verdadero y el carácter interesado de esos errores. Finalmente, la crítica genealógica aspira a una transvaloración que sea el principio de cambio de unos valores que ya no se pensarán como universales, sino específicos de formas de vida concretas, de cuyos principios seamos conscientes y responsables<sup>103</sup>. Además, otra de las vías que puede adoptar esta cuestión la encontramos en la crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración que J.E. Esteban Enguita explica en términos muy precisos y que merece la pena recuperar aquí para avanzar en la cuestión del vínculo entre posiciones teóricas y compromisos ético-políticos:

La crítica racional acaba volviéndose contra la razón misma, devorando su propia sustancia y declarando ilusorios y, por lo tanto, irracionales, los ideales que había producido. Desde ahora, su ámbito no es el sentido, sobre el que carece de autoridad legítima, sino tan sólo los hechos. Y su fin no es perseguir ilusiones carentes de justificación, sino tener éxito en el conocimiento y el dominio de la «realidad.»<sup>104</sup>

La relación entre filosofía y forma de vida, entre teoría y práctica, conocimiento y poder, ciencia y moral, es una cuestión que en última instancia nos remite a la pregunta más elemental, a saber, ¿cuáles son los  *fines*  que están detrás de nuestras formas de producción de verdad?, una pregunta nietzscheana que seguramente sea necesario tener presente pues, en cualquier caso, como vengo insistiendo, no hay forma de eludir. El fragmento de Esteban Enguita que acabo de citar nos orienta hacia el siguiente paso de mi argumento: algunas derivas de la posmodernidad, heredera de aquella crítica racional, se han instalado en el momento de  *desvelamiento*  sin haber avanzado hacia el momento de  *transvaloración* , último paso de la crítica genealógica. Dicho de otro modo, parece haber una renuncia, un rechazo incluso, a una apuesta específica respecto a una forma de vida que sí valdría la pena defender y en torno a la que sería legítimo construir un proyecto intelectual. De ahí la renuncia a la comprensión y generación de sentido y el viraje hacia los hechos al que se refiere Esteban Enguita.

El  *desencantamiento*  del que hablaba Weber parece conllevar también una suerte de desmoralización que se expresa en la actitud ligeramente displicente y distanciada de algunos científicos sociales herederos de las hermenéuticas de la sospecha, esa actitud que

---

<sup>103</sup> Ver Friederich Nietzsche,  *La genealogía de la moral*  (Madrid: Alianza Editorial, 2006).

<sup>104</sup> José Emilio Esteban Enguita, «En el principio fue el dominio: tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)»,  *Bajopalabra II*  (2007): 79.

Alain Finkielkraut llama «conformismo sarcástico»<sup>105</sup>. Ricoeur se plantea si no habremos llegado a un punto en que la hermenéutica de la sospecha se haya convertido en el camino obligado de la identidad personal. Añade, sin embargo, que la hermenéutica de la sospecha cobra fuerza sólo si puede oponerse a lo inauténtico, si funciona como una denuncia de la ocultación, del engaño<sup>106</sup>. Con esto se estaría refiriendo, en mi opinión, a una hermenéutica de la sospecha aplicada a las formas de construcción del sí mismo cuyo fin es la dominación o el sometimiento, como pudieran ser los discursos identitarios de aquellos nacionalismos que producen un modelo de sujeto cuyo fin es la exclusión de «los otros». Ricoeur afirma, frente a una idea de construcción como invención más o menos arbitraria, que el sí mismo se objetiva precisamente a través de la construcción<sup>107</sup>. Es decir, que construirse es convertirse en lo que uno es y ese «ser» de uno parte de la actividad interpretativa que es la base del conocimiento de sí, no en el sentido de interpretar algo que está ahí de suyo, sino que la interpretación sería parte del proceso de construcción del sí mismo a través de la que nos convertimos en lo que somos.

La idea de construcción que yo voy a manejar está inspirada en estas consideraciones de Ricoeur, en las que profundizaré más adelante. Para continuar con mi argumento diría que, si el *desencantamiento* es lo que caracteriza el paso a la modernidad, la posmodernidad se expresaría en el *desencanto*. Sea como fuere, como vengo sugiriendo, este recorrido —que pasa por la idea de construcción-invencción— eventualmente puede culminar en la renuncia al posicionamiento ético como condición de la actividad científica, salvo que se entienda que el cometido ético fundamental de las ciencias sociales estriba en desvelar las operaciones a través de las cuales se produjo, o se está produciendo cotidianamente, el encantamiento a través del cual el poder actúa más o menos sutilmente. El fin de esta maniobra sería liberar al sujeto de estas formas sutiles de encantamiento o alienación —de *falsa conciencia*, en términos marxistas— y hacerle más resistente a cualquier maniobra de construcción por desinteresada u honesta que parezca. Seguramente esto implique confiar demasiado en la capacidad de maniobra de las ciencias sociales, sometidas ellas mismas como están a formas aún más sutiles de encandilamiento y sugestión. Por lo demás, el principio de reflexividad mínimo exigible justificaría que nos preguntáramos cuál sería el encandilamiento, la «agenda», por usar un término de moda,

---

<sup>105</sup>Alain Badiou y Alain Finkielkraut, *Confrontation* (Cambridge: Polity Press, 2014), 19.

<sup>106</sup>Paul Ricoeur, «La identidad narrativa», en *Historia y narrativa*, trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo (Barcelona: Paidós, 1999), 229.

<sup>107</sup>Ibid., 228.



que estaría detrás de la tarea de mostrar lo arbitrario, innecesario y embaucador de las identidades; por volver a los términos que utilicé al principio, cómo se expresa la relación entre vocación de verdad y vocación de justicia en las teorías de carácter crítico-deconstructivo. Tomaré como ejemplo de la manera de operar que ha inspirado esta tesis la postura de Foucault y de Nietzsche respecto al vínculo entre nuestras estrategias de indagación y los fines que perseguimos.

Foucault dice que la Modernidad es más una actitud que un periodo de la historia; que ser moderno es, ante todo, adoptar un determinado *ethos*<sup>108</sup>. Foucault, como he señalado antes, dedicó gran parte de su trabajo al estudio crítico —esto es, su voluntad era *desvelar, hacer ver*— de las relaciones entre conocimiento, poder y ética. Estos tres elementos, el eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética, como los llamaba Foucault, tienen que ver con el modo en que entran en relación para configurar lo que sabemos, nuestro margen de libertad y nuestras relaciones con los otros. En particular, Foucault tendió a centrarse en el caso de las instituciones *expertas* en la naturaleza humana: la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas. Su estudio de la prisión como institución o de la sexualidad como el territorio institucionalizado por excelencia de lo humano, son ejemplos de la voluntad de *desocultamiento* y, también, de liberación que tenía Foucault. En su ensayo *Qué es Ilustración* Foucault nos recuerda que Kant entendía la Ilustración como la salida de la «autoimpuesta minoría de edad»<sup>109</sup>, por la cual los sujetos habrían aceptado la autoridad del libro, del director espiritual o del médico<sup>110</sup>, todos ellos «tutelándonos» gracias a nuestra actitud acrítica. Foucault se adscribe a la tradición histórico-política de Kant en particular en lo que se refiere a esa «ontología de nosotros mismos» que habrían practicado, desde Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, la Escuela de Frankfurt y el propio Foucault<sup>111</sup>. En ese ensayo Foucault hace el esfuerzo de decir, esta vez en positivo, cuál es la postura, la *actitud* en que consiste la crítica que se deriva del *ethos* de la modernidad:

La crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal; más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a

---

<sup>108</sup> Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», trad. Jorge Dávila, *Actual*, no. 28 (1994): 8.

<sup>109</sup> Ver Immanuel Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», en *¿Qué es Ilustración?*, trad. Agapito Maestre y Jose Romagosa (Madrid: Tecnos, 2009), 17-25.

<sup>110</sup> Foucault, *Ibid.*, 4.

<sup>111</sup> Antonio Campillo Meseguer, «Para una crítica de la Revolución: la filosofía política de Michel Foucault», en *Filosofía y revolución: estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, ed. Eduardo Bello (Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 1991), 244.

reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, tal crítica no es trascendental, y no tiene como su fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental– en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos<sup>112</sup>.

Este fragmento me parece particularmente relevante por el modo en que aclara el sentido que tiene un análisis de los discursos que nos constituyen al tratarlos como «acontecimientos históricos» y no como meros sistemas de creencias que uno pudiera dejar a un lado o no comprometerse en exceso con ellos a la hora de comprender cómo hemos llegado a ser lo que somos. Por otro lado, Foucault entiende que la genealogía es la finalidad de la crítica en tanto que permite hacer ver que podríamos no sólo haber sido algo diferente, sino que aún cabe la posibilidad de serlo. La aparente disolución del sujeto en las estructuras de poder que pareciera derivarse de la etapa arqueológica foucaultiana va quedando matizada en su etapa genealógica, como muestra este texto suyo, en que muestra abiertamente la dimensión ético-política de su propuesta histórico-filosófica. Además, para los intereses de esta tesis, estas dos ideas foucaultianas serán fundamentales: la necesidad de comprender los discursos que nos constituyen como acontecimientos históricos y la vocación de transformación y mejora de las condiciones en que se desenvuelve nuestra vida.

Por su lado, Nietzsche decía en su *Segunda Intempestiva* que la interpretación es la única disposición epistemológica posible, que sólo conocemos interpretando, y que hacer historia de los valores, de la moral, es dar cuenta de todas esas interpretaciones desde un punto de vista que busque decir algo, afirmar, refutar, hacer saltar por los aires o crear algo. En última instancia, Nietzsche plantea que el analista debe hacerse cargo de su compromiso:

Todo hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada

---

<sup>112</sup> Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», 14.

de pensadores meramente limitados a la observación pura de la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento del conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre sólo para el fin de la vida, y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo<sup>113</sup>.

La genealogía es el método de indagación adecuada para entender los significados que se han ido derivando de las interpretaciones que los sujetos han ido haciendo y es, por eso, el que he elegido para dar cuenta de las condiciones socio-históricas en las que se ha desarrollado la vida de mis entrevistados, como mostraré más adelante. La **interpretación** como forma básica sobre la que se sostiene la vida y no la **construcción** del conocimiento es el campo en que se mueve la genealogía. La propia idea del conocimiento objetivo es una interpretación del mundo, y una actitud epistemológica resultado de ella. La interpretación será el material sobre el que Nietzsche trabaje, desmontando toda la *ontologización* de eso que llamaba «historicismo», con sus métodos y su obsesión por los hechos brutos. La interpretación, así, nos muestra otra parte del juego: la capacidad de los hombres para decidir su naturaleza, para trascenderla, para ser cualquier cosa pensable, cuanto menos como horizonte al que merece la pena dirigirse.

Lo que propongo en relación con la construcción como ontología de la identidad es que las ciencias sociales tienen un compromiso no tanto con el desmantelamiento de la identidad como con la crítica y el desvelamiento de las políticas identitarias autoritarias, opacas o ilegibles, que hacen imposible tomar conciencia del proceso por el que se hacen viables. Veamos ahora el otro eje respecto al que se ubican las teorías de la identidad, que tiene que ver con la globalización y la interculturalidad como políticas de la identidad.

## **5.2. La globalización, la interculturalidad y las hibridaciones: políticas de la identidad y apuestas identitarias**

Los proyectos político-económicos de la globalización parecen imponer un escenario nuevo caracterizado por la comunicación por Internet, la *desterritorialización* de los procesos de producción simbólica, el mercado global, el cruce de culturas derivado de las migraciones masivas y la asimilación/integración/adaptación a formas de vida distintas de las de partida. La metáfora del *híbrido* es utilizada muy frecuentemente para describir sus resultados identitarios. La hibridación sería, por tanto, la dimensión antropológica de la globalización y la interculturalidad sería su horizonte identitario. Al igual que la

---

<sup>113</sup> Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 67.

construcción respondía a una ontología de la identidad, la hibridación derivada de la interculturalidad sería una política de la identidad que forma parte de los proyectos político-económicos de la globalización.

La razón por la que me detendré en esta cuestión es que el hibridismo es una de las perspectivas más utilizadas últimamente en los estudios culturales como forma de dar cuenta de la mutua influencia y transformación que son resultado de eso que es presentado como el «nuevo» escenario globalizado e intercultural. Además, como vengo haciendo hasta ahora, haré una lectura del proyecto o agenda político-antropológica de estas teorías para continuar avanzando hacia lo que será la propuesta teórica que haré en el próximo capítulo.

Hay una cierta ambigüedad ética en el creciente interés académico por los fenómenos culturales considerados híbridos: no acaba de quedar claro si se trata de un análisis distal de un fenómeno o de una defensa de la hibridación como prueba de la inconsistencia, conservadurismo o arbitrariedad de las identidades que aspiran a ser *sólidas*, por continuar con la metáfora de Bauman. Las posibles consecuencias de las formas de vida *desterritorializadas* en las que la posibilidad de elaboración de una identidad *sólida* se convierte en una ficción tienden a aparecer consignadas<sup>114</sup>, pero no necesariamente analizadas en su dimensión política. Para ver un ejemplo de esta manera de entender la mutua influencia e imbricación entre formas de vida, traigo un fragmento de un trabajo de Néstor García-Canclini:

Podría describir varias situaciones, dentro de la reunión, en las que estas experiencias compartidas aparecieron hibridándose. Por ejemplo, cuando un líder quiche explicó que «antes de tomar el agua tenemos que dar agua a nuestra madre tierra»: lo dijo mientras empujaba una botella de Squirt (también había Coca-Cola y agua mineral embotellada en las mesas) inclinándola para mostrar cómo había que hacerlo. Al costado, Felipe Quispe, el líder aymara, tenía una bolsa plástica con hojas de coca. La diversidad irrumpía en el repertorio de recursos materiales y simbólicos como diversidad tradicional-moderna, transhistórica, multicultural<sup>115</sup>.

La intelectualización de las realidades cotidianas y de los intereses materiales bajo el rótulo de *hibridación* cosifica, convierte casi en objeto de museo las situaciones

---

<sup>114</sup> Burke, *Cultural Hybridity*, 6-7.

<sup>115</sup> García-Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 50.

culturales<sup>116</sup>. En la descripción que acabamos de leer hay una retórica de la neutralidad según la cual lo neutral no es tanto la mirada sino el fenómeno<sup>117</sup>. La metáfora de la hibridación, procedente de la zoología, lleva consigo una re-significación tanto de nuestro papel como investigadores como del fenómeno mismo, ya mirado sólo como un ejemplar de hibridación. Esta forma de ver las cosas ha sido entendida por algunos como ejemplo del modo en que los constructos académicos son parte fundamental de un contexto más amplio de explotación, racismo y chovinismo cultural<sup>118</sup>. Sea o no éste un juicio justo o generalizable a todos los análisis en términos de hibridación cultural, lo que parece cierto es que la propia idea de hibridación como forma de entender el modo en que distintas formas de vida, paradigmas estéticos o prácticas religiosas se dan juntas o se impactan mutuamente no incluye o da cuenta de la perspectiva *emic*, es decir, no da cuenta de qué es lo que piensan, por ejemplo, aquellos quiches y aimaras acerca de la presencia de todos esos elementos *externos* a su forma de vida, cómo se lidia con eso, cuál es su reacción respecto a esa categorización. Dicho de otra forma, los grupos humanos a los que se entiende como ejemplares híbridos no parecen tener un estatus privilegiado en la interpretación que se hace de ellos.

La descripción de García-Canclini que hemos leído puede ser entendida, por tanto, como una neutralización política de situaciones que son incomprensibles cabalmente sin unas condiciones socio-políticas que den cuenta de ellas y que las especifican y que necesariamente incluyen la reacción ante esa situación descrita en términos de hibridación por parte de las personas que aparecen como híbridos. Si ponemos el foco en el modo en que una identidad se construye a través de, o en el contacto con, otras, entonces habría muchas maneras de componer identidades y la hibridación sería una forma posible más. Podríamos pensar en otras formas como la complementación, la parasitación, la aniquilación, la mezcla, la imposición, comensalismo de distintos tipos, etc. Además, el recurso a la hibridación, creolización y conceptos similares puede implicar una problemática noción de culturas previas, puras, pre-híbridas<sup>119</sup>. Esta cuestión tiende a

---

<sup>116</sup> Pnina Werbner, «Hybridity, Globalization and the Practice of Cultural Complexity: From Complex Culture to Cultural Complexity», en *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London: Zed Books, 1997).

<sup>117</sup> Ricoeur decía que no hay nunca un relato éticamente neutro. Ver Ricoeur, *El sí mismo como otro*, 109.

<sup>118</sup> Hutnyk, «Adorno at Womad», 422.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 411.

cerrarse bajo el argumento de que todas las culturas son híbridas<sup>120</sup> lo cual deja a un lado los movimientos, grupos e ideologías que defienden y afirman una cierta idea de continuidad cultural, especificidad cultural o étnica, movimientos políticos de minorías étnicas, etc., así como, por supuesto, movimientos supremacistas blancos, separatistas negros o fundamentalistas religiosos<sup>121</sup>.

En el caso de la reunión de quiches y aymaras, el uso de la metáfora de la «hibridación», caracterizada por la «diversidad» y lo «multicultural» produce una descripción botánica de una situación dramática. Cuando una situación de colonización cultural como la que se describe es interpretada en términos de hibridación, uno percibe lo que quizá sea la última vuelta de tuerca de una cierta mirada posmoderna de la que hablé anteriormente: la renuncia a una actitud consciente de la ineludible tensión entre la vocación de verdad y la vocación de justicia.

Para el caso de esta tesis, resultará muy importante posicionarme en relación con estas cuestiones puesto que, como he dicho anteriormente, mis entrevistados vienen de un mundo constituido por diferentes formas de vida y culturas y emigraron a lugares donde se encontraron también situaciones de diversidad étnica y cultural, respecto a las cuales se produjeron procesos de imbricación que deben ser comprendidos en diferentes niveles de determinación que espero explicar en su momento. La hibridación sería sólo una de las metáforas que pudieran describir esos procesos y, así, constituir tanto su teorización como nuestra práctica.

Sin embargo, las teorías del encuentro entre formas de vida en términos de hibridación pueden ser, también, una respuesta o un desafío al discurso de la pureza. Ambas son *políticas de la identidad* que apelan a realidades distintas. Así, la hibridación puede ser una categoría que cuestione el sistema de categorización convencional al mostrar que las fronteras son más porosas de lo que pudiera parecer. Por ejemplo, al hacer ver que no hay tal cosa como una «españolidad» pura, sino que se trata de una historia llena de mezclas de pueblos y culturas diversas que se encontraron durante siglos en un cierto territorio y que se influyeron mutuamente. Hablar de la hibridación cultural, por tanto, puede ser una forma de subvertir las oposiciones categóricas, como forma de hacer una

---

<sup>120</sup> Para una revisión más pormenorizada de los límites del hibridismo como categoría de análisis, merece la pena leer la compilación de trabajos recogidos en el ya citado Werbner y Modood, *Debating Cultural Hybridity*.

<sup>121</sup> Burke, *Cultural Hybridity*, 1.

meta-teoría del orden social<sup>122</sup> que aspire a que podamos reflexionar de forma más crítica acerca de las normas y categorías por las que nos guiamos y que pudieran parecer auto-evidentes.

Hay formas, además, de ejercer la hibridez de forma consciente y programática, con una estética y una ética visibles y explícitas. Este es el caso, por ejemplo, de las formas de entendernos a nosotros mismos como fragmentados por los orígenes distintos de nuestros padres, el lugar en el que vivimos y los idiomas en que nos comunicamos, así como el modo en que vestimos y nuestros gustos musicales. Esas retóricas enfatizan a menudo la supuesta gran distancia original entre todos esos elementos y la resultante de su mezcla en nosotros.

Lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de la música de fusión, en la que hay un proyecto explícito de generar un encuentro entre tendencias, tradiciones, formas musicales totalmente alejadas entre sí, de manera que el híbrido, la mezcla, es resultado de una *apuesta* estética consciente. Por poner un ejemplo, el músico cubano Pavel Urquiza realizó en 2014 un documental llamado *La ruta de las almas* en el que trató de hacer ver la presencia de la tradición sefardí, española, indígena y africana, en la música de América Latina<sup>123</sup>, entre otros productos culturales. Obviamente, su intención no puede ser separada de un programa ético y político cuyo fin es cuestionar los esencialismos y separatismos mostrando que los puntos en común son más que las diferencias, que son los poderes políticos los que nos separan y la tarea del arte, en concreto de la música, sería hacer ver el engaño esencial que hay detrás de esas separaciones. A través de lo que Pnina Werbner<sup>124</sup> llama *hibridez intencional*, Pavel Urquiza muestra raíces comunes donde pareciera haber un abismo de separación.

Pero la hibridación también puede ser una figura creada por el conocimiento experto que, a su vez, tiene la tarea de *purificar* los híbridos. Aunque abundaré en esta cuestión más adelante, en el caso de los judíos de países árabes y musulmanes en Israel, como ha sido estudiado por distintos autores, el elemento árabe-musulmán debía ser *purificado*, dejado a un lado, si se aspiraba a una completa integración en la sociedad israelí<sup>125</sup>. Así

---

<sup>122</sup> Werbner, «Hybridity, Globalization and the Practice of Cultural Complexity», 1.

<sup>123</sup> Pavel Urquiza, *La ruta de las almas* (España: Cezanne Producciones, 2014).

<sup>124</sup> Werbner, «Hybridity, Globalization and the Practice of Cultural Complexity», 4.

<sup>125</sup> Ver, por ejemplo, Ella Shohat, «The Invention of the Mizrahim», *Journal of Palestine Studies* 29, no. 1 (1999): 5-20; Y. Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*

pues, tanto los *separatismos* como los *hibridismos* son regímenes fronterizos que *patrullan* lo que queda dentro y fuera de las fronteras<sup>126</sup>. La multiplicación de *híbridos* se hace desde el conocimiento experto que reconstituye y resignifica el sistema cultural de clasificación de tal forma que se pueda poner al servicio del escenario de la interculturalidad derivado del proceso de globalización.

Por mi parte, voy a tomar la hibridación como una apuesta identitaria, una *política identitaria* más entre las muchas posibles en el escenario contemporáneo. Es, además, una forma de categorización académica sumamente popular, que, sin embargo, no parece dejar espacio para una evaluación de los fenómenos que describe en términos de proceso. Peter Burke, en su *Cultural Hybridity*, hace una larguísima lista de fenómenos híbridos, que aparecen todos en un mismo nivel de descripción. Esta lista incluye sujetos híbridos como, por ejemplo, Edward Said<sup>127</sup>, palestino cristiano criado en Jerusalén y El Cairo que se terminó asentando en Estados Unidos. Burke también incluye como ejemplo de arquitectura híbrida mezquitas del siglo XV en India en las que aparecían motivos hindúes hechos por los artesanos<sup>128</sup>. Otro ejemplo citado por Burke son los textos híbridos como *Trilogía del Cairo*, de Naguib Mahfouz, que sería híbrido por la influencia que recibió de Tolstoy, Dostoyevsky, Melville, Conrad y Lawrence, entre otros<sup>129</sup>. Habría asimismo sistemas políticos híbridos como los de algunos países africanos, influidos por ideas occidentales que se mezclaron con tradiciones locales<sup>130</sup>. La influencia de la música senegalesa y nigeriana en la música de Gilberto Gil sería una forma de hibridación<sup>131</sup> e, incluso, árabes escribiendo en francés son tomados como ejemplo de híbridos culturales<sup>132</sup>.

Como constructo teórico, la hibridación, y dada su falta de atención al *proceso*, que exigiría el despliegue de la dimensión temporal, se ha expresado a través de visiones espacialistas de la identidad, en términos de elementos que se dan juntos, pero cuyo proceso de imbricación no es explicado. Se tiende, como en los ejemplos de Burke o de García-Canclini a los que me he referido, a la *descripción* en términos de hibridación, pero no hay una explicación del proceso por el cual diferentes elementos se han ido imbricando

---

(Stanford: Stanford University Press, 2006); Sami Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews* (Londres: Routledge, 2010).

<sup>126</sup> Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 14.

<sup>127</sup> Burke, *Cultural Hybridity*, 31.

<sup>128</sup> *Ibid*, 14.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 32.



entre sí. El banco de pruebas de estas teorías va desde la música de fusión hasta individuos con varias nacionalidades o lealtades diversas, por lo que pareciera que los momentos en que un grupo humano se ve a sí mismo como *puro*, fuesen momentos falsos o engañosos, momentos de enajenamiento o alienación. El hecho de que las políticas de la pureza, de la especificación, no sean explicables desde este marco parece indicar que toda política de la pureza o anti-híbrida es por definición desastrosa o alienante, o sencillamente ingenua. De ahí que Peter Burke se refiera a los opositores de esta forma de ver las cosas citando sólo a fundamentalistas religiosos o supremacistas blancos<sup>133</sup>.

La cuestión de fondo que estoy planteando tiene que ver con el hecho de que, por un lado, las personas y fenómenos de los que hablamos tienen una historia que les es propia que podemos llamar *proceso* y, por otro, que los sujetos significan el mundo y en esa significación se dan sentido a sí mismos. Estas dos cuestiones remiten en última instancia a una noción de identidad que sólo se puede articular teniendo en cuenta la dimensión temporal de la existencia<sup>134</sup>, tanto biográfica como histórica, y que, además, tenga presente las formas concretas de significación que sacan adelante los individuos. Esta será la postura que adoptaré en los análisis, como espero mostrar en su momento.

Las mezclas culturales y los cruces de fronteras también pueden normalizarse, convertirse en hábito, en el contexto de las tendencias globalizadoras, de tal forma que el híbrido pierde su capacidad crítica y pasa a ser una forma más de homogeneización. Es decir, cabe preguntarse también acerca de otros proyectos vehiculados por discursos, prácticas y sistemas de categorización que se organizan en torno a la definición de vínculos culturales o étnico-culturales, o también en torno a proyectos racistas, separatistas o xenófobos. Los «otros» siguen representando a menudo una amenaza, muy a pesar de las teorizaciones acerca de la naturaleza híbrida de todas las culturas y formas de vida. La cuestión, me parece, es cómo se pueden entender desde esta hipótesis las ambivalencias, los conflictos, las *apuestas identitarias* que se resisten a la hibridación: pensemos en activistas de minorías que quieren ser reconocidos como distintos y defienden su derecho a practicar una determinada religión o vivir de acuerdo con valores y principios que les son específicos.

---

<sup>133</sup> Ibid., 1.

<sup>134</sup> Ricoeur, *El sí mismo como otro*, 106-107.

El diálogo entre Alain Badiou y Alain Finkielkraut, recogido en un libro titulado *Confrontation*<sup>135</sup>, puede ser útil para entender las consecuencias ético-políticas de las posturas teóricas que vengo analizando en estas páginas, así como para centrarnos en las implicaciones de la interculturalidad como horizonte identitario. Quiero insistir en que el tema de la interculturalidad y las formas en que aparece tematizada es particularmente relevante en esta tesis, puesto que mis entrevistados provienen de un escenario de convivencia con diferentes grupos étnico-religiosos en el contexto del Protectorado español en Marruecos y emigraron a dos países, Israel y Argentina, en los que se encontraron con una diversidad de colectivos importante y respecto a los que tuvieron que ir especificándose, en condiciones que explicaré más adelante.

Badiou y Finkielkraut discuten, entre otros temas, sobre la noción de identidad nacional y la cuestión de la especificidad judía en relación con el proyecto universalista derivado del pensamiento ilustrado. Badiou saca adelante el argumento de que la noción misma de identidad nacional es un instrumento del totalitarismo destinado a distinguir entre, por ejemplo, «buenos» franceses y «malos» franceses<sup>136</sup>. La tarea del intelectual debe consistir en preguntarse qué políticas hay tras los fenómenos de la religión<sup>137</sup>, así como contribuir al avance de la disolución, siquiera parcial, de los estados, la cual sería el verdadero criterio de progreso<sup>138</sup>. El internacionalismo, según Badiou, es intrínseco a cualquier política de la emancipación<sup>139</sup> y tiene como modelo un sujeto no-estatalizado, *diaspórico* y transversal<sup>140</sup>. La política de la emancipación actúa bajo la máxima de que «el proletariado no tiene país»<sup>141</sup> y busca hacer caer las separaciones identitarias como forma de llegar a una coexistencia fructífera<sup>142</sup>. Se perseguiría crear una « semejanza », frente a las políticas de la « otredad » que insistirían en la especificidad identitaria y cuyo objetivo sería la obtención de garantías sobre sus derechos inalienables<sup>143</sup>. La tarea del intelectual, por tanto, sería la superación de la otredad para abrir paso a la expansión de la semejanza en que una vida en común tenga significado y sentido.

---

<sup>135</sup> Le agradezco a mi amigo Mattan Shachak (Universidad Hebrea de Jerusalén) que me recomendase leer este diálogo como forma de entender algunos de los valores puestos en juego en el debate sobre el lugar de la identidad en las ciencias sociales.

<sup>136</sup> Badiou y Finkielkraut, *Confrontation*, 3.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 56.

En resumen, la idea sería que la tradición heredera del proyecto emancipador ilustrado exige una universalidad que es incompatible con la adherencia a un aparato religioso<sup>144</sup> o cualquier otro sistema de lealtades que establezca una diferencia entre «nosotros» y «ellos» en virtud de un origen histórico común o unos códigos culturales igualmente comunes. Así, el judío «moderno», por continuar con el ejemplo de Badiou, sería aquel que ha roto con su tradición judía en su forma religiosa y que es sin embargo libre de continuar identificándose como judío, a pesar de que no acabe de quedar claro qué significa esto en términos prácticos, a qué tipo de identificación nos estaríamos refiriendo. Esta actitud es categorizada por Finkelkraut como «izquierdismo paulino»<sup>145</sup>, según el cual habría que entregarse al mensaje universal de la fraternidad —igualdad de todos los hombres en una gran familia— que implica la Nueva Alianza, es decir, el dogma de la universalidad. De este modo se estaría produciendo un trasvase desde una teología marcada por su intransigencia hacia una filosofía en principio marcada por su ateísmo<sup>146</sup>. Lo que ambas tendrían en común es la imposición de un universalismo, ya sea por la vía paulina, por la cual todos quedaríamos igualados por la gracia de la Revelación, o sea por la semejanza de una única humanidad a la que es necesario llegar como consecuencia del proyecto internacionalista.

Finkelkraut advierte del peligro de que la doctrina del multiculturalismo acabe ella misma comportándose totalitariamente, es decir, acaparando todas las esferas de la vida al imponer una realidad única<sup>147</sup>. Para el espíritu internacionalista cualquier definición de la identidad nacional sería intolerable, puesto que la disolución de las naciones se plantea como el criterio de progreso y las identidades como la expresión de las fronteras que arbitrariamente separan a unos de otros y permiten, cuando se trata de identidades nacionales, la puesta en marcha de políticas persecutorias. El objetivo sería una desafiliación, plantea Finkelkraut, en virtud de la cual, para mantenerse fieles a la vocación universal, habría que renunciar a la idea de especificidad, librarnos de todo resto de sustancia y no ser sino el propio gesto de apertura<sup>148</sup>.

A la especificidad, al propio deseo de vincularse con la idea de una civilización —aun asumiendo su carácter no-sustancial, convencional, constituido históricamente— se le

---

<sup>144</sup> Ibid., 63.

<sup>145</sup> Ibid., 67.

<sup>146</sup> Ibid., 45-46.

<sup>147</sup> Ibid., 23.

<sup>148</sup> Ibid., 6.

opondría el banco de pruebas del «nuevo» escenario multicultural: las músicas del mundo, la civilización planetaria, la aldea global<sup>149</sup>. La crítica de Finkielkraut a esta actitud anti-identitaria que está a la base del internacionalismo de Badiou se condensa en un *ethos* que él llama «conformismo sarcástico»<sup>150</sup>. En mi opinión, ese *ethos* respondería a la idea de que el poder constituye las identidades, siendo por tanto la sospecha la base metodológica para aproximarse a los discursos identitarios y la muerte de dios el diagnóstico metafísico. Lo que habría de conformista en ese *ethos* es que no habría una propuesta política ajustada o conectada con los problemas que de hecho se están dando en la sociedad. Pensemos, por ejemplo, en la distancia entre el colapso de la identidad como categoría académica y el auge de los discursos identitarios en la sociedad (nacionalismos, radicalismos de todo signo y religión, por ejemplo). Lo que tendría de sarcástico ese *ethos* sería la displicencia y el desdén respecto a la obligación misma de pensar, como académicos, en un proyecto en positivo.

La discusión entre Badiou y Finkielkraut ilustra la tensión entre el universalismo, o la vocación de dismantelar las especificidades identitarias, en particular las religiosas, o justificar su disolución, y la vocación contraria, la de la **apuesta** identitaria que pasa por diversas formas de vinculación, en uno u otro sentido. Si entendemos la hibridación como una apuesta identitaria más y no como la forma privilegiada en que se da el encuentro entre formas de vida, culturas o tradiciones, cabría pensar entonces en otras apuestas, otras políticas identitarias que se proyectan sobre la relación que establecen las personas con sus lugares de origen, su pasado y su historia.

Me parece que la hibridación puede ser entendida como la dinámica que mejor expresa las metáforas espacialistas, dadas a la descripción en términos de *construcción*, *estructura*, *posición*, etc., pero, sobre todo, no interesadas en la función identitaria en términos de **proceso**. Un análisis del proceso por el cual varios elementos vienen a darse juntos en la vida de alguien exigiría un análisis atento a la dimensión temporal, narrativa, de la función identitaria. Es decir, las teorías de la hibridación tienden a operar por subsunción teórica (todos los fenómenos citados son entendidos de acuerdo a un mismo concepto, a pesar de la diversidad de los fenómenos mismos), de tal forma que pueden renunciar a la **trama**, a la explicación del proceso<sup>151</sup>. Por esta razón, la *consistencia*

---

<sup>149</sup> Ibid., 9.

<sup>150</sup> Ibid., 19.

<sup>151</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 148.

(resultado de la operación de *concordancia discordante*, en términos ricoeurianos, que da lugar a la trama de un relato) sería la dinámica que mejor expresarían las metáforas temporales, a las que me referiré en el próximo capítulo como *metáforas de la semilla*.

A propósito de la renuncia a la trama a la que me acabo de referir, conviene señalar el escaso peso de la memoria dentro de las teorías posmodernas de la identidad —dentro de las que entran, sin duda, las teorías de la hibridación. En ellas, los sujetos aparecen vinculados a un presente *líquido*, hibridándose, si acaso negociando sus ideas acerca de sí mismos bajo la lógica que impone el impenitente encadenamiento de mediaciones que proponen las estructuras objetivas de la cultura. Sin embargo, los temas que aborda esta tesis exigen la atención al papel de los recuerdos en la constitución de identidades, en varios sentidos: (1) la atención a los procesos por los que el pasado es institucionalizado para su preservación; (2) el análisis de los modos en que el pasado aparece representado en los relatos que compartimos con otros y (3) el estudio de las formas de reconstrucción del pasado al hilo de las hipótesis acerca de quiénes somos en el presente. La propia temática de esta tesis gira, en buena medida, en torno a la mutua influencia entre ser y recordar, tanto en un plano **cultural**, en cuanto a las instituciones que regulan las políticas de la identidad y la memoria, como en un plano **individual**, en lo que respecta a la síntesis entre el ser y el tiempo que hacemos a través del recuerdo, situándonos como personas con un pasado que tiene relación con el presente. La *consistencia*, la operación de creación de trama, es un medio de síntesis entre el tiempo y la identidad, de manera que permite reconstruir un pasado al hilo de una cierta noción de nosotros mismos y un determinado horizonte de futuro.

Cabría pensar, entonces, en *apuestas identitarias* alternativas al proyecto de la hibridación que no serían todas ellas subsumibles bajo un mismo paradigma. Por ahora, me voy a reservar su explicación, en la que entraré en el capítulo 3. Sin embargo, sí querría dejarlas enunciadas para cerrar este capítulo y mostrar en qué dirección van a ir los análisis como consecuencia de las consideraciones que he hecho aquí y las que haré en los siguientes capítulos. Me referiré a las *apuestas de filiación, afiliación, afiliación irónica y desafiliación* como cuatro *tipos ideales* que resumen alianzas entre políticas de la identidad y políticas de la memoria presentes en diferentes formas de vincularse con el lugar de origen y con nociones como «pertenencia», «exilio», «retorno», etc. Los he llamado *tipos*

*ideales* para destacar, à la Weber, que se trata de un constructo conceptual cuyo sentido es capturar lo que es esencial acerca de un determinado fenómeno<sup>152</sup>.

Muy resumidamente, la *apuesta de filiación* implica una vinculación con un lugar que se percibe como natural o espontánea, no producto de ninguna reflexión o decisión previa y se institucionaliza, de entre muchas formas posibles, a través de la historia nacional o las celebraciones de rememoración, por ejemplo. La *apuesta de afiliación* implica una vinculación activa, de la que el sujeto es consciente y que establece por voluntad propia, ya sea por razones políticas, estéticas o de cualquier otro tipo. Un ejemplo claro de cómo se institucionaliza esta apuesta es la conversión a una religión o la adquisición de una nacionalidad. La apuesta de *afiliación escéptica* es una forma de vinculación con un lugar o una cultura que se basa en una distancia (teórica, política, etc.) que el sujeto adopta en relación con su propia vinculación, de tal forma que esa vinculación es percibida en sus condiciones de posibilidad, sin ser naturalizada, haciendo explícitas sus implicaciones. Por ejemplo, esta vinculación se institucionaliza a través de la historia crítica y las *contrahistorias*. La *apuesta de desafiliación* es aquella por la que se cancelan los vínculos con la propia idea de identidad, memoria colectiva, nación, o cualquier otro concepto que nos vincule con otro grupo y con un territorio y una historia compartida. Esta apuesta se institucionaliza de forma clara en las apostasías.

Para cerrar este capítulo querría recordar el sentido que ha tenido y cuál es el próximo paso que voy a dar en mi argumento. Algunos de los principales debates contemporáneos sobre la función identitaria se han dado, como vengo afirmando, en un territorio que podríamos acotar de acuerdo a dos ejes de coordenadas: el eje *construcción* y el eje *globalización-interculturalidad*, que se corresponderían con una ontología de la identidad y con una política de la identidad respectivamente. He intentado mostrar los problemas antropológicos, políticos y éticos en los que las teorías sobre la identidad a las que me voy a referir cobran sentido. Además, he tratado de anticipar algunas posibles salidas de esos problemas.

En el próximo capítulo voy a analizar la proyección de estas cuestiones sobre el ámbito de la psicología a través de las metáforas que están en la base de las formas de problematización de la función identitaria que he comentado. El objetivo será continuar en la dirección de una meta-teoría de la identidad, esta vez a partir de conceptos específicos

---

<sup>152</sup> Para mayor explicación, ver Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 119.

que se manejan desde las teorías que he analizado en su dimensión ético-política. A continuación, y como consecuencia de lo anterior, propondré un modelo de estudio de la función identitaria que nace con la vocación —sea o no completamente realizable— de renunciar a la primacía de la mirada del analista, incluyendo también el modo en que las personas a las que he entrevistado hacen referencia a su identidad y la manera en que la organizan.

## CAPÍTULO 2

### EL MAPA Y LA SEMILLA. METÁFORAS DE LA IDENTIDAD

*Se enfurecía por el «vacío de la vida de las mujeres», como decía ella, y al instante se echaba a reír con un placer que todavía resuena en mis oídos al analizar cualquier acontecimiento enrevesado que tenía lugar en el callejón. Pasiva por las mañanas, rebelde por las tardes, se hacía y se deshacía a diario. Se alimentaba con ansia de la única sustancia de la que disponía, le cogía apego a su propio brío y acababa sintiéndose como una traidora ¿Cómo no entregarse con devoción a una vida de contrastes tan extremos? ¿Y cómo podía evitar yo no sentir devoción por dicha entrega?*

Vivian Gornick<sup>153</sup>

#### 1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo contiene la primera parte de la propuesta teórica que se deriva de las consideraciones hechas en el capítulo anterior. En él se organizan las teorías que voy a manejar de acuerdo a dos tipos de metáforas: las espaciales y las temporales, que he llamado respectivamente *metáforas del mapa* y *metáforas del árbol o la semilla*. La idea es mostrar así, más claramente, qué dimensiones de la acción humana pone de relieve cada una de esas teorías y en qué sentido las voy a utilizar en mis análisis.

Seguramente la tarea de decir quiénes somos, de definir lo humano, sea tan compleja e inabarcable como la tarea de ser eso que decimos que somos. La realidad de nuestras vidas es infinitamente más frágil y confusa que nuestras categorías y teorías sobre qué es la vida y cómo se debe vivir, cuestiones acerca de las que la psicología ha dedicado una enorme parte de su producción. Esa realidad se da irremediabilmente en el seno de ciertos horizontes normativos, juegos de verdad, formas de trazar límites. Las ciencias sociales tratan de poner orden y establecer criterios en un terreno necesariamente inestable, que es el terreno de la vida y nuestra forma de darle sentido. De ahí la carencia de un eje vertebrador en la Psicología que pueda organizar cabalmente todas las

---

<sup>153</sup> Vivian Gornick, *Apegos feroces*, trad. Daniel Ramos Sánchez (Madrid: Sexto Piso, 2017), 26-27.



perspectivas sobre lo humano; de ahí, en definitiva, el caos epistemológico al que Blanco se refiere para definir la estructura misma de la Psicología<sup>154</sup>.

Las ciencias sociales usan estrategias de reducción de la complejidad que a menudo hacen difícil estar atento a la legitimidad (no sólo ética, política o estética sino también epistémica) de los criterios que las personas usan para organizar su existencia. Por eso creo que se debe hacer el ejercicio de entender el modo en que una forma de vida organiza sus propias categorías y criterios, el modo en que se expresa y se hace viable<sup>155</sup>. Esta es una actitud especialmente importante cuando, como ocurre en el caso de las personas que han participado en este estudio, está en juego la identidad, es decir, la función por la que el individuo es capaz de reconocerse en todos sus niveles de determinación. De lo contrario, estaríamos asumiendo que lo que las personas dicen y hacen es secundario en relación con lo que nosotros, en tanto analistas y expertos, creemos que están diciendo y haciendo.

Sin embargo, la tarea de comprender a las personas en sus propios términos, en el contexto de esta tesis, exige una disposición diferente a aquella que adoptamos en nuestras relaciones con amigos, familiares o conocidos. Más en concreto, al contrario de lo que ocurre con nuestras interacciones cotidianas, esta tarea tiene una dimensión epistémica, es decir, además de comprender a las personas en sus propios términos, aspiramos a comprender cómo opera la función identitaria, cómo funcionan los procesos identitarios. En el fondo, nuestra disposición es epistémica porque no sólo permite comprender sino que, además, aspira a comprender cómo comprendemos. Esto exige elaborar un prejuicio teórico y una manera de ponerlo en funcionamiento, esto es, una metodología. Dedicaremos este capítulo a sacar adelante una manera de entender la función identitaria que sea sensible a los objetivos que nos planteamos en esta tesis. Dado que nuestra propuesta teórica sobre la identidad se arma sobre una metáfora (el *aleph*) que pretende integrar las teorías de la identidad construidas sobre dos metáforas previas (la semilla y el mapa), mostraremos, en primer lugar, el alcance del lenguaje no literal en la constitución del dominio de lo psicológico.

En segundo lugar, revisaremos las teorías contemporáneas de la identidad a partir de las dos metáforas que, en nuestra opinión, articulan este dominio: el *mapa* y la *semilla*, es decir, la idea de la identidad como espacio, o territorio, y la idea de la identidad como

---

<sup>154</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 31.

<sup>155</sup> Jerome Bruner, *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 53.

relato, como articulación narrativa del tiempo. Esta peculiar revisión crítica nos permitirá cosechar algunos de los conceptos cruciales para el desarrollo de nuestra propia perspectiva en el capítulo 3, entre los cuales cabe ir anticipando la adaptación al territorio de la identidad de la noción foucaultiana de *formación discursiva*, de la *gramática de los motivos* de Burke o de las ideas sobre la dimensión argumentativa de la identidad de Álvaro Pazos.

## **2. METÁFORAS DE LO INVISIBLE. EL LENGUAJE NO LITERAL EN PSICOLOGÍA**

Podríamos entender la historia de la psicología como la crónica de los intentos por acotar «lo psicológico» (el alma, la mente, la conciencia, la interioridad, la subjetividad...) por reducción a alguna de las dimensiones del fenómeno humano (la biología, el lenguaje, la cultura, las relaciones económicas, la sociedad...), intentos que, a veces, para poder establecer un plan o un proyecto de colonización de la experiencia humana, exigen recurrir a metáforas o metonimias. Cada configuración teórica establece así lo que debiera ser el objeto de la psicología, y deja fuera, o desplaza a un segundo plano dentro de su proyecto, problemas que son a su vez reconfigurados por otras teorías que, una vez más, acotan el terreno de las investigaciones en psicología y asumen como propios unos problemas y no otros, o lo hacen según un cierto orden de prioridades. Digamos, entonces, que las distintas psicologías se caracterizan por una determinada consideración acerca de la condición humana y sus proyectos, que sólo se puede hacer viable a través de usos figurados del lenguaje. Si pensamos, por lo que toca a nuestros intereses en este trabajo, en las investigaciones acerca de eso que se ha dado en llamar «identidad» -que preferimos llamar función identitaria-, deberíamos entender que cada una de ellas es consecuente con una forma de vida y con una forma de hablar sobre uno mismo, de referirse a lo que se ha constituido como identidad. Esto tiene que ver con el modo en que los sujetos se ven a sí mismos como parte de otra cosa, cómo se especifican en relación con otros, cómo establecen una cierta permanencia del sí mismo a lo largo del tiempo, qué criterios utilizan y qué acciones sacan adelante para ser reconocibles dentro de un cierto horizonte de legitimidad, una forma de vida. Cada una de estas teorías responde a un juego de la

identidad, a una cierta política de *actos de identificación*<sup>156</sup>, a una forma de experiencia del sí, y exige el uso de ciertas metáforas generales que permiten articular entre sí todas esas operaciones.

De este modo, las teorías acerca de la función identitaria son también formas de producción de discurso acerca de la identidad. Por esta razón, trataré de poner en relación distintas teorías de la identidad con las fenomenologías que describen, los tipos de experiencia a los que se refieren y los juegos y *políticas de la identidad* que articulan. No asumiré, por tanto, *a priori*, que exista algo así como «una» naturaleza de la identidad (dialógica, narrativa, híbrida, líquida o sólida...). De este modo, cada teoría de la identidad concede prioridad analítica a una dimensión específica de la función identitaria o un conjunto determinado de fenómenos identitarios, en virtud de su propia agenda política.

Como señalaba en el párrafo anterior, la identidad como función puede adoptar la forma de todos esos modelos o metáforas, por lo que no puede existir un único enfoque sobre la identidad sino distintas formas de proyectar nociones sobre lo humano, lo social y lo político en nuestros análisis. El teórico debe ser consciente de su propia política identitaria para no imponérsela al individuo o al colectivo cuyos procesos identitarios pretende comprender o al menos para tomar conciencia de sus posibles consecuencias. Nos importan más las políticas identitarias, que aquí llevaremos más bien a la idea de *apuestas identitarias*, que la naturaleza misma de la identidad. Nos importa más la ética que la metafísica.

En este sentido, Gergen decía que la psicología social es historia, en la medida en que las teorías del comportamiento social son, o surgen al hilo de, reflexiones acerca de la historia contemporánea<sup>157</sup>. De este modo, por poner un ejemplo evidente, las investigaciones sobre la personalidad autoritaria que se empezaron a hacer en los años cincuenta estarían relacionadas con la necesidad de entender, desde la psicología institucional, el origen, o la causa, de los fascismos y, acaso, prevenirlos. Si Gergen está en lo cierto, los científicos sociales deberíamos tenerlo en cuenta a la hora de sopesar el verdadero alcance teórico y las consecuencias (epistemológicas, éticas, políticas...) de nuestras propuestas conceptuales. Esta cuestión se puede resumir en la anécdota que cuenta Bruner en *Actos de Significado* acerca

---

<sup>156</sup> Alberto Rosa y Florentino Blanco, «Actuations of Identification in the Games of Identity», en *Social Practice/Psychological Theorizing*, 2007.

<sup>157</sup> Kenneth Gergen, «Social Psychology as History», *Journal of Personality and Social Psychology* 26, no. 2 (1973): 309-20.

de la respuesta de Picasso cuando le contaron que Gertrude Stein había dicho que no se parecía al retrato que había hecho de ella. Según cuentan, Picasso contestó: «dile que espere; ya se parecerá»<sup>158</sup>.

En definitiva, y como vengo enfatizando, se hace necesario tener claros nuestros compromisos éticos y políticos como investigadores sociales y tener conciencia de la fuerza y el poder de las instituciones que proveen de modelos de sujeto a la sociedad, puesto que lo que está en juego es la tensión entre descripción y prescripción en un mundo en el que, a fin de cuentas, estamos todos implicados. El riesgo tiene que ver obviamente con el hecho de que los fenómenos identitarios empiecen a adoptar la forma de las teorías que, supuestamente, los explican. Por ejemplo, las teorías que proponen que la identidad es siempre, y por definición, un producto híbrido pueden acabar, por ejemplo, avalando o promoviendo de algún modo políticas de hibridación identitaria, que, a su vez, confirmarían la viabilidad de aquellas teorías. Picasso sabía que su «teoría» sobre la superioridad epistemológica y ética de las representaciones «metafísicas» del niño o del primitivo sobre las representaciones «ópticas» (mal llamadas realistas) de la pintura tradicional acabaría recogiendo su cosecha en términos de poder simbólico, y obligaría a que Stein se reconociese a sí misma, operación identitaria donde las haya, en su retrato cuasi-cubista.

Pensemos que los dispositivos teóricos y técnicos que se elaboran dentro de la *cultura psi* podrían ser definidos como dispositivos *gubernamentales* pensados, y «científicamente probados», justamente para el gobierno de las mentes, dispositivos de relación con los otros o con uno mismo que nos permiten hacernos más predecibles y, al tiempo, mejores en algún sentido de los muchos posibles<sup>159</sup>. Las teorías y discursos sobre la función identitaria que proponemos los académicos se convierten así también, en dispositivos para la auto-comprensión, el autocontrol y la auto-transformación individual o colectiva en relación con agendas de valores más o menos explícitas. Así que, como ya hemos insinuado y comentaremos en breve de manera más comprometida, una teoría de la identidad, por más racional, académica y neutral que quiera parecer (tal vez para resultar más fiable y, por tanto, persuasiva) aparece siempre vinculada a una agenda de valores, es decir, ejerce, o forma parte de, una cierta política.

Cada teoría psicológica, entonces, reconfigura el escenario, los actores, los propósitos, las formas de actuación y los conflictos. Así, las metáforas y metonimias que

---

<sup>158</sup> Bruner, *Actos de significado*, 48.

<sup>159</sup> Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 89. Ver también Blanco y Cohen, «Esclavos de la libertad», 14-15.

utilizamos los psicólogos nos convierten en ordenadores (computacionalismo), en pequeños científicos que construyen el mundo experimentando sobre él (constructivismo de Piaget), en puntos en un mapa (*Dialogical Self* de Hermans) o, incluso, en ratas (conductismo de Skinner). Cada una de estas grandes metáforas se convierte en un espejo deformante que le devuelve al sujeto la imagen que necesita de sí mismo. Blanco lo expresa en estos términos:

Las imágenes del hombre que construimos los psicólogos funcionan en cierto modo como espejos en los que conjuramos la angustia que nos provoca no saber quiénes somos [...], o, más bien, saber que podemos ser cualquier cosa: un bicho inmundado, pongamos una rata, una fría máquina de calcular, un asesino potencial de nuestro padre, un holograma o un campo magnético. La ambigüedad estructural del discurso psicológico nos lleva a algunos a la desazón y a la desconfianza<sup>160</sup>.

Los modelos teóricos de la psicología podrían organizarse, entre los muchos criterios posibles, de acuerdo con las metáforas que les subyacen, como antes apuntábamos. Ricoeur sugiere, por ejemplo, que los modelos teóricos funcionan como una suerte de ficción heurística que permite re-describir la realidad cambiando nuestro lenguaje acerca de un determinado tema<sup>161</sup>. Ese cambio de lenguaje sirve para suspender, o entrecomillar, tanto nuestra mirada ordinaria como el lenguaje que solemos utilizar para describirla. Así, el lenguaje científico -y también el poético- estaría apuntando a una realidad que es ya más real, al menos en el sentido de que se nos hace más «presente», que la propia realidad primera, oculta ya, o desplazada a un segundo plano donde se hace invisible<sup>162</sup>. Es decir, la referencia literal, la conciencia de que detrás de nuestro lenguaje hay un estado de cosas que está siendo referido, debe «desplomarse», caer, para que se pueda hacer esa re-descripción de la realidad que se logra a través de los modelos teóricos<sup>163</sup>. Las metáforas pueden funcionar como modelos de re-descripción de la realidad<sup>164</sup> al poner en relación dos dominios, en principio distintos, de tal forma que uno sirva como lente con la que ver el otro, permitiéndonos apreciar nuevas conexiones entre las cosas. Lo que pretendo en estas páginas es prestar atención a las metáforas que subyacen a algunos modelos teóricos en psicología usadas como estrategia para comprender las formas de tematización del

---

<sup>160</sup> Florentino Blanco, «La libertad computada: una reseña de las obras escogidas de Ángel Rivére», *Estudios de Psicología* 24, no. 3 (2003): 355.

<sup>161</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges Nicolau (Mexico, DF: Siglo XXI, 2006), 80.

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> Ibid., 81.

<sup>164</sup> Ibid., 79.

sujeto y el modo en que el sujeto aparece representado en lo que respecta a la cuestión de la función identitaria, y, a continuación, mostrar qué implicaciones va a tener esto en mis análisis.

El recurso a las metáforas se debe a que entiendo que no son sólo una forma del discurso, sino también una modalidad del pensamiento con funciones epistemológicas básicas que permiten constituir y organizar la teoría y la práctica científica en general, no sólo la psicológica<sup>165</sup>. Las metáforas forman parte, en definitiva, tanto de la vida cotidiana como del conocimiento científico y social, sosteniendo nuestros sistemas conceptuales<sup>166</sup>.

Algunas de las metáforas más populares en Psicología han sido, por citar algunos ejemplos evidentes, la metáfora del sistema cognitivo como un ordenador, que *procesa* información; la metáfora de la *construcción* del conocimiento típica de los constructivismos tanto piagetianos como vygotskianos; la metáfora hidráulica, entre otras muchas derivadas de la mitología, la fisiología y la historia, típicas del psicoanálisis; la «química mental» de Stuart Mill, que imitaba la química de Dalton<sup>167</sup>; la Teoría del Campo de los Psicólogos de la Gestalt, inspirada en el Electromagnetismo de Maxwell; el sistema teórico de conducta de Hull, con su pretensión de elaboración de un sistema formalizado de conducta, en los términos de Carnap<sup>168</sup>; la metáfora del estímulo y la respuesta, tomada de la fisiología, característica del conductismo de Watson; o la metáfora de la vida como relato, base de las posiciones narrativistas como la de Jerome Bruner, Donald Polkinghorne o Theodore R. Sarbin.

---

<sup>165</sup> David E. Leary, «Psyche's Muse: The Role of Metaphor in the History of Psychology», en *Metaphors in the History of Psychology*, ed. David E. Leary (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2.

<sup>166</sup> Para una ampliación de esta cuestión ver, George Lakoff and Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 2009). Además, la bibliografía sobre el papel de la metáfora en las ciencias naturales y sociales es muy abundante, si bien para un resumen del estado del arte se puede consultar el primer capítulo de Leary, *Metaphors in the History of Psychology*. Para profundizar en el papel de la metáfora en la creación de conocimiento en psicología, ver A.J. Soyland, *Psychology as Metaphor* (Londres: Sage, 1994). Entre los autores que explicitaron la naturaleza metafórica, analógica, de la ciencia en general y del conocimiento psicológico en particular<sup>166</sup> están, por ejemplo, Freud y William James. Freud decía que en psicología «podemos describir las cosas con ayuda de analogías. No hay nada peculiar en esto, pues es el caso también en cualquier otro ámbito. Pero tenemos que seguir cambiando permanentemente esas analogías, puesto que ninguna de ellas dura lo suficiente». James por su lado decía respecto a la ciencia que «no es nada sino el hallazgo de una analogía». Ver Leary, «Psyche's muse», 18.

<sup>167</sup> Muchas de estas ideas se las debo al Prof. José Quintana y a un trabajo suyo, que no se llegó a publicar, llamado «Modelos científicos de la psicología. Una perspectiva histórica» y que traduce una conferencia dictada por el autor en el Ateneo de Madrid en el curso 1988-1989.

<sup>168</sup> Clark L. Hull, *Principles of Behavior. An Introduction to Behavior Theory*, ed. Richard M. Elliott (Nueva York: Appleton Century Crofts, 1943).

Cada metáfora propone un escenario de actuación (el laboratorio, el diván, la sala de juegos, la entrevista, el laberinto, etc.), hace unas preguntas (cómo se conocen los sujetos, qué mantiene o elimina sus conductas, cuáles son las causas de sus afectos, cómo organizan su historia...), sitúa a los sujetos en ámbitos de actividad concretos (sujeto que construye conocimiento sobre el mundo, sujeto que cuenta su vida y le da un sentido, sujeto que resuelve problemas en un test de elección múltiple, sujeto asediado por su inconsciente y atenazado por la presión social, sujeto que repite conductas en función de su resultado...), los mira a una distancia (desde arriba, como un psicólogo haciendo un análisis funcional de la conducta; de frente y a una distancia relativa, sospechando *à la* Freud; de frente pero con *confianza* en el relato que se recibe, al estilo de Ruthellen Josselson, Rogers o el propio Bruner...) y durante un tiempo concreto (un número de sesiones, una hora de experimento, un estadio de aprendizaje, un periodo de la infancia, la duración de una entrevista...).

Estas metáforas pueden llegar a ser muy poderosas. Pueden de hecho hacernos vivir de una cierta manera, organizar nuestra forma de relacionarnos con nosotros mismos o con otros, sugerirnos o imponernos metas individuales o colectivas, hacernos controlables y predecibles. Lo cierto es que el científico social nunca puede tener la seguridad de que el comportamiento que analiza o el discurso que quiere comprender sean la consecuencia del modo en que operan, «de suyo», las leyes o regularidades que propone su teoría. Andreski comparaba la actividad del psicólogo con la de un científico natural cuyos objetos de investigación tuviesen la posibilidad de leer lo que el científico apunta en la pizarra sobre ellos, y, en tal medida, protestar y rebelarse, o incluso mortificarlo, llevándole la contraria. El movimiento más sofisticado consistiría en hacer lo que el científico predice, pero sólo por compasión o por burdo interés pragmático. Tal vez también por verse a sí mismas como encimas normales<sup>169</sup>.

Así pues, vamos a asumir que la identidad, como cualquier otra dimensión de ese campo teórico-práctico, amorfo y siempre reformulado de «lo psicológico», sólo puede ser referida o designada indirectamente, esto es, metafóricamente. La opacidad referencial de los términos psicológicos hace que se tengan que ensamblar con otras cosas para poder ser referidos, de tal forma que la solidez del lenguaje psicológico a menudo depende de sus relaciones *horizontales*, de la red de significados en la que cobra sentido, y no tanto de sus posibles relaciones *verticales*, es decir, de aquello que pretende designar. Cada una de las

---

<sup>169</sup> Stanislav Andreski, *Las ciencias sociales como forma de brujería* (Madrid: Taurus, 1973), 24.

metáforas o sistemas de metáforas que utilizamos los psicólogos van a orientar la dirección de nuestras investigaciones, los temas de los que nos ocuparemos y las metodologías de las que haremos uso, pero también, y esto quizá sea lo más relevante, van a tener un impacto fundamental sobre nuestras prácticas sociales, nuestra forma de entender a los otros y a nosotros mismos, nuestra tarea y nuestro compromiso. Esas metáforas, además de informar sobre la dimensión ontológica de la identidad (qué cosa pudiera ser aquello que llamamos «identidad»), nos darán pistas acerca de su dimensión política, esto es, el modo en que una determinada metáfora regula y hace viables ciertas relaciones sociales, ciertos sistemas de valores<sup>170</sup>.

Pensemos, por ejemplo, en el impacto que tiene el hecho de que en la relación entre un psicólogo clínico y la persona que acude en busca de ayuda ésta sea entendida como «cliente» (metáfora que subraya la dimensión comercial o económica de la relación) o como «paciente» (metáfora que remite a la práctica médica). Evidentemente, cada analogía modifica y re-significa esa interacción, repartiendo roles muy distintos. Las metáforas, como dicen Lakoff y Johnson, se definen por su capacidad para hacernos entender y experimentar una cosa en términos de otra.<sup>171</sup> Las metáforas de las que hacemos uso, por tanto, forman parte de un sistema conceptual, de una forma de mirar la realidad y de relacionarnos con ella. Esas metáforas nos sitúan a una distancia u otra respecto a los demás y nos dan indicios de cuál es nuestra tarea. En el próximo apartado organizaré las diferentes perspectivas teóricas acerca de la identidad que han tenido un impacto en esta tesis en dos grandes grupos, definidos por sus respectivas metáforas «de raíz»: metáforas fundantes, que sostienen y dan lugar a las demás metáforas auxiliares de esas teorías. El

---

<sup>170</sup> Lakoff y Johnson dan un ejemplo muy preciso y útil para introducir su idea de que nuestros sistemas conceptuales son fundamentalmente metafóricos y que esas metáforas median nuestra experiencia y sistema de valores. El ejemplo que proponen es la metáfora conceptual de «una discusión es una guerra», que se proyecta sobre expresiones como «tu argumento es *indefendible*», «*atacó los puntos débiles* de mi argumento», «*destrozó mi argumento*», «si usas esa *estrategia*, te va a *destrozar*», «cuidado porque va a querer *ganarte terreno*», etc. Esta metáfora de la discusión como una guerra, según Lakoff y Johnson explican, convierte a la persona con la que discutimos en un oponente, sus respuestas en *ataques* y nuestras ideas en *posiciones* que defender. Muchas de las cosas que hacemos, por tanto, cuando discutimos, están en parte estructuradas y organizadas en torno al concepto de la guerra, de un enfrentamiento entre dos partes que utilizan *armas* para *defenderse*. Lakoff y Johnson instan al lector a que imagine un mundo en que las discusiones no fuesen entendidas en términos de alguien que gana y alguien que pierde, sino que fuesen entendidas, por ejemplo, como un baile, cuyo objetivo fuese lograr una dinámica estéticamente agradable y equilibrada. Es decir, las acciones concretas que se llevarían a cabo en una discusión organizada en base a la metáfora del baile serían absolutamente distintas, pensaríamos en las discusiones de manera igualmente diversa y, en definitiva, nuestra experiencia sería también distinta. Ver Lakoff y Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, 40-42.

<sup>171</sup> Ibid.



objetivo será tratar de reflexionar sobre el impacto que esas metáforas tienen sobre el modo en que los psicólogos se acercan a los procesos y fenómenos identitarios<sup>172</sup>.

En este capítulo me referiré a teorías con las que esta tesis dialoga, respecto a las que pretende posicionarse y de las que irá tomando ideas diferentes. Como ya he dicho, no tengo la voluntad de agotar todo lo que se ha pensado, dicho y escrito acerca de la identidad como función<sup>173</sup>, sino, más bien, hacer una reflexión general acerca de algunas teorías de la identidad que han tenido un impacto en la estrategia de análisis que he elaborado.

### 3. METÁFORAS DE LA IDENTIDAD: EL MAPA Y LA SEMILLA<sup>174</sup>

Cabría hacer una distinción entre dos grandes proyectos de las ciencias sociales para el estudio y definición de lo humano, derivados del enjuiciamiento crítico de nuestras cosmovisiones, valores y formas de vida: el proyecto de crítica institucional y el proyecto de indagación del sentido. Mi propuesta es que estos dos proyectos se articularían, fundamentalmente, sobre sendas metáforas: la del mapa y la de la semilla. La «estructura», esencia del mapa, sería el objeto paradigmático de la crítica institucional, centrada en prácticas sociales racionalmente fundamentadas (la terapia, la rehabilitación penitenciaria, la escuela, etc.), mientras que el «relato», expresión más clara de la metáfora de la semilla, sería el objeto del proyecto de indagación del sentido.

Ruthellen Josselson habla de dos tipos de hermenéuticas coherentes con estos dos proyectos: hermenéuticas de la restauración y hermenéuticas de la desmitificación. Las hermenéuticas de la restauración, motivadas por lo que Josselson llama *confianza* o *fe* en los relatos, pretenden re-presentar, explorar y/o comprender el punto de vista de los

---

<sup>172</sup> Cabe recordar que la idea de partir de las metáforas de «raíz» como método de análisis ha sido objeto de innumerables trabajos en las ciencias sociales y en particular en Psicología, como, por ejemplo, los citados *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson o *Metaphors in the History of Psychology* de Leary, o *Psychology as Metaphor* de Soyland.

<sup>173</sup> Un resumen del estado del arte de los estudios sobre identidad puede encontrarse en el trabajo de algunas personas que forman parte del grupo de investigadores con los que me he formado. Ver, por ejemplo, el capítulo 3 de Irina Rasskin Gutman, «Identidad y alteridad en la escuela multicultural: una etnografía crítica» (Tesis doctoral dirigida por Florentino Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, 2012). Ver también el capítulo 2 de Ignacio Brescó de Luna, «Dando forma al pasado. Una investigación sobre el posicionamiento identitario de los sujetos en la interpretación y (re)construcción narrativa de eventos históricos» (Tesis doctoral dirigida por Alberto Rosa, Universidad Autónoma de Madrid, 2010).

<sup>174</sup> Le agradezco la sugerencia de esta otra alegoría del «árbol» o «la semilla» al profesor Ramón del Castillo, con quien compartí algunas dudas teóricas durante 2014.

individuos, darles voz.<sup>175</sup> Esta hermenéutica se basaría en el establecimiento de una relación «yo-tú», en términos de Martin Buber, una relación en la que el otro queda especificado por nuestra mirada y por nuestra voluntad de comprender, y sólo es conocido en esa relación<sup>176</sup>. Por otro lado, las hermenéuticas de la desmitificación -otra forma de referirse a la hermenéutica de la sospecha- tendrían la voluntad de desvelar la estructura de convenciones, discursos sociales y normatividades contenidas en el relato. Tanto las hermenéuticas de la restauración como las de la desmitificación pueden usar como material narrativas autobiográficas. Es decir, el relato no sería propiedad exclusiva de las hermenéuticas de la restauración, pero seguramente sí lo sería el sentido.

Una diferencia fundamental entre las dos hermenéuticas a las que se refiere Josselson es que, para las hermenéuticas de la desmitificación, el relato funciona como prueba de «algo» que está sosteniéndolo. Es decir, la conciencia no sería transparente para sí misma, por lo que se entiende que la tarea del investigador es descubrir lo que está oculto, que en general son relaciones de poder, diferentes formas en que opera la normatividad, etc. El relato sería un medio para un fin, y la experiencia sería comprendida estrictamente en sus condiciones de emergencia. No habría espacio, por tanto, para un posible auto-reconocimiento de los sujetos en el análisis que se hace de su discurso<sup>177</sup>, lo cual, dependiendo del tema del que estemos tratando, puede tener implicaciones morales importantes y sobre las que es necesario reflexionar. Ni siquiera es necesario que pensemos en colectivos marginalizados, perseguidos o reprimidos; podemos pensar en cualquier tipo de investigación cualitativa que utilice narrativas biográficas. Como he dicho anteriormente, forma parte del horizonte ético de esta tesis que mis entrevistados puedan no sólo reconocerse en lo que escribo acerca de ellos, sino también que puedan obtener criterios de juicio acerca del modo en que han ido elaborando una cierta idea de sí mismos. Es decir, para esta tesis es importante que las afirmaciones que hagamos como científicos sociales acerca de las identidades o la función identitaria puedan ser puestas en relación con lo que las propias personas proponen acerca de esa identidad que estamos estudiando. Es decir, debemos ser capaces de atender al modo en que las personas, colectivos, formas de vida, etc., se refieren a los elementos que los vinculan y especifican

---

<sup>175</sup> R. Josselson, «The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion», *Narrative Inquiry* 14, no. 1 (2004): 6.

<sup>176</sup> Martin Buber, *I and Thou*, trad. Ronald R. Smith (Nueva York: Scribner, 1958), 21.

<sup>177</sup> Josselson, «The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion», 17.

respecto a otros, a las prácticas y discursos que sacan adelante para establecer sus vínculos identitarios.

Como decía en el capítulo anterior, las preguntas acerca de la relación entre conocimiento y poder surgen al hilo de la conciencia de que no hay un orden trascendente de la verdad, de que estamos totalmente solos con interpretaciones que sólo podemos probar de acuerdo con ciertos juegos de verdad. De esta conciencia surge un continuo entre dos actitudes que están detrás de las metáforas a las que me acabo de referir: el análisis del modo en que los sujetos son constituidos por el poder institucional y político, en un extremo (pensemos en los construccionismos «sociales», por ejemplo), y el análisis del modo en que los sujetos dan sentido a sus vidas a través de los relatos que organizan (pensemos en Ricoeur o Bruner).

Vamos a asumir que la cuestión de la identidad se dirime en un continuo cuyos dos extremos son dos metáforas «de raíz»: la metáfora del mapa y la metáfora del árbol o la semilla. Esas dos metáforas «de raíz» están sosteniendo configuraciones distintas de la realidad, de tal manera que, como ocurre con cualquier metáfora «viva»<sup>178</sup>, implican creación de sentido, es decir, «nos dice(n) algo nuevo sobre la realidad»<sup>179</sup>, al menos mientras tenemos conciencia de la intermediación de la metáfora. Cuando la metáfora se hace invisible, o transparente, la metáfora «muere» y podemos llegar a pensar que estamos ante una descripción literal de lo que la metáfora habría convertido ya en «real».

Las metáforas «de raíz»<sup>180</sup> son producidas por redes de metáforas, es decir, metáforas parciales que se refieren a distintos campos de la experiencia, a la vez que, como decíamos, generan diversidad conceptual, esto es, un número potencialmente ilimitado de interpretaciones. Cabría pensar en ellas como sistemas de sentido en los que diversas metáforas parciales se integran. Lo que esto viene a implicar para el tema que aquí nos ocupa (las metáforas en los estudios sobre identidad) es que las metáforas del «mapa» o «la semilla» funcionan como generadores de sentido hasta el punto de que a partir de ellas se

---

<sup>178</sup> Las metáforas «muertas» son aquellas que han perdido su capacidad de engendrar nuevas interpretaciones, nuevos sentidos. Ricoeur dice que las metáforas «mueren» por repetición, convirtiéndose primero en metáforas triviales para después hacerse invisibles en tanto que metáforas al literalizarse, pasar al vocabulario común, que es lo que implica su «muerte». Dicho de otro modo, las metáforas mueren cuando pierden su capacidad de re-descripción de la realidad, cuando se agota su poder generador de sentido, cuando ya no es posible hacer crecer el sistema conceptual que brota de ellas; cuando, en definitiva, dejan de ser metáforas y pierden su poder. Para más detalle, ver Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 65-77.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>180</sup> Una metáfora «de raíz» podría ser también entendida como una alegoría, es decir, una configuración organizada y verosímil de metáforas particulares que constituyen un campo de sentido.

construye algo nuevo, se re-describe la realidad. Es decir, las metáforas tienen significación cognoscitiva, no son un mero adorno, sino que aportan información<sup>181</sup>. Ricoeur decía respecto al lenguaje poético que «en forma extrema, incluso podríamos decir que el proyecto poético es destruir el mundo tal como ordinariamente lo damos por sentado»<sup>182</sup>. El proyecto poético partiría, pues, de la objetivación del potencial creador de realidad de las metáforas, para así usar ese potencial de manera dirigida, con un propósito. Sea como fuere, al margen de la cuestión del lenguaje poético, las metáforas que utilizamos para hacer crecer nuestros sistemas conceptuales y marcos teóricos están generando categorías de ordenación que constituyen ya una mirada completa sobre la realidad.

La metáfora del mapa implica una explicación de la función identitaria en términos espaciales o espacialistas, tomando el mapa como metáfora de la estructura social, lo cual articula a su vez la tarea del analista, que sería básicamente descriptiva. La metáfora del mapa tiene que ver con la distalidad y tiene en común con la metáfora de la estructura que permite hacer visibles, representar, cuestiones más complejas a partir de una parte. Podríamos entender las metáforas del mapa como una de las posibles expresiones de la toma de conciencia del poder de las instituciones sociales, científicas, religiosas, etc., para generar proyectos antropológicos en los que los sujetos se ven inmersos constantemente y que, en última instancia, los constituyen. En esta tesis doctoral, esta perspectiva se expresa en una voluntad de atender a las condiciones socio-históricas en que se desarrolló la vida de las personas a las que he entrevistado, como trataré de mostrar un poco más adelante. Nikolas Rose se refiere a esta forma de ver las cosas del siguiente modo:

Podríamos, por tanto, contraponer una **espacialización** del ser a la **narrativización** del ser hecha por sociólogos y filósofos de la modernidad y la postmodernidad. Es decir, tenemos que hacer el ser inteligible en términos de la **localización** de las rutinas, los hábitos y las técnicas dentro de **dominios** específicos de acción y valor: bibliotecas y estudios; dormitorios y baños; salas de juzgados y aulas, despachos de consultores y museos; mercados y centros comerciales. [...] A la aparente **linealidad**, unidireccionalidad e irreversibilidad del tiempo, podemos contraponer la **multiplicidad** de lugares, planos y prácticas. Y en cada uno de esos espacios, se **activan** repertorios de conducta que no están delimitados por los límites de la piel humana, ni tienen una forma estable en el interior de un sujeto: son más bien **redes** de tensión a través del espacio que conceden capacidades y habilidades a las personas hasta el punto de que los **atrapan** en **ensamblajes** híbridos de

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid., 72.

conocimientos, instrumentos, vocabularios, sistemas de juicio y artefactos técnicos.<sup>183</sup>

La metáfora del mapa es un recurso de *espacialización* de la identidad de tal forma que hace visibles las instancias desde las que los sujetos son configurados y, de algún modo, forzados o puestos al servicio de una determinada forma de actuar, de ser, de entenderse a sí mismos. El mapa, en definitiva, vendría a ser una suerte de alegoría (dominio de metáforas particulares orgánicamente relacionadas) de las relaciones entre el poder y el conocimiento<sup>184</sup>. Nikolas Rose enfatiza la idea de compositividad de la identidad, de fragmentación, parcialidad y, a veces, de ausencia de agencialidad:

[El sujeto es] un compendio heterogéneo de múltiples «fuentes» o lugares desde los cuales se piensa él mismo, como nociones teístas que sitúan el alma humana en un lugar especial dentro del universo, nociones románticas que enfatizan la capacidad del ser humano para crearse y recrearse a sí mismo, de una noción naturalista que piensa al ser humano como explicable desde la biología, la genética, la psicología, el proceso de socialización, etc.<sup>185</sup>

Por su lado, la metáfora de la semilla ofrece una explicación centrada en la dimensión genético-temporal, cuya más clara expresión formal es el relato, siendo la tarea del analista comprender y ofrecer una interpretación plausible que pueda dar cuenta de los significados que maneja el sujeto. Sarbin lo expresa en estos términos:

Podríamos decir que los sistemas de notación aparecieron como un medio para contar una historia que ayudó al hombre prehistórico a utilizar el concepto abstracto de tiempo. La construcción de tal concepto surgió de la creación de sistemas simbólicos –primero, las marcas en huesos, después, historias orales. Los criterios habituales de una historia -comienzo, nudo y final- no pudieron ser formados hasta que hubo una **forma de simbolizar el factor tiempo** en las actividades humanas. **El concepto de tiempo y el principio narrativo son nociones interdependientes.**<sup>186</sup>

La cuestión que se plantea desde las teorías narrativistas es que el relato es la forma mínima de relación con uno mismo a partir de la cual uno puede formular hipótesis acerca

---

<sup>183</sup> Nikolas Rose, *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) 143-144. [traducción y énfasis míos]

<sup>184</sup> Steve Pile y Nigel Thrift, «Mapping the Subject», en *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, ed. Steve Pile y Nigel Thrift (Londres: Routledge, 1995), 49.

<sup>185</sup> Rose, *Inventing Our Selves*, 6. [traducción mía]

<sup>186</sup> Theodore R. Sarbin, «The Narrative as a Root Metaphor for Psychology», en *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, ed. Theodore R. Sarbin (Westport: Praeger, 1986), 14. [traducción y énfasis mío]

de quién es<sup>187</sup>. Desde estas perspectivas teóricas se tiende a pensar que el relato, además, es la forma primaria de la expresión identitaria. Lo que está en juego, por tanto, es definir la función del relato en nuestra experiencia.

Por otro lado, está la cuestión de en qué medida esa articulación narrativa de la experiencia es la prueba constante del yo frente a los obstáculos del mundo, en qué medida la narración es la única forma sobre la cual se puede articular el discurso respecto a quiénes somos. A este respecto, varios autores han señalado que el relato no es la única forma de hablar de uno mismo ni de sacar adelante hipótesis identitarias<sup>188</sup>. Sea como fuere, cabría pensar en qué medida la experiencia puede ser organizada al margen de su implantación temporal. De hecho, la definición de narrativa más elemental pasa por el establecimiento de una relación temporal necesaria y formalmente viable entre dos acontecimientos. Para los intereses de mi tesis, será fundamental analizar cómo se desarrolla, en el acto de contar nuestra vida, la relación entre dos acontecimientos distintos. Veremos esto más adelante.

Podríamos vincular el proyecto de crítica institucional con las visiones espacialistas y con la voluntad de hacer una suerte de arqueología del sujeto, en términos de estratos, de niveles socio-político-institucionales de determinación. La hermenéutica de la desmitificación sería la que más fácilmente se haría cargo de esta forma de ver las cosas. Por otro lado, el proyecto de creación de sentido se analizaría a través de puntos de vista más centrados en la temporalidad, con la voluntad de sacar adelante una especie de teleología del sujeto en términos de deseos, esperanzas, intenciones, creencias, etc., es decir, en términos de propositividad, de fines<sup>189</sup>. Veamos estas dos formas de conceptualización un poco más detenidamente.

### 3.1. Perspectivas espacialistas sobre la identidad: el sujeto en el mapa

Como hemos apuntado, el llamado *giro espacial*<sup>190</sup> en los estudios sobre la identidad trata de responder, de oponerse, al criterio de la *temporalidad*, que parece presuponer un origen y un desarrollo lineal, teleológico, de la identidad. La idea temporal de la identidad

---

<sup>187</sup> Bruner, *Actos de significado*, 90.

<sup>188</sup> Ver, por ejemplo, Álvaro Pazos, «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo», *Estudios de Psicología* 23, no. 1 (2002): 111-26; Michael Bamberg, «Who Am I? Narration and Its Contribution to Self and Identity», *Theory and Psychology* 21, no. 1 (2010): 1-22.

<sup>189</sup> Josselson, «The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion», 21.

<sup>190</sup> L.J. Silberstein, «Mapping, Not Tracing: Opening Reflection», en *Mapping Jewish Identities*, ed. J. Silberstein, Laurence (Nueva York: New York University Press, 2000), 4.

supondría una alegorización del yo en términos organicistas, con centros estables, núcleos y una totalidad, así como con una idea de desarrollo individual, mientras que la aproximación espacial permitiría hablar de identidades *espacializadas*, siempre en movimiento, *localizadas*, por usar los términos de Homi K. Bhabha.<sup>191</sup> Así surgen conceptos como *posición* en la teoría del *Dialogical Self*<sup>192</sup>, que ha sido utilizada después por autores como Sunil Bhatia<sup>193</sup>, por ejemplo, para entender la construcción de la identidad de colectivos de inmigrantes del «Tercer Mundo» en EEUU. El *giro espacial* trae consigo la metáfora del mapa, que estaría sustituyendo a la metáfora del árbol o la semilla, como veremos en estas páginas.

Las metáforas del mapa también organizan *geografías de la identidad* que enfatizan el carácter situado de las identidades, la idea de terreno, intersección, red, cruce de caminos, de distintos tipos de conocimientos igualmente situados. El mundo social es representado por un mapa y los actos son posiciones o, si acaso, *posicionamientos*. Las metáforas del mapa, como metáforas del conocimiento, del poder, y de los sujetos como puntos o posiciones sobre el mapa, articularían y justificarían valores como el punto medio, el cruce de fronteras, etc. Por ejemplo, aproximaciones teóricas a la identidad como el *Dialogical Self* serían coherentes con una sociedad en la que el discurso del diálogo entre culturas está en boga. Metáforas distintas, por tanto, nos permitirán fijarnos en aspectos de la experiencia también distintos. Así, la metáfora del mapa, esto es, la geografía como analogía de las dinámicas identitarias, permite articular otras ideas derivadas como las ideas de territorio, frontera, límite, terrenos internos y externos, centro y márgenes, ejes de intersección de distintos posicionamientos, «zonas de contacto», etc. Se enfatiza desde esta perspectiva geográfica sobre la identidad la inexistencia de un terreno sólido, la incesante fluidez de nuestras formas de vida, la naturaleza nómada de esta suerte de diáspora permanente (transnacional, transgénero, transcultural, transdisciplinar) que definiría la postmodernidad como condición existencial. Además, el resto de metáforas geográficas o territoriales vendrían a justificar otras metáforas como posibles soluciones: el puente entre culturas, la apertura de horizontes, la disolución de fronteras o, incluso, el diálogo.

En efecto, además de la crítica político-institucional, la *espacialización* de la función identitaria se ha proyectado también en el uso de la *metáfora del mapa* por parte de

---

<sup>191</sup> H. Bhabha, *The Location of Culture* (Abingdon: Routledge, 1994).

<sup>192</sup> Ver Hermans, «The Dialogical Self», 243-81.

<sup>193</sup> Sunil Bhatia, «Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self», *Theory and Psychology* 12, no. 1 (2002): 55-77.

posturas teóricas que enfatizan conceptos como *posición* y *dialogicidad* como formas de entender el modo en que los sujetos incorporan diferentes discursos acerca de sí mismos y de otros bajo unas condiciones de posibilidad socio-institucionales dadas. Una de las teorías que hace uso de estos conceptos es el popular *Dialogical Self*, de Hermans, cuya principal contribución a la psicología cultural<sup>194</sup> tiene que ver con esta idea del sujeto dialógico<sup>195</sup>. Dada la importancia y proliferación de estos conceptos en los estudios culturales en general y en la Psicología en particular, cabe detenerse a explicar algunos de los fundamentos de esta propuesta teórica de la que tomaré algunos elementos para los análisis, si bien de manera matizada.

Utilizaré el modelo del *Dialogical Self* de Hermans como un *tipo ideal*, en términos de Weber, de los modelos teóricos en Psicología basados en la metáfora del mapa. No pretendo, por tanto, reducir todos los modelos teóricos que podrían entenderse bajo la *espacialización* de la identidad al *Dialogical Self*. El recurso a este modelo es un intento de ilustración y no de generalización. La voluntad de este capítulo, como he dicho, no es dar cuenta del estado del arte de las teorías acerca de la identidad, sino discutir algunos de los principios e implicaciones de las posturas teóricas que, de un modo u otro, han tenido un impacto en esta tesis, y que después aparecerán reinterpretadas en los análisis.

---

<sup>194</sup> La psicología cultural es un área de la psicología que se ha desarrollado a partir de los trabajos socio-históricos de Lev S. Vygotsky y Alexei L. Leontiev. Estos enfoques sociohistóricos de la psicología dieron lugar a una línea de investigación, ya convertida en área, basada en dos grandes pilares interconectados: el desarrollo psicogenético y la acción mediada. La psicología cultural, por tanto, entiende que la acción de los sujetos se despliega, articula y organiza su función y significado en el tiempo (i.e. genéticamente) y, además, de forma mediada, es decir, a través de dispositivos culturales y prácticas (siendo el lenguaje el dispositivo de mayor prioridad). El desarrollo contemporáneo de la psicología cultural ha encontrado sus máximos exponentes en autores como E.E. Boesch y su Teoría de la Acción Simbólica, Michael Cole y sus trabajos sobre desarrollo psicogenético y educación escolar, y Jaan Valsiner, seguramente el mayor exponente de esta forma de hacer psicología preocupada por la creación de significado en escenarios culturales cambiantes. Ver, Ernst E. Boesch, *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology* (Berlin: Springer-Verlag, 1991); Michael Cole, *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline* (Cambridge: Harvard University Press, 2003); Jaan Valsiner, *An Invitation to Cultural Psychology* (Londres: Sage, 2014).

<sup>195</sup> En sentido estricto, Hermans no sería un autor de la psicología cultural sino, más bien, un «posicionalista» heredero de las teorías de Rom Harré. De hecho, Hermans recoge buena parte de las ideas de Harré para elaborar su definición de dialogicidad, concepto que constituye su mayor aportación a la psicología cultural, área en que terminó desarrollando buena parte de sus trabajos, si bien nunca terminó de incorporar la perspectiva psicogenética, atenta a la continuidad de la experiencia del yo, característica de la psicología cultural. Esta carencia ha sido señalada por Valsiner en algunos trabajos en los que ha matizado el concepto de dialogicidad y su utilidad para la psicología cultural. Ver Jaan Valsiner, «Scaffolding within the Structure of Dialogical Self: Hierarchical Dynamics of Semiotic Mediation», *New Ideas in Psychology* 23, no. 3 (2005): 197-206; Jaan Valsiner, «Forms of Dialogical Relations and Semiotic Autoregulation within the Self», *Theory and Psychology* 12, no. 2 (2016): 251-65.



Para elaborar esta teoría, Hermans parte de los desarrollos de William James y Bajtín en unos términos que vale la pena analizar para así comprender algunas de las implicaciones de esta forma de entender el proceso identitario<sup>196</sup>. Hermans toma de James la distinción entre el yo conocedor (*I as knower*) y el sí mismo conocido (*me as known*), que es organizado por el primero. El sí mismo conocido consiste en todo aquello que los sujetos entienden como parte de sí, es decir, amigos, familia, ancestros, la casa, el lugar de origen y también aquello que se les opone, sus enemigos, por ejemplo. A estos elementos que constituyen el sí mismo conocido Hermans los hace equivalentes a las *voces* en la metáfora de la novela polifónica de que hace uso Bajtín para describir el trabajo novelístico de Dostoievski<sup>197</sup>. A su vez, estos dos *yoes* van a definir lo que Hermans llama «posiciones internas» y «posiciones externas». Dicho de otro modo, Hermans hace una propuesta teórica que pueda dar cuenta de la distancia, la posible disonancia incluso, entre aquello que decimos y creemos ser y aquello que representamos. Las «posiciones internas» vendrían a ser una forma de categorizar todos aquellos aspectos y características de alguien, su carácter, sus aspiraciones o el modo en que ve el mundo. Por otro lado, las «posiciones externas» serían el resultado de nuestros vínculos con los otros, ya sean familiares, amigos o compañeros, quedando transformado el sujeto a través de estas relaciones. Esta idea de *posición* da sentido al modo en que he organizado parte de los análisis, si bien de una forma algo diferente. Me he aproximado al complejo sistema de relaciones en que estaban inmersos los judíos en el antiguo Protectorado español en Marruecos de acuerdo con diferentes *posiciones*, que he entendido tanto desde sus condiciones estructurales «objetivas» (que respondían a una planificación socio-política explícita por parte de España y Francia) como prestando atención al modo en que ellos las recuerdan e incorporan a un discurso más general acerca de sí mismos. He adoptado esta misma actitud en relación con su *posición* en Israel y Argentina, para comprender la tensión entre el modo en que ellos se presentan ante mí y lo que saben que representan socialmente.

El uso del concepto de *polifonía* en Bajtín -que, recordemos, es resultado de sus análisis de la novela de Dostoievski- para la puesta en marcha de una teoría acerca de las relaciones entre los sujetos y la cultura, parte de las siguientes metáforas o, más bien, metonimias: Dostoievski es el sujeto o, dicho de otro modo, los sujetos se comportan como autores y, en concreto, como el tipo de autor que Bajtín dice que es Dostoievski; la

---

<sup>196</sup> Hermans, «The Dialogical Self».

<sup>197</sup> Ibid., 245.

novela polifónica es la vida o el sí mismo, es decir, aquello que el sujeto predica de sí mismo; los personajes son el entorno (amigos, enemigos, familia, etc.); el diálogo es la estructura de la conciencia y, por último, la propuesta estética de Dostoievski describe el funcionamiento mismo de la conciencia. El trabajo de crítica literaria de Bajtin funcionaría como una descripción de la conciencia de los sujetos, y la explicación para este movimiento, en principio no del todo necesario, es que el modelo de Bajtin permite, aplicado a las cuestiones de las que se ocupan los psicólogos, *espacializar* la conciencia, deshacerse de lo que Hermans entiende como la «separación cartesiana»<sup>198</sup> entre sujeto y ambiente. Es decir, la novela polifónica de Dostoievski funciona como modelo de la subjetividad, en tanto en cuanto permite abandonar la idea de sujeto unitario separado de la cultura para generar un modelo en que el mundo queda ya disuelto en el «horizonte subjetivo»<sup>199</sup> de las personas, que son a su vez reductibles a las *posiciones* internas (que el sujeto siente que le pertenecen) y externas (sentidas o percibidas como parte del entorno). El uso de la metáfora del mapa que se hace en este desarrollo teórico deja a un lado importantes aspectos del análisis, como la dimensión dramática de la acción que introducen Goffman<sup>200</sup> o Burke<sup>201</sup>, o diversos enfoques que enfatizan la importancia de los contenidos de las acciones y de las condiciones del encuentro entre personajes/sujetos, asuntos en los que ahondaré más adelante.

El concepto de *posición* pretende desplazar cualquier esencialismo en relación con la identidad, que es entendida, entonces, como un ensamblaje más o menos precario de una multiplicidad de *posiciones* del yo. Los sujetos, según Hermans, se mueven por un espacio imaginario plagado de posiciones diversas, espacio que a su vez está íntimamente ligado al espacio físico<sup>202</sup>. De este modo, el sujeto se mueve por diferentes zonas del espacio social, político, cultural, etc., *posicionándose* de distintos modos. Habría varias objeciones que se podrían plantear ante esta forma de aproximarse a la lógica de las relaciones que establecen los sujetos con las condiciones que les imponen los escenarios en que habitan. Podríamos pensar, por ejemplo, que ese yo múltiple, dispersado (y disperso) por las posiciones que ocupa (trabajador, padre, amigo, etc.) podría llegar a ser también la metáfora idónea de un sujeto que *no tiene más remedio que* estar escindido, que no tiene por qué buscar

---

<sup>198</sup> Ibid., 270.

<sup>199</sup> Ibid., 254.

<sup>200</sup> Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

<sup>201</sup> Burke, *A Grammar of Motives*.

<sup>202</sup> Hermans, «The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning», 252.

continuidad ni consistencia alguna entre esas posiciones, que puede cumplir con su trabajo adecuadamente con independencia de lo que piense, desde otra posición, acerca de él. La propia distinción entre identidad social, personal, profesional, de género, etc., sería ya una proyección o un reflejo de una forma de concebir la vida como si estuviese de suyo compartimentada, separada u organizada en distintos ámbitos de actividad. Esta forma de ver las cosas justifica y hace viable la idea de conflicto de intereses o de prioridades, el yo-madre que se enfrenta al yo-profesional ambicioso, por poner un ejemplo de Hermans<sup>203</sup>. Aunque explicaré esto más adelante, baste por ahora aclarar que en los análisis utilizaré el concepto de *posición*, como he señalado, de manera que se muestre tanto el sentido de esa posición en las condiciones estructurales de los escenarios (Protectorado español en Marruecos, Israel y Argentina) como la manera en que aparece representada en el discurso de mis entrevistados.

Probablemente el principal problema del modo en que la propuesta del *Dialogical Self* entiende la función identitaria sea la reducción de la cuestión de la identidad al horizonte subjetivo de los individuos, cancelando así la dimensión política de la identidad como proyecto y apuesta antropológica, y de los *actos de identificación* (las prácticas identitarias en las que los sujetos participan y que incorporan a sus vidas)<sup>204</sup>. La reducción de los límites que nos imponen los escenarios en que nos vemos situados al modo en que están representados en nuestra conciencia mediante *voces* que conforman la *novela polifónica* que es nuestra vida, deja a un lado lo que escapa precisamente a nuestra conciencia, a nuestro control, lo que nos impone restricciones y límites, lo que nos atenaza o nos libera. Esta reducción a la conciencia deja, en definitiva, a un margen, la cuestión de las *políticas identitarias*. Si pensamos en colectivos marginalizados, por poner un ejemplo muy claro, podemos hacer un análisis del discurso identitario del individuo en términos de *voces* de la conciencia, de manera que la *voz* de su madre esté al mismo nivel que la *voz* de las instituciones que le niegan la dignidad, el trabajo, la posibilidad de adquirir una ciudadanía o un estatus de refugiado que lo pueda salvar. Si esas realidades se hacen equivalentes en términos de su capacidad para regularnos, para constituirnos, entonces se está haciendo una lectura excesivamente despolitizada y, desde luego, no-situada, a partir de un marco teórico que en principio debiera servir para lo contrario.

---

<sup>203</sup> Ibid., 253.

<sup>204</sup> Hay también posiciones más matizadas, como la de Sunil Bhatia, quien hace referencia explícita a las relaciones asimétricas de poder que separan lo que creemos que somos de lo que representamos. Ver Bhatia, «Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self».

Del mismo modo, en relación con el carácter *dialógico* del proceso identitario, una cosa sería decir que la subjetividad es dialéctica y otra cosa muy distinta es que sea necesariamente dialógica. La dialéctica comprende también procesos de violencia, mientras que la metáfora del diálogo no comprende esos procesos de elaboración identitaria en la que una de las partes es la sometida y no tiene capacidad de deshacerse de la identidad que le ha sido impuesta, pues ésta no depende de sus acciones, de lo que el sujeto haga o deje de hacer, sino de la *posición* que ocupa, de lo que representa dentro de un sistema mayor. Cabría entonces decir con más propiedad que la dialogicidad es un recurso teórico interesante para entender ciertas formas contemporáneas (o antiguas: proliferación de voces en la novela, confesión auricular, desarrollo del género epistolar...) de movilizar, o hacer viable, la función identitaria (quién soy, si soy algo, a qué pertenezco, de donde vengo, cómo lo describo). Lo que resultaría tal vez menos legítimo sería defender que la identidad es de suyo dialógica, o se constituye dialógicamente, y que, por tanto, sólo se puede expresar en configuraciones dialógicas. Es decir, que la problemática de la identidad puede ser agotada por la metáfora (la metonimia<sup>205</sup>, en realidad) del diálogo.

El uso del concepto de *vozes* es una forma de *espacializar* la conciencia en tanto que esas *vozes* surgen de contextos de interacción específicos (el trabajo, la familia, etc.). Sin embargo, en el contexto de los análisis que se basan en el *Dialogical Self*, esto no lleva necesariamente ni en todos los casos a un análisis de las condiciones estructurales del proceso identitario. El espacio en que se trabaja es más bien el espacio de la conciencia y las *vozes* son *vozes* de la conciencia, que ha digerido de formas específicas los mensajes que ha ido recibiendo. Pero, en última instancia, el análisis se reduce a la conciencia de los sujetos. Dicho de otro modo, no se atiende a la tensión del análisis entre el plano de la subjetividad y el plano de las condiciones que la hacen posible. Por eso, yo he hecho un uso alternativo de algunos de los planteamientos de Hermans y, además, he incorporado una aproximación dramática a la acción de mis entrevistados, de tal forma que los análisis puedan ser más sensibles a las condiciones políticas y sociales, sin reducirlas exclusivamente al modo en que son interpretadas por los sujetos, sino atendiendo a su capacidad efectiva de impactar sobre la vida de las personas, a veces dramáticamente.

Por esta razón, he analizado lo que hacen los individuos frente a las posiciones que se les ofrecen, cómo se vinculan, identifican, cuestionan, resisten o hacen saltar por los

---

<sup>205</sup> En este caso, la designación del todo (identidad) por una de sus posibles partes o modos de constitución o expresión (el diálogo).

aires las posiciones que podían ocupar en los escenarios en que se desarrolló su vida. Me referiré a las estructuras objetivas específicas del Protectorado español en Marruecos, Israel y Argentina. En los análisis mostraré quiénes fueron los judíos hispano-marroquíes para España, para Marruecos, para Israel y para Argentina, qué lugar habían previsto para ellos y para qué. Esto ha hecho que necesitare otras perspectivas teóricas para cubrir el ámbito de problemas del que se ocupan las conceptualizaciones espacialistas de la identidad a las que me estoy refiriendo. Este ámbito de problemas tiene que ver con las condiciones estructurales que imponen límites a, o canalizan, la acción de los sujetos, y es crucial para la comprensión del modo en que mis entrevistados recuerdan su pasado en Marruecos. En concreto, algunas ideas de Stuart Hall y Michel Foucault completaron una estrategia de análisis que no pude encontrar en la psicología cultural.

Stuart Hall se refiere a las identidades como puntos de encuentro, de sutura, entre los discursos y las prácticas que nos «interpelan» y sitúan en un cierto lugar como sujetos de determinados discursos, por un lado, y el modo en que nuestra subjetividad se desarrolla en relación con esos discursos y prácticas<sup>206</sup>, por otro. Las identidades serían, por tanto, puntos de vinculación temporal con las posiciones subjetivas que las prácticas discursivas, sociales y políticas disponen para nosotros<sup>207</sup>. Hall hace una revisión de lo que denomina «crítica deconstructiva»<sup>208</sup>, en la que incluye posturas teóricas como las que se ejercen en algunos trabajos de Foucault -en particular los de la etapa arqueológica<sup>209</sup>- que presentan a un sujeto que, según Hall, pareciera quedar disuelto en las *formaciones discursivas* que lo «producen»<sup>210</sup>. Hall añade que un análisis completo exigiría atender al modo en que los individuos se *identifican* -o no- con las *formaciones discursivas*, las posiciones en las que son situados, de qué manera sacan adelante esas posiciones, de qué manera luchan, se resisten, negocian y re-ajustan los marcos normativos y las posiciones específicas con las que se enfrentan y que regulan sus vidas. Esto es lo que Hall denomina *articulación*: la relación del sujeto con las *formaciones discursivas*, no como una relación de sometimiento y correspondencia directa, sino contingente y cambiante<sup>211</sup>. Hall habla de *articulación* para referirse a la relación significativa entre las *formaciones discursivas* y los individuos, lo cual le

---

<sup>206</sup> Hall, «Who Needs 'identity'?», 5-6.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid., 1.

<sup>209</sup> Los principales trabajos de la etapa arqueológica de Foucault son *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969).

<sup>210</sup> Ibid., 10.

<sup>211</sup> Ibid., 14.

lleva a hablar de procesos de *identificación*, y no identidad en un sentido más esencialista. Estos procesos incluyen la *articulación*, la operación de sutura, de hilvanado, de dotación de significado por la cual los individuos se enfrentan a las posiciones, que podríamos entender como formas de ser sujeto proporcionadas por las *formaciones discursivas* disponibles.

El concepto foucaultiano de *formación discursiva* se ha hecho fundamental para esta tesis a pesar de que, en principio, Foucault lo aplicaba al estudio de los saberes, del conocimiento (como la Medicina, por ejemplo). Los análisis de esta tesis, sin embargo, han hecho necesaria la noción de *formación discursiva* también para el estudio de las dinámicas identitarias que, aunque tienen una dimensión epistémica, no se reducen, evidentemente, a ella. Trataré de explicar a continuación por qué y cómo voy a utilizar esta noción.

Entiendo por *formación discursiva* el conjunto de reglas y normas históricamente situadas que, dentro de un cierto ámbito, establece las condiciones que hacen posibles unos enunciados y no otros<sup>212</sup>. Los judíos hispano-marroquíes han sido el objeto de diferentes discursos que los han constituido de manera diferente en periodos distintos y en lugares también dispares (en el caso de esta tesis: España, Marruecos, Argentina e Israel). Este colectivo ha sido estudiado por historiadores, sociólogos y antropólogos como parte de problemáticas diferentes, se han hecho las más diversas descripciones, se los ha convertido en fenómenos distintos y han sido objeto también de diferentes políticas formales e informales. Definir a los judíos hispano-marroquíes a los que he entrevistado implica también dar cuenta del modo en que han sido constituidos por parte de las *formaciones discursivas* y los enunciados que los han tenido como objeto. Entiendo por enunciado un referencial (por ejemplo, el judío, el sefardí, el *mizrají*, etc.) que (1) está constituido por unas reglas que definen las condiciones de surgimiento de los objetos (lugares donde emergen, como la familia o el ámbito de trabajo, los estamentos sociales que los designan, los sistemas de clasificación que los ordenan), que (2) tiene un sujeto autorizado para proferirlo (por lo tanto, no cualquiera puede hacerlo: expertos, responsables, autoridades, etc.) y que (3) mantiene relaciones estructurales con otros enunciados<sup>213</sup>. El análisis de *formaciones discursivas* es equivalente al análisis del campo en que aparecen, circulan y se ejercen los enunciados.

---

<sup>212</sup> Para mayor profundización en este concepto, ver Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 50-81.

<sup>213</sup> *Ibid.*

Las condiciones estructurales de los tres escenarios en que se desarrolló la vida de mis entrevistados pueden ser entendidas como objetividades intencionales, que contienen propuestas de acción<sup>214</sup>. Estas estructuras de acción, por tanto, implican también una propuesta de objetivos, de proyectos de acción. Las comunidades judías de Marruecos, el proyecto colonial español, el proceso de construcción de la identidad nacional del entonces recién creado Estado de Israel y su relación con las comunidades judías del norte de África y Oriente Medio, las inmigraciones judías en Argentina y la organización comunitaria son, entre otros, estructuras que canalizan la acción de los individuos, que establecen límites, que los categorizan de formas diversas, les ofrecen unas oportunidades y no otras, los convierten en objeto de ciertas políticas educativas y sociales, etc.

A lo largo de esta tesis, haré un uso flexible del concepto foucaultiano de *formación discursiva* y, a través de él, reuniré algunos de los discursos que, desde el proyecto colonial español en Marruecos, Israel y Argentina, se han referido a los judíos hispano-marroquíes. Entenderé la categoría «judío hispano-marroquí» como el conjunto de lo que se ha dicho acerca de ellos y que ha ido constituyendo el campo de discurso de lo «judío hispano-marroquí». No serán, por tanto, lo mismo los «sefardíes» del filosefardismo español, los «judíos» del casticismo tradicionalista, los «hebreos» del Protectorado, los «*mizrajim*» de Israel o los «marroquíes» de Argentina. Estas diferentes categorías son recortadas por medidas concretas de aceptación, discriminación, represión, etc., por la práctica cotidiana, la jurisprudencia, las leyes, los rabinos, por autoridades coloniales, autoridades comunitarias, académicos, activistas, políticos, trabajadores sociales, intelectuales, artistas y todo tipo de expertos o agentes con autoridad simbólica<sup>215</sup>, desde el primero de los inquisidores hasta el último de los académicos. Desde todas estas instancias se crea una cierta forma de hablar acerca de este colectivo, se crea un corpus de conocimiento, una perspectiva y una mirada, unos tipos de análisis, un vocabulario, ciertas metáforas y heurísticos y determinados reglamentos de ordenación de las relaciones entre el colectivo y los «otros» (la ortodoxia, la separación, la asimilación, la dispersión, etc.)<sup>216</sup>. Habrá, como veremos, algunos conceptos que se irán repitiendo en cada escenario y reaparecerán de diferentes maneras, como el del judío obstinado y engañoso en España, el *mizraji* primitivo e indómito en Israel o el marroquí flexible y tradicionalista en Argentina. Habrá en cada escenario temas que

---

<sup>214</sup> Juan Bautista Fuentes Ortega, «Introducción del concepto de conflicto de normas irresuelto personalmente como figura antropológica (específica) del campo antropológico», *Psicothema* 6, no. 3 (1994): 428.

<sup>215</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, 53.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 54.

reaparecerán de forma persistente: en España, el judío comerciante, los contactos comerciales judíos, la nostalgia sefardí; en Israel, la discriminación contra los *mizrajim*, las dificultades de integración del colectivo, su falta de cultura; en Argentina, la desaparición de la comunidad, la asimilación<sup>217</sup>. Foucault propone una estrategia para entender el régimen de existencia de los objetos del discurso o, para nuestros fines, el modo en que se constituye la *formación discursiva* «judío hispano-marroquí». Esta estrategia de análisis distingue entre 1) **superficies de emergencia** (normativas, con una autoridad que se encarga de su explicación, como la familia, el grupo social, la comunidad religiosa, el lugar de trabajo, etc.), que incluyen los campos de diferenciación en los que el discurso acerca de los judíos hispano-marroquíes delimita su dominio y establece de qué hablamos; 2) **instancias de delimitación**, que son las instituciones que designan la categoría (judío, hebreo, *mizraji*, marroquí...) como objeto; 3) **rejillas de especificación** o sistemas de clasificación social que ubican esas categorías dentro de un sistema mayor (la población del Protectorado, la población judía en Israel, la población judía en Argentina...)<sup>218</sup>. Esto nos permitirá atender a la *posición* que los sujetos pueden ocupar de acuerdo con un cierto sistema normativo.

Veremos en los análisis el modo en que opera la *articulación* a la que se refería Stuart Hall. Es decir, analizaré la relación de mis entrevistados con las *formaciones discursivas*, los procesos de identificación, las operaciones de sutura, de hilvanado, de dotación de sentido de esas posiciones. Además, trataré de mostrar las *formaciones discursivas* que sostenían la identidad nacional española, qué sistema de reglas definían la distinción entre lo español y lo no-español, las mezclas, las zonas grises, las jerarquías en el caso del Protectorado español en Marruecos, así como estrategias similares que se dieron en Israel y en Argentina.

Foucault se refería en *La arqueología del saber* a una forma de aproximarse al discurso de las personas en términos que vale la pena recuperar aquí para aclarar cuál va a ser mi postura:

**Se trata de hacer aparecer las prácticas discursivas en su complejidad y su espesor;** mostrar que hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua; mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados es hacer un gesto complicado y costoso, que implica unas condiciones (y no solamente una situación, un contexto, unos motivos) y que comporta unas reglas (diferentes de las reglas lógicas y lingüísticas de construcción); mostrar que un cambio, en el orden del

---

<sup>217</sup> Ibid., 55-58

<sup>218</sup> Ibid. 65-69



discurso, no supone unas «ideas nuevas», un poco de invención y de creatividad, una mentalidad distinta, sino unas transformaciones en una práctica, eventualmente en las que la avecinan y en su articulación común. Yo no he negado, lejos de eso, la posibilidad de cambiar el discurso: le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto.<sup>219</sup>

Las aproximaciones espacialistas a la función identitaria enfatizan conceptos como *posición, mapa, estructura, medio*, etc. Estos conceptos son útiles, a los efectos de mi tesis, cuando se utilizan en el análisis de prácticas discursivas, de *formaciones discursivas* y de normatividades. Es decir, han sido útiles para los análisis cuando los he utilizado como recurso que me ha permitido presentar de manera más sencilla y legible la compleja dinámica en que cobra sentido el discurso de mis entrevistados. Mi propósito ha sido acercarme a todos los niveles de determinación del discurso para así ir mostrando cómo las estructuras normativas se imbrican con la actividad de los sujetos para generar formas de producción de sentido, que son, a la vez, compartidas y específicas. Así pues, y para cerrar este apartado, quiero aclarar de nuevo que la distinción entre metáforas espaciales y metáforas temporales tiene el objetivo de destacar qué aspectos de la acción son privilegiados para los análisis en cada caso, y qué he tomado yo de estas formas de conceptualización. Dedicemos ahora un tiempo al otro grupo de metáforas que a través de las que se ha abordado la función identitaria: las temporales.

### **3.2. Perspectivas temporales sobre la identidad: el sujeto en la trama**

Hay posturas teóricas que hacen una lectura de la función identitaria más centrada en categorías como *proceso, consistencia, sentido*, etc. Estas teorías se basan en lo que he llamado *las metáforas del árbol o de la semilla*, cuyo núcleo sería la dimensión *temporal* de la identidad y la noción de génesis, y se articularían sobre la idea de que somos los relatos a través de los que nos constituimos. Aquí entrarían las historias de vida, las trayectorias vitales, las génesis históricas. La *metáfora de la semilla* articula otra forma de ver el carácter no necesario, no esencial, de las identidades. Esta metáfora implica que en función de las condiciones de «crecimiento» la *semilla* dará lugar a *árboles* de muy distinto tipo, de manera que no hay una relación necesaria entre la semilla y la forma, el tamaño, el color de la hoja y la calidad del árbol que crecerá a partir de ella, si bien de ella no puede surgir cualquier cosa. De ahí la idea de génesis que está contenida en esa metáfora de raíz. Esta metáfora sostiene y hace viable los estudios centrados en la narratividad como forma de

---

<sup>219</sup> Ibid., 351.

entender el modo en que una persona da sentido a su vida, a la vez que contiene la dimensión genética del análisis, que comentaremos más adelante.

Ricoeur decía que el tiempo se convierte en tiempo humano en la medida en que es organizado narrativamente, del mismo modo que la narrativa se hace significativa en la medida en que reproduce los rasgos o características de la experiencia temporal<sup>220</sup>. Dicho en palabras de Blanco, la narración para Ricoeur sería «la fórmula expresiva, ‘el guardián’, de la temporalidad, de la sucesión de los acontecimientos en el tiempo»<sup>221</sup>. Ricoeur se preocupa por el modo en que la imaginación productiva (versus la reproductiva, que operaría a través de mecanismos de asociación) crea tramas de sentido<sup>222</sup>. Es decir, está interesado en comprender cómo los individuos, a través de la imaginación productiva, crean conceptos de forma analógica, a través de procesos discursivos<sup>223</sup>. En definitiva, me parece que de lo que está hablando Ricoeur es del proceso por el cual la multiplicidad fenoménica, el caos previo a la ordenación, es reunido en la experiencia a través de operaciones de sentido, de tal forma que, en el ámbito de la experiencia individual, el yo es ya resultado de una trama, una trama que produce un sentido. La configuración narrativa en Ricoeur tiene que ver precisamente con la *concordancia-discordante* definida como síntesis de lo heterogéneo<sup>224</sup> que invertiría el efecto de contingencia, de falta de necesidad, logrando así que un acontecimiento cobre sentido en una trama específica que logra generar un efecto de necesidad<sup>225</sup>. En mi opinión, esa trama de sentido, creada en unas circunstancias concretas (una entrevista, una confidencia, la escritura de una autobiografía, etc.) tiene que ver con la restitución de las condiciones que hacen comprensibles los acontecimientos y acciones de una vida.

Ricoeur está sobre todo interesado en la literatura, en el modo en que el tiempo humano es reconfigurado en la obra literaria<sup>226</sup>, y no tanto en el modo en que, por ejemplo, la literatura impacta o reconfigura el tiempo humano, la manera en que la literatura ha

---

<sup>220</sup> Ricoeur, *Tiempo y narración (I)*, 113.

<sup>221</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 148.

<sup>222</sup> Ricoeur, *Tiempo y narración (I)*, 135-36.

<sup>223</sup> Le agradezco a Alba Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid) que me ayudase a comprender la cuestión de la analogía que hacer Ricoeur entre los métodos productivos en el ámbito diegético, de la elaboración de la trama, y el momento productivo de la imaginación en el ámbito del esquematismo kantiano.

<sup>224</sup> Ricoeur, *El sí mismo como otro*, 140.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 141

<sup>226</sup> Marc Augé, *Las formas del olvido*, trad. Mercedes Tricás Preckler y Gemma Andújar (Barcelona: Gedisa, 1998), 40.

actuado como mediación<sup>227</sup>. A los efectos de esta tesis y, en concreto, para una elucidación de las teorías sobre la identidad centradas en su dimensión temporal, lo que me interesa del argumento de Ricoeur es la cuestión de las tramas de sentido. La similitud entre la creación de relatos de ficción (*mímesis II* en Ricoeur) y los relatos cotidianos<sup>228</sup> (anécdotas, confidencias, breves crónicas del día, etc.) tiene que ver con la posibilidad de protagonizar una vida, de hacerla consciente y comunicable, de estimar el valor de las cosas y de establecer criterios para vivir, que son expresados también en forma de relato. En principio, el relato puede servir a los fines de la literatura o a los fines de la vida. También puede servir para suplantar la voz de alguien, imitando su manera de decir (pensemos en los falsos testimonios de personas que fingen ser víctimas sin haberlo sido, por ejemplo). Jorge Semprún explica en *La escritura o la vida* muy bien esta aparente paradoja en el contexto de la necesidad de contar la experiencia vivida en un campo de concentración:

No obstante, una duda me asalta sobre la posibilidad de contar. No porque la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible, algo del todo diferente, como se comprende sin dificultad. Algo que no atañe a la forma de un relato posible, sino a su sustancia. No a su articulación, sino a su densidad. Sólo alcanzarán esta sustancia, esta densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. **Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio.** Cosa que no tiene nada de excepcional: sucede lo mismo con todas las grandes experiencias históricas.<sup>229</sup>

El relato, una herramienta creada por nosotros, artificial en el sentido de no espontánea, no encontrada sino creada, construida, es sin embargo la vía adecuada, la única quizá, para hacer comprensible y comunicable una experiencia. Y también para fingirla,

---

<sup>227</sup> Una de las más importantes líneas de investigación que abrió y desarrolló Florentino Blanco ha tenido que ver con el estudio del modo en que los dispositivos culturales como la música, el arte o, por supuesto, la literatura, actúan como mediadores y configuradores de la experiencia. Para un ejemplo el modo en que operan los dispositivos mediacionales de tipo literario, ver Florentino Blanco y Tomás Sánchez-Criado, «Speaking of Anorexia: A Brief Meditation on the Notion of Mediation», en *Current research trends in private speech: Proceedings of the First International Symposium on Self-Regulatory Functions of Language*, Ignacio Montero y Adam Winsler (eds.) (Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2006), 213-22. Además, en cuanto a otras formas de mediación de la experiencia estética, Blanco afirma que «el fondo sobre el que se construye la vida humana es la búsqueda de sentido, incluso cuando la supervivencia misma está amenazada. Y el sentido de la experiencia estética, si no su fundamento, es crear dominios para especular y ensayar sobre las condiciones de la vida. El arte crece donde crece la vida»: Florentino Blanco, Alberto Rosa, y David Travieso, «Arte, mediación y cultura», en *II Symposium Internacional de Psicología y Estética* (Miraflores de la Sierra, Madrid, 2003). Ver también Florentino Blanco, «Psicología y experiencia estética: trampantojos para pensar», en *I Symposium Internacional de Psicología y Estética* (Miraflores de la Sierra, Madrid, 2002); Blanco, *El cultivo de la mente*.

<sup>228</sup> Para profundizar en la triple mimesis de Ricoeur ver Ricoeur, *Tiempo y narración (I)*, 113-141.

<sup>229</sup> Jorge Semprún, *La escritura o la vida* (Barcelona: Tusquets, 1995), 25. [énfasis mío]

desde luego. Pero también pueden ofrecerse pruebas en un juicio que son falsas y eso no anula la necesidad de ofrecer pruebas como manera de demostrar un hecho, una violación, una tortura. Un testigo puede emitir un testimonio falso y eso no invalida la figura del testigo en términos absolutos, sino en términos relativos: ese testigo miente. Habrá por tanto que buscar formas de detectar los distintos usos de los instrumentos. Esto implica que la verosimilitud de un testimonio falso sólo muestra la capacidad del relato como dispositivo para hacer comprender, para configurar la experiencia y comunicarla. El relato, como la fotografía, pueden ser utilizados para mentir, estafar, o para revelar y mostrar.

Blanco dice que el tiempo personal, de la experiencia de los individuos, y el tiempo físico están mediados o vinculados a través del tiempo histórico, gracias al que podemos situarnos y entender o hacernos conscientes del lugar que ocupamos en la sucesión implacable de acontecimientos de la que formamos parte<sup>230</sup>. Así, esa toma de conciencia es también la toma de conciencia de la experiencia acumulada, del camino recorrido; una especie de balance de sentido, del significado y valor de lo que ha ocurrido. Me parece que esto explica el impulso de contar a otros, de hacer comunicable, contable, *transportable*, la experiencia propia y del grupo, la comunidad, el país, etc. Esto hace posible lo que Blanco llama *recuerdo conminatorio*<sup>231</sup>, que estaría por lo demás presente en cualquier forma de hacer historia, incluso en las formas de hacer historia que renuncian, programáticamente, a tener impacto alguno sobre la sociedad, como pudiera ser el caso de los *Annales*. El *recuerdo conminatorio* tiene que ver con la proyección o creación de narrativas acerca del pasado -desde historias oficiales hasta relatos familiares y autobiográficos- que inevitablemente tienen el impulso de moralizar la realidad<sup>232</sup>, interpretarla de acuerdo a valores. Esto ocurre muy especialmente cuando se trata de una realidad que nos concierne, de cuya interpretación se pueden derivar líneas de acción futura que afectarán a los destinos de los que reciben esa historia y de los que hacen esa lectura. La tesis de Blanco es que la necesidad cultural de la narración estriba precisamente en las funciones generales de conservación del patrimonio cultural y personal y, como consecuencia de esto, la planificación del futuro, el proyecto al que dirigirse. Esto se vincula con una idea que será

---

<sup>230</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 150.

<sup>231</sup> La cuestión de la dimensión conminatoria de la historia fue central en los primeros trabajos publicados que escribí con Florentino Blanco. Ver, por ejemplo, Cohen, Ledo, Rasskin y Blanco, 2009; Cohen, 2011; Cohen y Blanco, 2012.

<sup>232</sup> White, *El contenido de la forma*, 29.

central en el desarrollo de esta tesis y que retomaré más adelante: recordar es, en muchos sentidos, un acto identitario.

Es claro, en el ámbito de la historia, por ejemplo, que la lectura o interpretación que se hace del pasado de un país están mediadas por el proyecto de futuro, a veces por la ideología, de los que participa el historiador. En este mismo sentido, cuando recordamos el pasado para contarlo, estamos también arrojando una perspectiva acerca de nosotros mismos, acerca de quiénes somos, quiénes deberíamos ser, cómo queríamos ser. Estamos, además, restableciendo las condiciones que pudieran dar cuenta, explicar, hacer comprensible, quiénes somos; estamos estableciendo hipótesis sobre cómo hemos llegado hasta aquí y también haciendo un balance y ejerciéndolo cuando elegimos contar algo o, por el contrario, dejarlo fuera del relato. Por ejemplo, alguien puede recordar que los niños en su colegio (católico) de Marruecos lo acusaban, en tanto judío, de haber matado a Cristo. Este es un recuerdo recurrente entre las personas a las que he entrevistado y que fueron a colegios no-judíos en Marruecos. Este recuerdo se puede utilizar para probar que el encuentro con el antisemitismo se dio en situaciones totalmente esporádicas y carentes de importancia o para probar la distancia insalvable que separa a judíos y no judíos. Ese recuerdo toma su significado, valor y sentido bajo el horizonte moral y el tono afectivo impuesto por la operación de trama que la persona ha sacado adelante, así como el modo o forma de materializarlo, esto es, el género (romance, tragedia, épica, sátira, etc.). El hecho mismo de que los niños cristianos hayan acusado al niño o la niña judíos de haber matado a Cristo tendrá un significado u otro dependiendo del horizonte moral de la narración (su función, el mensaje que se pretende transmitir) y el género (si se hace desde el humor o si se cuenta como una tragedia irresoluble). Por esta razón en esta tesis no me centraré en los recuerdos como tales ni en la memoria como función, sino más bien en la función que tiene la evocación de un determinado recuerdo en el contexto de la entrevista y la relación que mantiene ese recuerdo con otras prácticas y discursos que surgen en la conversación entre mis entrevistados y yo. Esta cuestión será retomada en el último apartado de este capítulo.

La identidad narrativa<sup>233</sup>, vinculada a la idea de la vida como relato<sup>234</sup>, es una manera de entender el modo en que los sujetos organizan sus vínculos (nacionales, de género,

---

<sup>233</sup> Ricoeur, «Narrative Identity», 73-81.

<sup>234</sup> Ver, por ejemplo, Arfuch, *El espacio biográfico*; Bruner, «The Narrative Construction of Reality», 1-21; Ricoeur, «Narrative Identity».

étnicos, políticos, etc.) e hipótesis identitarias (quién soy, cómo he llegado a ser lo que soy) a través de mediaciones simbólicas en situaciones socio-históricas concretas, mediaciones que harían que la realidad fuese legible y, por tanto, experimentable en ciertos términos. Dicho de otro modo, la vida sólo puede ser convocada, conjurada, traída a presencia, hecha inteligible, a través de las historias que contamos, de los relatos, a través de las operaciones de creación de sentido que realizamos al contar algo. En las operaciones de *emplotment*, de elaboración de tramas, que las personas realizan, se puede encontrar el conjunto de discursos, retóricas, y, en general, modos de configuración de sentido que los sujetos hacen suyos. Estas operaciones se llevan a cabo dentro de un marco que ha sido descrito por Keneth Burke en términos dramaturgicos, es decir, en términos de tramas que confieren significado a las interacciones de las que participamos<sup>235</sup>. Más en concreto, podemos entender la pentada dramaturgica de Burke del siguiente modo: 1) el *modo* (*agency*) son los medios a través de los que se reconstruye el pasado en la entrevista (Aquí se incluirían los discursos, argumentos, formas de generación de trama, pero también los medios materiales como las fotografías, los cuadernos, los cuadros, etc.); 2) el *acto* (*act*) sería la propia reconstrucción narrativa del pasado, el recordar como una actividad de reconstrucción y dotación de sentido; 3) el escenario (*scene*) incluye las dinámicas sociales en que se despliega el acto de recordar, incluyendo la situación de entrevista y las condiciones socio-políticas que ponen condiciones al significado de la historia que se está construyendo en la entrevista; 4) el *agente* (*agent*) es la dinámica de posicionamientos del sujeto cuando recuerda el pasado y lo organiza narrativamente; y finalmente, 5) la *meta* o *propósito* (*purpose*), que se refiere a los usos del pasado en relación con el futuro o la función que tiene la evocación de determinados acontecimientos para el establecimiento de una hipótesis identitaria<sup>236</sup>.

En todo caso, este es reparto de casos que hacemos cuando planteamos, por ejemplo, como es el caso, que la entrevista quiere promover un acto de recuerdo, pero, en realidad, es el desarrollo de la entrevista en tiempo real lo que acaba definiendo el contenido de los casos. Algunos de nuestros entrevistados pueden llegar a convertir el recuerdo sólo en el medio (*agency*) para desplegar un argumento político (*acto*) que reivindica una mayor presencia resolutoria de los judíos marroquíes en la vida pública

---

<sup>235</sup> Burke, *A Grammar of Motives*.

<sup>236</sup> Para ver la puesta en marcha de este modelo burkeano en el estudio del recuerdo situado ver Ignacio Brescó de Luna, «From Mind to Context, from Accuracy to Meaning. Exploring the Grammar of Remembering as a Socially Situated Act», *Integrative Psychology and Behavioral Science* 50 (2016): 320-32.

israelí (meta). En este juego dramático el agente particular no es el individuo singular y concreto que tenemos delante, sino la representación formal de una identidad colectiva, que despliega sus argumentos en un escenario de entrevista que en realidad apenas propone ninguna modificación en su discurso o su propósito. Tenemos que ver, entonces, en cada historia particular, cómo se produce el reparto de los casos, cómo se relacionan entre ellos (*ratio*) y que importancia relativa tienen en la representación en curso.

Por su lado, Goffman llamó la atención sobre la dimensión retórica de las formas de actuación/interpretación que sacamos adelante en esos escenarios. Se trata de formas de presentación del sí mismo cuyo fin es generar una cierta impresión, maneras de actuar que tienen un despliegue y estructura concretos<sup>237</sup>. Estas formas de presentación de nosotros mismos nos permiten, como si de una máscara se tratase, definir el alcance de lo que hacemos y el modo en que debe ser interpretado. Desde esta primera posición teórica de talante dramático, pero aún muy individualista, Goffman pasó con el tiempo a una posición teórica de corte más holístico o estructuralista. Efectivamente, la noción de *marco*<sup>238</sup> permite entender el carácter del tiempo controlado y abierto de la mayor parte de las situaciones de interacción social, en las que, más allá de las condiciones normativas, cada participante puede aplicar marcos de referencia distintos, que le pueden llevar a interpretaciones distintas de la naturaleza, el propósito o el sentido de la interacción. De este modo, y como apuntábamos un poco más arriba, los marcos de referencia de la entrevistadora y de la persona entrevistada no tienen por qué coincidir. Donde la primera ve una entrevista en profundidad, la persona entrevistada puede ver, por ejemplo, un espacio de reivindicación política.

Hayden White decía que es necesario tener una conciencia de la norma, del orden de las cosas, de criterios de acuerdo con los que algo es deseable o no, probable o no, para construir una narración acerca del pasado<sup>239</sup>. En otras palabras, que las narrativas tienen que ver con la legitimidad cultural en el seno de una cierta normatividad. Aquí sin embargo, voy a asumir que la normatividad es la condición en la que surge la subjetividad en un sentido general. En palabras de Blanco: «parece que ese dominio de la subjetividad surge como espacio para que el yo, entendiéndose a sí mismo como subjetividad, se formule, se levante, *contra* el telón de fondo de la normatividad. Muy especialmente cuando la

---

<sup>237</sup> Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 13-28.

<sup>238</sup> Erving Goffman, *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia* (Madrid: Siglo XXI, 2006).

<sup>239</sup> White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, 21.

conciencia intuye que la normatividad no es trascendente, es decir, cuando intuye que es obra de los hombres.»<sup>240</sup>

Los análisis de esta tesis parten de una idea acerca de la identidad según la cual ésta debe estar siempre siendo negociada y puesta a prueba. Esta negociación y puesta a prueba en que se despliega el espacio de la subjetividad se da siempre en relación dialéctica con la normatividad o, como dice Juan Bautista Fuentes, «el psiquismo sólo puede funcionar no de un modo exento en relación con las normas sino inserto en ellas»<sup>241</sup>. Entiendo la norma como praxis<sup>242</sup>, esto es, como estructuras objetivas de acción que componen el medio socio-cultural en que se desenvuelven las personas. Se trata de objetividades intencionales, que contienen propuestas de acción<sup>243</sup>, formas de canalización de la acción. Estas estructuras de acción, por tanto, tienen una dimensión también de propuesta de objetivos, de proyectos de acción. Así ocurre que un conflicto puede ser normativo sin ser vivido como conflicto moral ni biográfico, sin ser vivido agónicamente. El sentido de responsabilidad moral, el trayecto o tránsito de la percepción de un conflicto con la norma a un conflicto moral, quizá pueda ser mejor entendido si pensamos que la responsabilidad moral es, como señala Juan Bautista Fuentes, una relación normativa reflexiva que establecemos con nosotros mismos y que está referida a alternativas normativas del mundo social en que vivimos<sup>244</sup>, de tal forma que el conflicto normativo se convierte en moral como consecuencia de una reflexión que nos re-vincula al mundo social y político y nos sitúa en él de acuerdo con los términos y criterios disponibles y de los que, de un modo u otro, nos hacemos cargo.

En estas condiciones, el relato es el dominio en el que se restaura la legitimidad por una vía que no es necesariamente la legal. Esta cuestión se puede articular de acuerdo a dos dimensiones. Por un lado, está la ley escrita o pragmática, la cual puede ser razonable o no, pero en relación con la cual la legitimidad es una cuestión de facto en tanto en cuanto se trata del ajuste de un caso a la norma. Por otro lado, tenemos la dimensión jurisprudencial como conjunto de casos que no son ley, pero son normalidad, ética, buena costumbre, etc., que sería normativa sin ser legal. Mi hipótesis es que hay imperativo narrativo cuando no hay legitimidad o cuando ésta no está garantizada. Los relatos que dan por supuesta la

---

<sup>240</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 180.

<sup>241</sup> Fuentes Ortega, «Introducción del concepto de conflicto de normas irresuelto personalmente como figura antropológica (específica) del campo antropológico», 423.

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> Ibid., 428.

<sup>244</sup> Ibid., 424.



legitimidad de la hipótesis identitaria que los sostiene son relatos oficiales, de función esencialmente retórica. En cualquier caso, la legitimidad se da en condiciones distintas y la tarea es ver cuáles son las condiciones de legitimidad que maneja cada persona. Puede ser suficiente en términos de legitimidad el advertimiento de que otra vida habría sido posible, por ejemplo. En algunos casos las condiciones de legitimidad se definirían como el mero restablecimiento del orden, de un equilibrio que deje las cosas como están. Hay otras condiciones para el cumplimiento de la legitimidad en el plano del relato que tienen que ver con el análisis de aquello que hemos hecho mal. Estas condiciones se van dando en cada espacio identitario, en cada entrevista.

Así las cosas, la gestión narrativa de la ausencia de legitimidad se puede hacer de muchas formas: rompiendo el relato oficial (haciendo ver que uno transgredió todas las normas y formas de hacer, restándole autoridad al relato oficial), deconstruyendo el relato oficial (haciendo ver su carácter convencional, desnaturalizándolo) o adoptando una postura más jurisprudencial, encontrando pistas para justificar las situaciones dilemáticas. Así, podemos moralizar la realidad narrativamente, como decía Hayden White, o restaurar el orden en que los acontecimientos cobran el máximo sentido. La cuestión de la legalidad es heterónoma en tanto que se refiere a la relación entre los sujetos y la ley. Sin embargo, la cuestión de la legitimidad no es heterónoma, sino que implica un debate, el ejercicio de la autonomía, y su espacio es la relación entre los sujetos, el espacio social.

De este modo, nuestras posiciones, perspectivas, hipótesis acerca de lo que somos o lo que deberíamos ser y las teorías acerca del mundo y del modo más correcto de vivir, tienen que ser comprendidas de acuerdo con esa búsqueda de legitimidad. Creamos hipótesis que orientan la trama de nuestros relatos bajo la tensión entre el orden social y nuestras vidas concretas, la tensión entre lo que entendemos que deberíamos ser o haber sido y la realidad de nuestra vida. Como vengo diciendo, el imperativo narrativo, es decir, la necesidad de crear una cierta narración sobre nosotros mismos, nuestro pasado y quiénes somos, se despliega en la búsqueda de una legitimidad y un sentido, o al menos de una serie de significados parciales que pudieran o no responder a una hipótesis general sobre cómo hemos llegado a ser quienes somos. Entiendo la narrativa autobiográfica como la tentativa de restaurar las condiciones en que los acontecimientos cobran su máximo significado, la tentativa incluso de encontrar un posible sentido en el diálogo con otro siquiera imaginario o hipotético. Así, con frecuencia, las narrativas vitales se despliegan en

el diálogo con los otros, en las práctica cotidiana de la conversación, del hablar de uno mismo, de dejar paso a otros para que puedan conocernos, quizá incluso comprendernos.

Distintos autores han señalado que el relato no es la única forma que puede adoptar el discurso autobiográfico<sup>245</sup>, como parecieran sugerir, entre otros, Bruner, Sarbin o Hayden White. Pazos propone un trabajo centrado en las formas de subjetivación que están presentes en los discursos, de tal forma que el análisis se oriente al establecimiento de los campos semánticos que son relevantes para el colectivo y para el modo en que las personas se relacionan con los vínculos identitarios que han ido estableciendo. De esta manera, habría formas del discurso que serían sobre todo argumentativas, y la configuración discursiva del tiempo podría ser, además de narrativa, deliberativa<sup>246</sup>. De hecho, en muchos casos, el discurso narrativo, en concreto los episodios narrativos (*life stories*), se convierten en instancias que se ponen en relación con argumentos que sostienen características identitarias (por ejemplo, la relación con la pureza).

Pazos menciona tres modalidades del recuerdo que no son subsumibles bajo la modalidad narrativa del «discurso de sí». La primera de ellas sería la **memoria expresiva**, que tiene que ver con sensaciones o impresiones que adquieren autonomía respecto del relato, y su actualidad o importancia afectiva o identitaria no descansa en la relación histórica, sino en la permanencia de un dato de otra calidad<sup>247</sup>. Puede ser un olor, un sabor, un sonido, una sensación, o también el recuerdo de personas, del maestro, la vecina, la abuela, que se evocan en términos que salen de la trama tanto argumentativa como narrativa, que tienen una dimensión extra-diegética. También el olor de la casa de los abuelos, la textura de la piel de un ser querido, la risa de un amante, el sonido de las llaves del padre al entrar en la casa. La expresión, en general poética, que toman estos recuerdos constituye, en mi opinión, una suerte de textura afectiva del recuerdo del pasado, que tiene una presencia en ocasiones fundamental y constante en el presente. Veamos esto en un fragmento de una entrevista que hice en Jerusalén a alguien a quien llamaremos Benjamín, un tangerino de 60 años, que llegó a Israel con dieciocho:

---

<sup>245</sup> Ver, por ejemplo, Álvaro Pazos, «Narrativa y subjetividad. A propósito de Lisa, una ‘niña española,» *Revista de Antropología Social* 13 (2004): 49-96; A. Pazos, «Tiempo, memoria e identidad personal», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 59, no. 1 (2002): 189-202; Bamberg, «Who Am I? Narration and Its Contribution to Self and Identity».

<sup>246</sup> Pazos, «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo», 114.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 122.

Cuando llego a Tánger estoy flotando. Los olores... tengo olores, sí, tengo varios olores que se me quedaron pegados en la nariz. Tengo un olor por ejemplo de un ascensor. El viejo ascensor de la casa de mi tía. Esta mezcla de la madera del ascensor con el metal. Y tengo otro de Tánger que es un lugar donde vendían dos cosas: tabaco y periódicos. Es el olor de este tabaco, *Casa Sport*, que es un tabaco negro marroquí con el olor de los periódicos que se acababan de imprimir. Olor del papel, olor de tinta y olor de tabaco. Esa mezcla de... así que todo Tánger muy sensual. Sabores también. Montones de sabores. Helados fabulosos. Qué helados tenían allá. El *Pingouin*. Con todos los marroquíes cuando hablo de eso... *Pingouin au Nougat* les abren los ojos, empiezan a... sale saliva, sale... Y eh... la playa, maravilloso, maravilloso todo.

Otra modalidad del discurso del sí en el recuerdo del pasado sería la de la **memoria formulada como pregunta** («yo siempre me he preguntado qué habría pasado si...»), que configura la relación con el pasado de manera interrogativa, una configuración del tiempo que resulta *aporética*<sup>248</sup>. Es este caso, se genera una especie de cadena de reflexión sin cierre necesario. Pazos lo entiende como una búsqueda de sentido que se da en el seno del cuestionamiento, de la hipótesis y que puede darse junto con la memoria expresiva al recordar a personas, por ejemplo. Me parece que esta modalidad tiene que ver también con los balances que hacemos, con la reflexión, la crítica, las conclusiones sin moraleja necesaria. Un ejemplo de esto es el siguiente fragmento de la entrevista con Moisés Benarroch, que llegó a Israel de Tetuán con trece años:

Pero hay algo siempre que está en Tetuán y hay algo siempre también que está... algo muy creativo, que es, qué hubiese pasado si me hubiese quedado en Tetuán, no siempre, pero, no sé, cinco años más, qué hubiese pasado si mis padres se hubiesen ido a Canadá, o se hubiesen ido a Canarias, o se hubiesen ido a Francia, todas esas posibilidades, y eso sale mucho en mis libros [ríe] así que un personaje de qué hubiese pasado si... varias posibilidades. Es algo que siempre está ahí. Hay algo partido.

En tercer lugar, la otra modalidad a la que se refiere Pazos es la **memoria de los lugares**. La evocación de los lugares tendría que ver, como dice Bachelard<sup>249</sup>, con una adhesión atemporal al pasado, expresada en una poética del espacio. La evocación de la casa de la infancia, las calles, los cafés, los lugares de la memoria, entrarían dentro de esta modalidad que unas veces toma una forma poética, otras descriptiva y que también se sale de la modalidad narrativa del recuerdo. Veamos esto en el siguiente fragmento de la

---

<sup>248</sup> Ibid., 124.

<sup>249</sup> G. Bachelard, *La poética del espacio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000), 36.

entrevista que tuve con Ralph Toledano, que llegó a Israel ya en la edad adulta para instalarse en Jerusalén definitivamente:

Con Tánger todavía tengo una relación especial, pero Tánger es una ciudad de estrecho, es una puerta abierta sobre el universo. Lo que amo en Tánger es el viento, es el movimiento de los mares, en el estrecho se mezclan los colores de las aguas.

Sin embargo, el *tiempo vivido*, para las posturas narrativistas clásicas en Psicología como la de Bruner, encuentra su mejor condición de expresión en la narración. Bruner de hecho afirma que la *vida* (la vida constituida, protagonizada, configurada y hecha objeto de reflexión) es el mismo tipo de construcción de la imaginación que el relato, y que nuestras formas habituales de dar sentido funcionan bajo la misma lógica que opera en la construcción de relatos<sup>250</sup>. La narrativa se desplegaría según Bruner en el *paisaje dual* constituido por la esfera de las acciones, donde los acontecimientos tienen lugar, y la esfera de la conciencia<sup>251</sup>, en la tensión entre lo que se dice que sucede y lo que pudiera o debiera haber pasado, una tensión a través de la cual se va formalizando eventualmente el sentido, la hipótesis que explicaría la unidad existencial de la vida, de cualquier vida.

En definitiva, y para cerrar este apartado, como dije anteriormente, las metáforas de la *semilla* tienen como horizonte la cuestión del sentido, el modo en que los sujetos elaboran tramas de sentido que en última instancia pueden convertirse en biografías, en autobiografías. Seguramente la metáfora de la vida como relato, derivada de una concepción genético-temporal de la identidad que he identificado con la figura de la semilla, sea una metonimia excesiva. La vida puede llegar a convertirse en relato a través de los intentos de ordenación, reflexión, comprensión a los que nos sometemos a nosotros mismos y a otros como parte de nuestra vida cotidiana. Ahora bien, la puesta en pie de un relato como tal, con principio y final, que abarque toda nuestra vida, sólo se hace en circunstancias muy precisas. Uno puede decidir contar un relato de lo que pasó, movido por el impulso o la necesidad de que la historia no caiga en el olvido, para salvarla del paso anónimo del tiempo, o reclamarla a través de los que aún son jóvenes y pueden continuar pidiendo justicia, por ejemplo. Pero también puede contar una historia sólo para ser comprendido, para ser perdonado, para redimirse a través del contar, del ponerse frente a otro, para aceptar la derrota, dar una lección o hacer comprender algo fundamental que el otro no debe olvidar. Como veremos en los análisis, cabe preguntarse, para cada narrativa

---

<sup>250</sup> Bruner, «Life as Narrative», 692.

<sup>251</sup> Ibid., 698.

autobiográfica, cuál es su función, para qué se está contando todo aquello, qué sentido tiene la entrevista y el despliegue de esos relatos y narrativas.

Prestar atención a la dimensión temporal de la función identitaria implica centrarse en el desarrollo auto-objetivado de la persona, es decir, proyectado sobre los relatos autobiográficos que va creando. Pero, como hemos visto, esta no es la única dimensión relevante en la tarea de pensar la vida, de protagonizarla y sacarla adelante de forma más o menos significativa. Las visiones espacialistas han tratado de dar cuenta de las **condiciones** que hacen posible ese desarrollo: condiciones sociales, institucionales, políticas, materiales, etc. Ambas perspectivas, como he tratado de mostrar, están enfatizando problemáticas vinculadas entre sí, como son las del decir quiénes somos en unas condiciones que resignifican no sólo nuestro discurso, sino todo aquello que pudiéramos sentir, pensar, recordar o esperar.

En el próximo capítulo haré algunas reflexiones que recogen la perspectiva que voy a adoptar en los análisis, como resultado, en buena medida, de las discusiones teóricas de este capítulo y también del anterior. Voy a partir de una idea de José Carlos Loredó, que se preguntó si la metáfora que mejor podría definir el quehacer de la psicología no sería la figura borgiana del *aleph*<sup>252</sup>. Loredó se refiere a la desmesura de la psicología, a la que define como un «descomunal abanico» que abarcaría la historia misma de la realidad, desde los principios de la actividad y el origen de la vida hasta el presente a escala política<sup>253</sup>. La psicología se despliega a través del inmenso espectro que se extiende entre los objetivismos<sup>254</sup> y los subjetivismos<sup>255</sup>. Es muy probable que la tarea de los psicólogos que queremos seguir tratando de comprender las diversas formas de producción de significado de las que nos servimos para vivir, sea establecer algunos criterios que comprendan la actividad en sus diferentes niveles de análisis y que sean sensibles a los solapamientos de

---

<sup>252</sup> Ver José Carlos Loredó Narciandi, «¿Es la psicología un aleph?», en *¿Dónde reside la acción? Agencia, Constructivismo y Psicología* (Murcia: Universidad de Murcia, 2009), 15-30. Este texto es la introducción a un libro colectivo en que se hicieron valiosas contribuciones alrededor de una de las principales cuestiones que viene articulando los debates a los que me he referido: la cuestión de la agencialidad, de la relación entre los sujetos y las formas objetivas y simbólicas (estructuras, si se quiere), los *loci* de la actividad, la relación de los sujetos con las condiciones objetivas en que se desenvuelve su actividad, etc. Para una visión completa, ver José Carlos Loredó Narciandi, Tomás Sánchez-Criado, y Daniel López Gómez, eds., *¿Dónde reside la acción? Agencia, Constructivismo y Psicología* (Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia / UNED, 2009).

<sup>253</sup> Loredó Narciandi, «¿Es la psicología un aleph?», 28.

<sup>254</sup> Dentro de los objetivismos podemos incluir al objetivismo socio-cultural en el que entrarían algunas de las teorías a las que me he referido en el apartado dedicado a las visiones espacialistas.

<sup>255</sup> Parte de los subjetivismos serían algunas perspectivas fenomenológicas centradas en los fenómenos dados en la conciencia.

los distintos aspectos y planos de la actividad; en definitiva, una psicología atenta a la mediación y a la complejidad de la actividad mediada. Tomaré la metáfora del *aleph* como el punto de llegada de todas las cuestiones que he analizado y, al tiempo, como punto de partida para proceder al análisis del material obtenido a través de las entrevistas.

## CAPÍTULO 3

### LA IDENTIDAD EJERCIDA. ACTOS DE IDENTIFICACIÓN Y APUESTAS IDENTITARIAS

*Cuando uno sube o baja por una escalera, allí  
está siempre la barandilla, para no caerse.  
Pues bien, esta barandilla ha desaparecido.  
Así es como yo me veo a mí misma. Y  
«pensar sin barandillas» es, de hecho, lo que  
intento hacer.*

Hannah Arendt<sup>256</sup>

#### 1. INTRODUCCIÓN

Tengo la voluntad de encontrar una concepción teórica que pueda dialogar -influir y ser influida- con la incesante creación de significado en la que se embarcan las personas, de tal forma que mi propia perspectiva pueda ser modificable, en su contenido y en su método, como consecuencia de mi contacto con aquellos a quienes he entrevistado. La razón es que entiendo que las personas, las comunidades y, en general, los grupos humanos que estudiamos pudieran estar haciendo cosas semejantes a las que hacemos los analistas, e incluso es posible que lo hagan en términos más precisos que nosotros. Una de esas actividades es, por ejemplo, reflexionar acerca de su identidad (quiénes son, cómo han llegado a ser lo que son, qué núcleos de sentido han ido creando, con qué personas, grupos, proyectos se vinculan, etc.); y el balance que ellos hacen puede resultarme útil. Esto implica una conciencia más clara de que hay una **tarea de creación de sentido** tanto en un plano teórico como en un plano práctico, en el plano de la vida, y que, en tanto analistas autorizados, estabilizamos puntos de vista, generamos discursos y formas de vernos a nosotros mismos que están en comunicación con los grupos sociales que convertimos en objeto de estudio.

Cabría, entonces, pensar en una figura alternativa, una metáfora, que no fuese un punto medio entre el árbol, o la semilla, y el mapa, entre perspectivas temporales y espacialistas, sino que propusiese una lógica diferente. Ésa podría ser la metáfora del *aleph*.

---

<sup>256</sup> Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga (Madrid: Trotta, 2010), 98.

En este caso, un *aleph* sería un dispositivo teórico cuya vocación sería hacerse cargo de toda posible identidad y colocarse en todos los puntos de vista. Soy consciente de que esos puntos de vista en realidad estarían siendo constituidos, recortados, racionalizados por el propio dispositivo. Como ocurre, por lo demás, con cualquier intento de sistematización teórica.

La metáfora del *aleph* representa la voluntad de renunciar a hacer afirmaciones generales y discretas respecto a la identidad: híbrida, líquida, dialógica, esencial, narrativa, etc. Lo que he tratado de hacer en los dos primeros capítulos es dar cuenta, quizá incluso restituir, las condiciones de un proceso de creación, de construcción de sentido, tanto de las personas a las que he entrevistado como de mi propio punto de vista, de tal forma que mi trabajo de organización, ordenación e interpretación pudiera hacérseles reconocible a mis entrevistados, pudiesen reconocerse en él. En ese sentido, la metáfora del *aleph* es útil: tiene como objetivo dar cuenta de todos los niveles de determinación en los que se produce el discurso de sí que facilita el espacio de la entrevista.

El propio acto de contar nuestra historia o representarla para otros, el contenido y la forma que adopta el recuerdo que relatamos para otros depende de la función del *acto de identificación*<sup>257</sup> en el que cual ese recuerdo cobra sentido. Es decir, en el contexto de la entrevista hay diferentes *actos de identificación* que son específicos de las dinámicas de la entrevista. Los recuerdos que se evocan se organizan y cobran forma de un modo u otro de acuerdo con el *acto de identificación* que los hace posibles. Pero también ocurre que los entrevistados, ante las preguntas que les planteo deben componer de algún modo una respuesta -mejor o peor orientada y lúcida, más o menos amable, receptiva, confiada- que está **mediada** por relatos parciales de los que ya disponen, por versiones de sí mismos que han ido construyendo, relatos provisionales y que incluyen abismos, puntos ciegos, indecisiones, focos de culpa, de vergüenza, de los que son en algún grado conscientes. Para contestar a las preguntas que les planteo deben seguir usando esas ideas acerca de sí mismos, esas hipótesis que en muchas ocasiones ya han elaborado previamente -con familiares, amigos, consigo mismos, quizá incluso con un terapeuta- y deben hacerlo esta vez en condiciones muy especiales, en el momento en que alguien se interesa

---

<sup>257</sup> Alberto Rosa y Florentino Blanco, «Actuations of Identification in the Games of Identity», en *Social Practice/Psychological Theorizing*, 2007.



académicamente por su biografía<sup>258</sup>, por quiénes son ellos, por su pasado, su vida, su forma de ver las cosas. Ese encuentro pone condiciones para la reflexión y para poner orden y dar sentido, puesto que exige ese tipo de esfuerzo: contar la historia de su vida e ir respondiendo a algunas preguntas que les planteo al hilo de lo que me cuentan. El siguiente fragmento puede ilustrar esta conciencia reflexiva respecto a la naturaleza de la tarea que les propongo, y que yo misma, de algún modo, ratifico:

Elie: [suspira] huy, cómo me pesa esto. De haber contado...

Entrevistadora: el qué te pesa

El: de haber contado cuarenta años en cuarenta minutos.

En: no han sido cuarenta minutos. Han sido....

El: no, no, pero digamos que los cuarenta años

En: aparte, esta es una de las muchas versiones que podrías haber dado. Esta es un poco la cosa, ¿no? Qué es lo que uno mete y qué es lo que uno deja afuera, y seguramente las cosas que uno deja fuera habrían llevado otros cuarenta años.

El: sí. Sí. Imagino que hubo muchas cosas que no conté

En: y sí. No se puede hacer de otra manera. [...]

El: bueno, te conté bastante, ¿eh? No te conté todo, pero te conté bastante.

La entrevista se convierte en un dispositivo identitario en tanto que genera formas de reflexión sobre uno mismo y facilita la articulación del discurso de sí. La entrevista no es sólo un medio para expresar algo que la persona entrevistada lleva dentro, sino también un pretexto para reflexionar sobre la naturaleza y el alcance de nuestras operaciones identitarias.

Además, ese encuentro tiene algo de extraordinario: la posibilidad de ser escuchados durante horas, aunque exista un tiempo limitado, no sólo materialmente (llega la hora de cenar, de dormir, de atender a familiares, etc.) sino, en algún sentido, también moralmente. La situación de ser escuchado «sin más» genera todo tipo de hipótesis acerca de lo que yo como entrevistadora podría estar buscando, qué podría resultarme más relevante, qué parte de sí deben compartir y cómo hacerlo, a través de qué recursos (mostrándome fotos, cuadros, presentándome a familiares, invitándome a volver otro día, etc.). Es habitual,

---

<sup>258</sup> Pude elaborar este argumento gracias a una conversación por correo electrónico con José Carlos Sánchez (Universidad de Oviedo), que me ayudó a repensar la cuestión de la escala biográfica del desarrollo.

como veremos, que las personas sientan que tienen una historia diferente de la de otros o que, por el contrario, sientan que no tienen nada «especial» que contarme.

Por lo tanto, la situación de entrevista los va colocando ante la necesidad de representar su vida ante mí, y en esa representación hay una especie de **excedente**. Todo *acto de identificación* es siempre excesivo en algún sentido. Lo mismo ocurre con las metáforas y las palabras cuando no están determinadas políticamente: siempre hay algo que sobra o que desborda, que excede aquello que pretendemos designar<sup>259</sup>. Los *actos de identificación* tienen algo de excesivo en tanto que son actos que se hacen en un escenario (la entrevista) en el que no se puede decir todo, por lo que la **apuesta identitaria** de las personas debe ser simplificada a través del discurso. Hay una voluntad de decir, de decirme, quiénes son ellos, pero las condiciones para hacerlo son limitadas, por el tiempo, por el espacio, por los otros, por los propios fantasmas. Seguramente la conciencia de estas limitaciones, de la imposibilidad de «contarlo todo», fuese lo que inquietaba a Elie, que tanto se comprometió con la tarea de contar y que, sin embargo, vio cómo la conversación se iba terminando en apenas unas horas (que para él pasaron como cuarenta minutos).

Es también la conciencia de esas limitaciones y la intuición de todos los factores que entran en juego cuando nos enfrentamos a la nada espontánea tarea de contar la historia de nuestra vida lo que ha hecho necesario todo el esfuerzo de reflexión teórica que he decidido acometer. Mi voluntad es poner todo al servicio de los análisis; he traído a esta tesis todos los debates, ideas y estrategias de análisis que he necesitado para aclarar mi propio punto de vista. Como antes apunté, podemos tomar este capítulo como el punto de llegada de los anteriores y el punto de partida de los análisis. Aquí sistematizaré algunas de las ideas que han sido clave a la hora de organizar los análisis y que no han sido recogidas por las discusiones de los capítulos anteriores.

En cualquier caso, cabría extraer al menos dos conclusiones de todo lo pensado hasta ahora. En primer lugar, que la identidad no es algo estático, aunque a ciertos efectos pudiera ser útil pensarla así. Es mejor entender la identidad como una función que se expresa siempre en el tiempo y que sólo puede ser cabalmente entendida en su despliegue temporal, genético. Dicho de otro modo, para entender la topología y la morfología de la identidad es imprescindible considerar su despliegue genético, en el tiempo. Esta idea permite integrar en una única sensibilidad las perspectivas sobre la identidad basadas en las

---

<sup>259</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 58.

dos metáforas a través de las que organicé la revisión crítica del concepto de identidad en el capítulo anterior (capítulo 2).

En segundo lugar, cabe pensar que nuestros *actos de identificación* no son siempre y solamente la expresión de una identidad que nos constituye y nos determina. Lo que hacemos o decimos sobre nosotros mismos no es una mera manifestación de algo previo que nos configura y nos obliga. Muy a menudo nuestros *actos de identificación* son el medio a través del cual nuestra identidad se objetiva, es decir, se articula y se organiza (retóricamente) para ponerse al servicio de los más diversos fines (existenciales, terapéuticos, políticos...) en situaciones dramáticas concretas. Por eso vamos a defender que no es demasiado útil ponerse a pensar de qué está hecha la identidad, cuál es su modo de ser intrínseco (una sustancia, un diálogo, un estado mental, un genotipo...). Resulta más razonable y, como esperamos mostrar, justo pensar en políticas o *apuestas identitarias*. Los individuos o los colectivos hacen afirmaciones sobre (o expresan en sus acciones) la naturaleza de su identidad en relación con sus políticas o *apuestas identitarias*. Por supuesto, también los teóricos tenemos nuestras propias *apuestas identitarias*, que proyectamos necesariamente en nuestras propuestas teóricas sobre la identidad.

Estas dos ideas, es decir, la identidad como proceso genético y la identidad como apuesta, como política del yo, o del nosotros, constituyen los ejes que estructuran los contenidos de este capítulo. La primera idea es una respuesta tentativa a lo que podríamos considerar problemas epistemológicos (cómo parece razonable estudiar la identidad) y la segunda es un intento de reabrir desde una perspectiva no preformista la cuestión de la ontología de la identidad.

Cada una de estas ideas o ejes permite integrar con criterios distintos, por un lado, la multiplicidad de perspectivas disciplinares (antropología, historia social o cultural, psicología, filología, sociología...) y, por otro, los diversos enfoques teóricos (hermenéutico, constructivista, dialógico...) que se han ido acumulando sobre el tapete de la identidad. Este es el sentido último de nuestra apuesta por el *aleph* como metáfora: un modo de mirar las cosas que convierte el fenómeno en la epifanía, en el lugar y el tiempo en el que se manifiestan, todas sus posibles, infinitas determinaciones o modos de darse.

Abriré este capítulo, por tanto, mostrando de manera muy sucinta el sentido que tiene el recurso al *aleph* como metáfora para organizar nuestras ideas sobre la identidad, un sentido que ya he ido anticipando en esta introducción.

En el siguiente apartado, haremos explícita la idea de nivel de análisis o escala genética. Propondremos que los fenómenos identitarios deben ser estudiados como procesos que pueden ser descritos en distintas escalas genéticas: (1) en su despliegue, en tiempo real (microgénesis), (2) a lo largo de la vida del individuo (ontogénesis, biografía), (3) en su devenir histórico (historiogénesis) y (4) en el devenir de la especie (filogénesis). Esta idea nos servirá para entender la peculiar organización de nuestros análisis, que se extenderán, siguiendo esta lógica, desde el estudio de las condiciones en las que vivían los judíos marroquíes durante el Protectorado español en la zona, la emigración y el asentamiento en sus destinos en Argentina e Israel (historiogénesis), hasta el análisis del modo en que la biografía (ontogénesis) es recapitulada en el curso de la entrevista (microgénesis) para configurar una **apuesta identitaria** determinada. Como es obvio, la filogénesis de la identidad será dada por supuesta en nuestros análisis, es decir, supondremos que la función identitaria está garantizada por las posibilidades funcionales y adaptativas de la especie humana. Por razones de espacio y oportunidad no desarrollaremos este argumento.

A continuación problematizaremos las **relaciones entre las tres escalas genéticas**. Intentaremos sacar adelante la idea de que la microgénesis (desarrollo de la entrevista en tiempo real) recapitula, organiza y construye biográficamente el tiempo vital. Veremos, a su vez, el modo en que la conciencia biográfica se podría poner en relación con el desarrollo funcional general.

Seguiremos perfilando nuestro argumento con una defensa de la **actitud genealógica** como la disposición epistémica y ética más consciente del carácter constructivo de la imaginación histórica y de las relaciones entre situacionalidad y transcendencia en la construcción de la identidad.

Pasaremos después a mostrar cómo los procesos identitarios se despliegan como **actos de identificación**. Veremos cuáles son sus **dimensiones** básicas (dramatúrgica, retórica, ontológica y política) y a qué **funciones** responden (individuación, filiación, vinculación con el tiempo histórico y continuidad).

En el siguiente apartado, perfilaremos el peso de la memoria en la organización funcional de la identidad, para cerrar este capítulo desplegando la noción de **apuesta identitaria**, que permite integrar todas las ideas sobre la identidad que se desarrollan en el capítulo: la identidad como función que se despliega (en todas las escalas genéticas) en cada

*acto de identificación* (en todas sus dimensiones) para mostrarse como una apuesta, como opción, como determinación ética y política concreta, situada.

## 2. EL ALEPH COMO METÁFORA DE LA IDENTIDAD

En nuestra perspectiva sobre la identidad late la conciencia de un pulso irreductible entre lo finito y lo infinito. En el contexto de nuestros intereses en esta tesis, y de la cuestión de la identidad, en general, este pulso se expresa en la tensión entre la necesidad de hablar de uno mismo en ciertas condiciones concretas (con el pretexto de una entrevista en este caso) y la conciencia de que la tarea es en realidad inabordable e inagotable: ningún relato concreto, ni siquiera ningún conjunto finito de relatos, puede agotar o satisfacer cabalmente la tarea de decir quién soy o qué soy. Esta es una de las dimensiones, quizás la más visible, a través de las cuales la metáfora del *aleph* cobra sentido en esta tesis.

En un famoso relato titulado precisamente «El Aleph», Borges describe el hallazgo, en un oscuro sótano bonaerense, de una esfera de apenas unos centímetros en la que se concitan todos los puntos del espacio bajo todas las perspectivas espaciales y circunstancias temporales posibles. Cuando Borges, el autor, traslada al relato la experiencia del personaje Borges e intenta poner en el tiempo de la palabra, de la enunciación, lo que ha experimentado ante la contemplación del *aleph*, se pregunta «¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?»<sup>260</sup> La conciencia angustiosa de la imposibilidad se deriva no solo de la infinitud de las cosas o de los acontecimientos, sino, además, de la idea de que las cosas aparecen siempre como engarzadas en acontecimientos y que éstos, a su vez, aparecen siempre en perspectiva, como puntos de vista, como articulaciones de la experiencia: «Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo»<sup>261</sup>. El *aleph* mismo comparece como parte de sí mismo y bajo todas las perspectivas posibles, incluyendo la que el propio Borges está ejerciendo y todas las, infinitas, que hubiera podido o pudiera ejercer.

El orden de la enunciación, de la comparencia ante el otro, ante mí, la entrevistadora, en este caso, exige resolver en cada instante esa tensión entre la conciencia

---

<sup>260</sup> Jorge Luis Borges, *El Aleph* (Madrid: Alianza, 1995), 191.

<sup>261</sup> *Ibid.*, 192.

de la infinitud de los acontecimientos (recuerdos de acontecimientos) y las perspectivas, y la conciencia de la finitud del tiempo vivido, social y culturalmente troceado y organizado.

Esta conciencia de la tensión entre infinitud (ontológica) y finitud (existencial) aparece en el cierre de la entrevista con Elie, que antes transcribíamos, de una forma particularmente dramática y entrañable, cuando me confiesa entre suspiros «huy, cómo me pesa esto. De haber contado... [...] de haber contado cuarenta años en cuarenta minutos».<sup>262</sup>

La tensión dilemática, la aporía que entraña la figura del *aleph* se expresa también en la dinámica del Yo y la identidad, del quién y el qué: ¿cómo es posible ser al tiempo quién y qué, sujeto y predicado, yo y cuerpo, experiencia y mundo? La propuesta de Borges, semejante en algún sentido a la de Lévinas, es que no hay primera persona sino hay tercera persona. La conciencia de la justicia sólo puede ser formulada, en perspectiva, desde la tercera persona<sup>263</sup>. La tercera persona no es el interlocutor en un diálogo, no es el tú, sino la instancia que hace visibles las reglas que organizan el diálogo.

El Yo está siempre, por tanto, oscilando entre el quién y el qué, entre el Yo y lo otro, afirmándose o distinguiéndose, disolviéndose o confundiendo. Un poema sencillo y entrañable de Josep M<sup>a</sup> Rodríguez ilustra esta idea en un poema llamado «Yo, o mi idea de Yo»:

Tengo tendencia a generalizar:  
por eso escribo bosque  
aunque sé que no hay dos árboles iguales,  
  
por eso escribo yo.  
  
Y sin embargo a ratos me construyo.  
Y sin embargo a ratos me derribo.  
O incluso las dos cosas:

---

<sup>262</sup> Borges hace confluír en su relato una larga tradición de reflexiones y artefactos filosóficos que se extiende desde La Cábala hasta la Teoría de Conjuntos de Cantor y que aquí no tiene sentido pormenorizar. Resulta, sin embargo, interesante recordar que el objetivo de Cantor era demostrar que hay infinitos «de diferente tamaño», por así decirlo. El sentido común nos llevaría a pensar que cada elemento del conjunto de los números enteros podría ser puesto en relación biunívoca con cada elemento de la serie de los números naturales en una secuencia infinita de correspondencias. De esta manera, no podríamos determinar nunca cuál de los dos conjuntos tiene más elementos. Este es el sentido en el que habitualmente se suele referir la influencia de Cantor en Borges. Ver, por ejemplo Cristiana Fimiani, «La doble cara de la moneda borgiana en la trilogía de El Aleph: Identidad-alteridad, metron-apeiron, realidad-ficción», *Archivum* LXI-LXII (n.d.): 153-70.

Sin embargo, Cantor tuvo éxito en su tarea y consiguió demostrar formalmente que había distintos tipos (y «tamaños») de infinito. Ver José Ferreirós, *El Nacimiento de La Teoría de Conjuntos 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991), 205-366.

<sup>263</sup> Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez (Madrid: Antonio Machado Libros, 2015), 75.

como un niño que nace  
en un barco que se hunde<sup>264</sup>.

Borges lo expresa también de manera magistral en este fragmento de «La forma de la espada»:

Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: Yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres. Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon<sup>265</sup>.

Borges lleva así el espíritu del *aleph* al territorio inestable en el que se mueve la identidad, que, en cierto modo, es siempre entendida, al tiempo, como verdadera e impostada, real y ficcional, dada y construida, propia y ajena, pura e impura, sólida y líquida:

Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie<sup>266</sup>.

La figura del *aleph*, más que una metáfora, es una metáfora de metáforas, una alegoría, que recoge en un solo término, en un solo punto, todos los dilemas, todas las disputas, todas las indeterminaciones, a partir de las cuales se empieza a formular, en un momento dado, en una situación concreta, irremediamente, la identidad como apuesta. El *aleph* es el sistema de indeterminaciones que hace necesaria la *apuesta identitaria*, frente a la cual sólo se podría levantar un Yo que, cansado ya de tener que decidir quién es, incapaz de acertar, se enfrenta en silencio con su propia indeterminación.

### 3. LOS NIVELES DE ANÁLISIS Y LA IMPLANTACIÓN TEMPORAL DE LA IDENTIDAD

La primera forma de hacer viable nuestra metáfora del *aleph* pasa por la idea de que la identidad, como cualquier otra función psicológica, puede ser acotada en distintos niveles de descripción. No hay por tanto un lugar natural para apreciar o estudiar la función identitaria. No hay un solo modo de ser para la identidad. En la base teórica de

---

<sup>264</sup>264 Josep María Rodríguez, *Arquitectura Yo* (Madrid: Visor, 2012), 36.

<sup>265</sup>265 Jorge Luis Borges, «La forma de la espada», en *Ficciones* (Buenos Aires: Emecé, 1969), 133.

<sup>266</sup>266 Jorge Luis Borges, *El hacedor* (Buenos Aires: Emecé, 1968), 45.

esta tesis hay dos ideas: (1) que la acción debe ser estudiada procesual, genéticamente, en su modo de desplegarse en el tiempo, y (2) que puede ser estudiada en distintos **niveles de análisis** que, si bien están siempre imbricados entre sí, exigen estrategias metodológicas diferentes: microgénesis, ontogénesis, historiogénesis y filogénesis.

Tengamos en cuenta que mis análisis pretenden entender tanto el **significado** que tienen para las personas con las que he hablado los distintos acontecimientos, tomas de conciencia, conclusiones, conflictos, a los que hacen referencia, como las **condiciones de posibilidad** de los mismos. Es decir, bajo qué régimen de valores, horizontes de sentido, prácticas (religiosas, sociales, políticas, etc.) y normatividades (leyes, normas, regulaciones) se ha dado sentido a esos acontecimientos, conflictos y formas de afrontar y enfrentar la vida.

Por poner un ejemplo, si queremos comprender en rigor la peculiar relación con la *kashrut*<sup>267</sup> de la que hablan en tono de humor muchas de las personas a las que he entrevistado (judíos del antiguo Protectorado español en Marruecos) uno debe poder dar cuenta, entre otras cosas, de la actitud *halájica*<sup>268</sup> que fue característica del mundo sefardí, cómo eso pudiera haber sido recibido por las autoridades rabínicas del norte de Marruecos y el modo en que esas autoridades habrían transmitido estas cuestiones a la gente. Además, tendrá que entender el impacto de la presencia colonial en las condiciones de vida de los judíos, así como las distintas posturas que se fueron creando desde dentro de las propias comunidades respecto a estas cuestiones. En relación con la naturaleza mediada de la acción, será necesario atender a cuáles son las formas en que esos significados se insertan en la vida de una persona: prácticas, discursos, normas, etc. Por último, tendremos que atender al modo en que las personas resignifican esas prácticas, discursos y normatividades, cómo se posicionan respecto a esto y generan significados nuevos y específicos. También habrá que entender el modo en que las personas piensan sobre su vida, la objetivan y ordenan en la creación de los distintos relatos que van creando al hilo de nuestras preguntas, de nuestra presencia irremplazable -pues cada presencia, cada forma de estar, generará, o al menos pondrá condiciones, a la relación que ahí se establece-.

En el caso de esta tesis, en el nivel **microgenético** estaría la entrevista, en tanto que se trata de unas condiciones que tienen lugar en un lapso de tiempo muy acotado y

---

<sup>267</sup> *Kashrut*: conjunto de prescripciones relativas a la alimentación según la ley judía.

<sup>268</sup> *Halájica*: complemento del nombre españolizado de *halajá* o ley judía, equivalente a «aquello que es relativo a la *halajá*».



relativamente breve -o extraordinariamente breve en comparación con una vida- dentro de las que se despliega la acción, en este caso, contar una historia de vida. La entrevista, además, dispara el uso de **mediadores** del recuerdo: recurrir a álbumes de fotos para mostrar a las personas de las que se está hablando, sacar cuadernos de notas, diarios, mostrar objetos materiales detrás de los que hay una historia, contar anécdotas familiares que ya se han contado previamente, y también evocar ciertos acontecimientos por primera vez en mucho tiempo. La entrevista está condicionada también por aquello que **proyectan** sobre mí (si soy alguien conocido o no, si me ven como judía, como marroquí, como española, como adulta o como joven, o como ninguna de estas cosas), qué creen que estoy haciendo ahí (una investigación, qué tipo de investigación, un trabajo que no saben bien qué es, una búsqueda de raíces o cualquier otra opción), si estoy o no implicada personalmente en esa entrevista o qué es lo que estamos discutiendo, cuál es el sentido de la entrevista (quiénes son los marroquíes, qué tipo de marroquí es ese que tengo delante, o quién es esa persona con independencia de que sea o no judío marroquí).

El nivel **ontogenético**, en la lógica de la elaboración de una historia de vida en el tiempo de una entrevista, es sustituido por la **perspectiva biográfica**. Es decir, el material relativo a la ontogénesis lo encontramos en la entrevista. Una entrevista no permite acercarse al desarrollo ontogenético -a lo largo de la vida- de una persona, pero sí permite acercarse al modo en que ese desarrollo es **representado** en la historia de vida. La ontogénesis aparece recursivamente, recapitulada, dentro del «tiempo real» de la microgénesis de la entrevista, sometida a su **dramaturgia**. Sin embargo, asumir que las entrevistas nos proporcionan información directa sobre el desarrollo de la identidad implica asumir que la entrevista es un dispositivo neutral, meramente expresivo, y/o que podemos separar la retórica/dramaturgia del desarrollo efectivo de la ontogénesis de la persona. Las personas elaboran teorías, hipótesis, sobre cómo han llegado a ser como dicen ser. Así, en relación con el relato autobiográfico, sustituimos la perspectiva ontogenética por la biográfica al estudiar la función identitaria. Biografía quiere aquí decir casi literalmente escritura de la vida. O, en un sentido más general, poética de la existencia: la existencia objetivada y hecha obra. Hay, pues, en este contexto, un solapamiento entre ontogénesis y biografía. Dicho de otra forma, hay una representación biográfica de la ontogénesis en tanto que ésta se auto-representa y se convierte en relato.

Podríamos pensar también que la ontogenia está de hecho siempre organizada como biografía, lo cual incluiría las representaciones, los relatos autobiográficos, las ideas o

incluso teorías más o menos parciales sobre lo que ha sido nuestra vida frente a lo que suponemos que han sido las vidas de los otros, cómo nos situamos ético-políticamente, etc. Estos relatos serían **organizaciones de sentido** a las que no podemos renunciar puesto que no podemos desvincularnos por completo de la función de dar sentido, de vehicular los núcleos de sentido y valor, de esperanzas, anhelos, deseos, y también de odio, desesperación o miedo. No podemos, en fin, renunciar a eso que llamé, en el capítulo anterior, **apuestas**, y que desarrollaré un poco más adelante. Quizá el límite sería el relato nihilista, que anula el valor y el sentido de la propia vida, pero ni siquiera en ese caso se renuncia a la tentativa de mostrar el sentido del nihilismo, su significado, el contenido de su apuesta<sup>269</sup>

El nivel de análisis que corresponde a la **historiogénesis** incluye los procesos históricos de decantación de significados como los que describo en el capítulo de presentación de los escenarios, incluyendo las políticas identitarias que se derivan de esos procesos y que comentaré más adelante. Este nivel de análisis da cuenta de las condiciones mínimas que una determinada cultura, forma de vida, organización social, establece para el uso y definición de prácticas, artefactos, categorías, formas de relación con los otros, etc. Hay una relación funcional entre las personas y esas condiciones que se modifican mutuamente, de tal forma que alguien puede, por ejemplo, hacer saltar por los aires los criterios de una cierta comunidad acerca de las pautas matrimoniales y cambiar definitivamente el rumbo de esa comunidad, o puede resignarse a tener la vida que otros han planeado para él y seguir adelante sin levantar la cabeza ni un solo día. En el contenido de los relatos autobiográficos, de los discursos de sí, podemos re-trazar lo que José Carlos Sánchez llama el *diagramado*<sup>270</sup>, que son aquellas condiciones mínimas de uso y definición de los dispositivos y formas de estabilización culturales (un idioma, un credo, una forma de sentarse a la mesa, de hablar con los mayores, de calcular el tiempo, etc.) que están disponibles en las formas de vida, en los grupos sociales y que funcionan como sistemas de uso. Esta cuestión se hace más clara si pensamos, por poner el caso, en objetos destinados al trabajo en el campo, a la labranza, que se han vuelto innecesarios por haber sido sustituidos por otros. Estos objetos se convierten en piezas de museo, en fósiles de actividades y operaciones, incluso formas de vida, que ya nadie pone en pie.

---

<sup>269</sup> La relación entre ontogénesis, biografía e historiogénesis he podido pensarla gracias a la ayuda de José Carlos Sánchez (Universidad de Oviedo), que decidió acompañarme y discutir conmigo estas cuestiones y de quien aprendí muchas de las ideas que desarrollo en este apartado.

<sup>270</sup> José Carlos Sánchez, comunicación personal, 2016.

Las formas de vida generan funciones que les son específicas y ponen a su servicio operaciones, dispositivos, sistemas de estabilización, etc. Al mismo tiempo, hay variaciones sobre el sentido y el uso de esas operaciones, dispositivos y sistemas de estabilización, de tal forma que una forma de vida cuyo núcleo pase por la preservación de los lazos comunitarios, la separación respecto a los que son considerados distintos y la fidelidad a un conjunto de normas concretas que regulan la vida cotidiana, generará un sistema de pertenencia basado en aquellas operaciones, dispositivos y sistemas de estabilización de los que hablo. Pero también se enfrentarán a situaciones no previstas y las propias mediaciones, en su sentido y uso, serán cuestionadas y quizá transformadas para, por ejemplo, flexibilizar las normas que regulan qué se puede comer y qué no, o cómo lidiar con la llegada de personas ajenas al grupo.

Así hay una trabazón entre las **formas culturales** (producciones antropológicas) y las **funciones** que realizan, que tiene que ser analizada en cada caso<sup>271</sup>. Esta trabazón entre formas culturales y funciones se da a través del tiempo, en **condiciones sociohistóricas** que deben formar parte del análisis y que se corresponden con el nivel historiogenético.

La actitud metodológica adecuada, desde nuestra perspectiva, para entender las relaciones dialécticas entre las personas y las formas culturales deben ser estudiadas desde un punto de vista **genealógico** que pueda dar cuenta del modo en que entra en relación el nivel biográfico con el nivel historiogenético, la relación entre los sujetos y las categorías que los trascienden y que a la vez posibilitan y limitan, acotan y objetivan su vida (como clase, género, poder, etc.).

La cuestión de los niveles de análisis en el estudio de la acción nos lleva a otra cuestión igualmente fundamental, que podríamos formular, muy sucintamente, como la relación entre formas de estudiar la acción y formas de estudiar el pasado que son coherentes o se derivan de esas formas de entender la acción de los sujetos. Explicaré brevemente a qué me refiero.

Como señalé en el capítulo anterior, las *apuestas identitarias* son coherentes con políticas de la memoria o, dicho de otra forma, las políticas de la identidad implican políticas de la memoria, las hipótesis acerca de quiénes somos y los recursos que ponemos

---

<sup>271</sup> Para una reflexión en profundidad sobre la noción de forma cultural como el conjunto de producciones antropológicas (bienes y objetos técnicos) y su relación con el campo antropológico o la forma de vida que constituyen, ver Fernando Muñoz, «La idea de forma cultural: un esbozo de una crítica de la Modernidad», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 15, no. 1 (2007).

al servicio de esas hipótesis se articulan con las hipótesis acerca de quiénes fuimos y los medios que ponemos al servicio de la investigación, estudio y formulación de ese pasado. De hecho, las formas de relacionarnos con el pasado -tanto a nivel personal como colectivo y teórico- son la manera de hacer converger, de hacer síntesis entre las ideas acerca de la identidad -que tenemos sobre nosotros mismos, sobre los grupos a los que pertenecemos y también a nivel teórico- y el tiempo en que se despliegan esas ideas -el tiempo de nuestra vida, el pasado colectivo o el pasado que historiamos.

Esta idea se hace evidente cuando pensamos en la relación entre las distintas formas de hacer historia y las agendas políticas que están detrás de esas maneras de entender el pasado y su relación con el presente. La trayectoria histórica que trazamos es una suerte de síntesis entre quiénes fuimos y quiénes somos, por lo que hay una imbricación entre las políticas de la identidad de las que participamos y las políticas de la memoria que aquellas políticas de la identidad suscitan<sup>272</sup>. Hay, pues, mutua dependencia entre pasado y presente en todos los niveles: personal -identidad y recuerdo-, colectivo -políticas de la identidad y políticas de la memoria-, y teórico -formas de concebir al sujeto y formas de concebir la historia del sujeto/subjetividad-. Veamos ahora cómo se proyectan estas relaciones en la propuesta de esta tesis.

#### 4. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE NIVELES DE ANÁLISIS. ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LA IDENTIDAD

Para continuar con el argumento, querría señalar ahora la relación entre la aproximación genealógica al tiempo histórico, al pasado, y la noción de escala genética o nivel de análisis para estudiar la acción y, en este caso, la construcción de las hipótesis identitarias. Ambas perspectivas comparten la idea de que tanto los significados como la actividad de los sujetos deben ser entendidas como un proceso, **genéticamente**. Es decir, la naturaleza **mediada** de la acción y el estudio **genealógico** de la dimensión diacrónica de las formas de vida son dos dimensiones del estudio de la acción cuyo centro está en la noción de génesis. La genealogía sería al tiempo histórico lo que la génesis al tiempo vital, ya sea

---

<sup>272</sup> En trabajos anteriores en los que he participado estudiamos la relación entre historiografía y política en el contexto de los debates sobre la Antigüedad en la historiografía alemana del siglo XIX. Ver M. Ángeles Cohen et al., «Erwin Rohde y 'Psique,'» *Revista de Historia de la Psicología* 30, no. 2-3 (2009): 73-80; María Ángeles Cohen, «Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo», *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 69-83.

esa vida entendida en términos biológicos o simplemente como el desarrollo de una vida concreta, de un ser humano específico.

La genealogía sería la estrategia más adecuada para estudiar el proceso por el cual los significados culturales se han ido haciendo viables sin darlos por hecho de entrada, sin asumir que hay tal cosa como, por ejemplo, identidades puras e identidades híbridas o impuras<sup>273</sup>. La actitud genealógica exige analizar las prácticas y los discursos a través de los cuales esa distinción o disyuntiva (puro e impuro) se ejerce y se materializa, sin dar por supuesto, claro, su estatuto de realidad acabada. Esta forma de entender la genealogía -que es una de entre otras posibles- como estrategia de indagación histórica es heredera de los planteamientos de Nietzsche y Foucault. Dando un paso más adelante respecto a lo que señalamos anteriormente, diríamos que la biografía es a la ontogénesis lo que la genealogía a la historia. Es decir, biografía y genealogía resignifican la ontogénesis y la historia, respectivamente, las suponen y les dan sentido. Así, la genealogía sería la historia de las interpretaciones de los acontecimientos, que son a su vez constituidos por esas interpretaciones, naturalmente<sup>274</sup>.

La identidad, como vengo insistiendo, es una función<sup>275</sup>. Al hablar de la identidad como función no lo hago desde una teoría general de la función como función genética, ni

---

<sup>273</sup> Ver Jorge Castro, «¿Historia o Genealogía? En torno a la psicología como antropología de la acción», *La Psicología «upsidedown»: Jornadas de Estudiantes de Epistemología* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006). [sin publicar]

<sup>274</sup> El vínculo entre biografía y genealogía lo encontramos, programáticamente, en Eduardo Spranger, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, trad. Ramón De la Serna (Madrid: Revista de Occidente, 1966). Por otro lado, el vínculo entre ontogénesis e historia lo encontramos también en el Psicoanálisis, por ejemplo, en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, trad. Luís López Ballesteros (Madrid: Alianza, 2006).

<sup>275</sup> La noción de función es la piedra angular de otras formas de concebir la acción como la derivada de la psicología constructivista heredera de las psicologías funcionalistas de ascendencia darwiniana, como la representada por Baldwin y que se extiende hasta la psicología genética de Piaget. El grupo de investigadores de la Universidad de Oviedo que se organizaron en torno a Tomás R. Fernández ha desarrollado un trabajo extraordinario basado en una noción de sujeto que conoce, activo y transformador del mundo, anti-dualista, propio del ámbito que se da entre una psicología sensible a la dimensión filogenética y una biología para la que el comportamiento sea biológicamente relevante. Ver, por ejemplo, Tomás Ramón Fernández, «Conducta y evolución: Historia y marco de un problema», *Anuario de Psicología* 39, no. 2 (1988): 101-35; Tomás Ramón Fernández y José Carlos Sánchez, «Sobre el supuesto mecanicismo de la Selección Natural», *Revista de Historia de la Psicología* 11, no. 1-2 (1990): 17-46; Sánchez, «Función y génesis. La idea de función en psicología y la especificidad del constructivismo»; José Carlos Loredó y José Carlos Sánchez González, «Aproximación histórica al concepto de Reacción Circular», *Revista de Historia de la Psicología* 27, no. 2-3 (2006): 259-68. La noción de función derivada de este constructivismo es coherente con un modelo de sujeto que *conoce* el mundo, lo constituye y lo transforma, siendo, de hecho, la perspectiva constructivista el resultado del proceso de naturalización del sujeto de conocimiento. Para un análisis de este tipo de constructivismo, ver Blanco, *El cultivo de la mente*, 60. Los investigadores de la Universidad de Oviedo dieron forma a un sujeto que va obteniendo logros y realizando ajustes en su acción para obtener «lo que es necesario pero no está garantizado», como dice Sánchez en Sánchez, «Función y génesis», 136. Este

mi banco de pruebas son organismos o personas que conocen el mundo en su contacto con él a través de pequeños logros que van transformando la acción en otra dirección. Este banco de pruebas y esa perspectiva analítica, por fascinantes que sean, no pueden alcanzar todo su potencial teórico y comprensivo cuando se aplican a esferas de la existencia en las que no sólo se conoce, maneja y transforma el medio, sino que se sueña, se imagina y se anhela también. La identidad entendida como función tiene que ver con las cosas que hacemos y decimos para ser quienes somos, con las mediaciones a través de las cuales vamos elaborando hipótesis sobre lo que hemos sido, los valores que nos guían o nos hacen perdernos, los conflictos entre lo que somos y lo que debemos ser. Esta noción de identidad, en fin, no está en el ámbito de la vida biológica, sino, digámoslo así, en el dominio de la vida biográfica, la vida pensada, ponderada, puesta en perspectiva, protagonizada o abandonada a su suerte, según se pueda.

Si pensásemos, como diría José Carlos Sánchez, en «psicologías de ciclo completo»<sup>276</sup>, pensaríamos en formas de hacer psicología que incluyesen todos los diferentes niveles de análisis genético (micro-filo-onto-historiogenético) desde los que se puede abordar la acción de los sujetos. La cuestión que yo me planteo para los fines de esta tesis tiene que ver con dos problemas en relación con los niveles genéticos de análisis: por un lado, la relación entre la génesis de una vida concreta (ontogénesis) y la conciencia biográfica o autobiográfica<sup>277</sup>; por otro lado, el momento en que esta relación a su vez se vincula con la

---

sujeto puede ser estudiado, en última instancia, como un creador de significados a través de medios semejantes o análogos a los de otras especies -pensemos, por ejemplo, en el concepto de reacción circular-.

<sup>276</sup> José Carlos Sánchez, «Los límites del constructivismo», en *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*, ed. José Carlos Loredó, Tomás Sánchez-Criado y Daniel López Gómez (Murcia: Universidad de Murcia, 2009), 325.

<sup>277</sup> Gracias a varias conversaciones con José Carlos Sánchez acerca de la posibilidad de hacer una teoría del desarrollo a escala biográfica, pude pensar algunas cosas que se desvían ligeramente de los intereses de esta tesis, pero que merece la pena siquiera mencionar. Podríamos pensar que la biografía es en cierto sentido previa a la ontogenia en tanto que no habría, por decirlo *à la* Piaget, un desarrollo del símbolo o de la inteligencia o la moral al que después se «añade» la biografía de alguien. Más bien podríamos pensar entonces que alguien sufre, se entusiasma, se decepciona, cree haber descubierto algo, se refugia en alguna actividad, y que es en esa totalidad de la vida en la que se desarrolla la moral, la inteligencia o el símbolo. De algún modo, las posturas piagetianas se hicieron cargo del tramo que va de la infancia más temprana a las operaciones formales, como si en algún sentido a partir de ahí empezase la vida de la persona ya «equipada». Seguramente entonces podríamos proyectar la perspectiva biográfica hacia atrás, hacia el miedo del niño a ser abandonado, por ejemplo, los mundos que descubrió en sus paseos con su abuelo o en los libros que encontró en la casa y que resultaba que estaban prohibidos por los mayores, y cómo el desarrollo de la inteligencia, la moral e incluso su propia psicomotricidad fueron mediando todo esto. Cabría entonces hacer una relectura de los constructivismos, en particular de Piaget, desde el concepto de biografía como forma general de articular los motivos, valores, experiencias dotadas de significado que han permitido ir construyendo la vida y una forma de pensarla, de desarrollar una manera de hablar de nosotros, de contarnos

historiogénesis, es decir el modo en que se da el condicionamiento mutuo entre la ontogénesis, la conciencia biográfica y el nivel historiogenético. Dicho de otro modo: el encuentro entre el desarrollo de una vida concreta y el modo en que éste es entendido, tematizado, analizado, cuestionado, etc., dentro de la conciencia (biográfica, por tanto) de un sujeto y el modo en que esa reflexión, por llamarlo de algún modo, se pondría en relación también con estructuras sociales, valores, fines, modelos, aspiraciones cuya fuerza e influencia pueden ser comprendidos sólo desde un nivel de análisis historiogenético.

Lo más cerca que ha estado de la conciencia biográfica la psicología del desarrollo de corte constructivista ha sido cuando se ha ocupado de la relación entre sociogénesis y el desarrollo de funciones psicológicas universales. La conciencia biográfica es apenas una anécdota en las teorías que se han ocupado del nivel ontogenético. En tanto que analistas, trabajamos desde puntos de vista teóricos sobre una escala que es la más amplia que cabe pensar: la escala biográfica, la de la globalidad de la vida entendida como un proceso en algún grado significativo en la medida en que las personas han hecho algo con ella, le han dado algún orden, alguna dirección dentro de las limitaciones a las que se han visto sometidas, han encontrado espacios de sentido, de valor, han sostenido su vida o la han visto desplomarse, han tenido esperanzas, ilusiones, se han resignado, han comprendido cosas, han puesto valores, acciones concretas en el mundo: han amado, han protegido, los han rechazado, han disfrutado, han sufrido, han peleado, han reclamado o han callado, todo esto en circunstancias sociohistóricas en algún sentido **irrepetibles** (en tanto que se dan en sus vidas concretas) y en otro sentido **comunes** (en tanto que coinciden con las vidas de otros en un mismo tiempo y lugar). Su naturaleza a la vez irrepetible y común, específica y compartida con otros, íntima pero comunicable en términos consensuados, hace necesaria la atención al modo específico en que operan las mediaciones (discursos, prácticas, normatividades, etc.) y la manera en que las personas dan sentido a sus vidas a través de ellas.

La escala biográfica no se podría agotar a través de la modalidad narrativa del discurso de sí, ni siquiera en el contexto acotado de la entrevista, sino que se extendería a todas las dimensiones de la acción: habilidades que desarrollamos (escribir, pintar, construir barcos, hacer origami, tocar la guitarra o contar historias, pero también comer de

---

para otros, sean estos otros nuestros compañeros de escuela, nuestros vecinos, amigos, o personas con las que nada tenemos que ver.

una cierta manera, respetar las normas de cortesía, etc.), formas de posicionamiento, de tomar decisiones cuando es posible hacerlo, según qué condiciones histórico-políticas que podríamos entender como grados de libertad de las personas y que establecen ciertas limitaciones y también ciertas posibilidades.

Cabe entonces pensar sobre qué **estructuras dilemáticas** se van poniendo en marcha las elecciones que cada uno hace cuando decide qué contar en una entrevista. Esas estructuras dilemáticas tienen que ver con las condiciones socio-históricas específicas en que se da la vida, las normas, los sistemas categoriales, etc. Estas estructuras dilemáticas sostienen los conflictos. En las entrevistas hay conflictos señalados **explícitamente**, que dependen en última instancia del compromiso expresivo de cada entrevistado y del nivel de conciencia que tenga acerca del conflicto. Por supuesto que el conflicto no es necesario para todas las posiciones identitarias, ni en todos los casos constituye el material del discurso. Lo que yo me planteo con esta tesis es más una estrategia de ilustración que de generalización, y parto de los núcleos de conflicto o estructuras dilemáticas por ser catalizadores de la puesta en acción de la función identitaria. Por otro lado, hay conflictos **implícitos**, que tienen que ver con las estructuras dilemáticas sobre las que se pone en marcha lo que los entrevistados dicen, para lo cual hay que atender a condiciones estructurales como políticas de inmigración, relaciones comunitarias, posición social de los marroquíes en ambos países, etc. Veamos un ejemplo.

Alicia, una mujer marroquí que llegó a Argentina hace más de cuarenta años, me contó que cantaba en un coro de música sacra en la que el propio director y el noventa por ciento de los cantantes eran judíos. Cantar música sacra, cristiana, representa un conflicto normativo, en el sentido de que no está permitido por las estructuras de acción que articulan ciertas formas judías de vida. Alicia cuenta esto irónicamente, apropiándose de esa aparente contradicción, de ese conflicto normativo, y lo hace valer como parte de una forma de entender la vida que desafía, aunque sea cantando, normas de un mundo que no considera suyo (la vida judía comprometida con una cierta *ortopraxis*), si bien tampoco quiere abandonar del todo. La cuestión es cómo este conflicto pone en marcha la función identitaria, la exige y la hace necesaria en tanto que obliga a un posicionamiento que vincula la dimensión dramatúrgica (el sentido que tiene la mención a ese conflicto en el contexto de la entrevista), la retórica (qué argumentos usa), la ontológica (qué dice que es ser judío marroquí, los contenidos específicos de esa identidad) y la política (regulación de las relaciones con los otros).



Por otro lado, y como veremos más adelante, hay entrevistas en las que se producen cambios en la hipótesis acerca de quién es el entrevistado. Hay otras entrevistas que son más circulares, más confirmatorias, de manera que cada situación subraya una hipótesis de partida sobre quién es uno. Es decir, el propio desarrollo (microgenético) de la entrevista puede confirmar o modificar, en algunos casos, las ideas que la persona entrevistada tiene sobre su propia identidad. En relación con esto, se debe distinguir la vida del discurso sobre la vida, una decisión vital de una decisión discursiva en la que se da cuenta de una decisión vital, si bien en ambos planos habría relaciones dialécticas.

El tipo de cuestiones que yo me planteo en esta tesis incluyen, por ejemplo, el modo en que una persona ha elaborado sus recuerdos de infancia en Tetuán en los años 40 o 50 y que hoy me cuenta en el contexto de una entrevista. Una aproximación ontogenética, a no ser que hayamos podido observar a esta persona durante el curso entero de su vida, sería imposible. La ontogénesis sólo se nos haría accesible mediante su representación a través o a pesar del relato autobiográfico. Una aproximación filogenética seguramente terminaría por sacarnos del contenido específico de esos recuerdos para llevarnos a un estudio de la memoria como función, por ejemplo. Por lo tanto, la dimensión historiogenética y su relación con la biográfica serían seguramente las más adecuadas en tanto que nos permiten situarnos en la dimensión temporal -genética- en la que se gestan los valores, los sistemas morales, etc.

A esta altura se hace necesario resumir las asunciones teóricas a las que he llegado en la elaboración de esta tesis y como resultado de las reflexiones que he desarrollado en este capítulo y en el anterior y que, en buena medida, se corresponden con algunas de las premisas de la psicología cultural. En primer lugar, parto de la idea de que toda acción es **situada** y **mediada** y que, por lo tanto, no cabe entender su sentido y alcance sin entender esa acción 1) **genealógicamente** y 2) atendiendo a sus **mediaciones**. Dicho de otro modo, el estudio de la acción humana tiene, necesariamente, que incluir un estudio genealógico (a través del tiempo, en una trayectoria no necesaria, sino establecida por nosotros, analistas, como hipótesis) del proceso de producción de los significados que hacen comprensible esa acción. Eso que habitualmente se llama «contexto» responde, desde la perspectiva que voy a adoptar, a la construcción interpretativa que hacen las personas de las condiciones de vida<sup>278</sup>, el modo en que lidian con las estructuras objetivas de la cultura, pero también

---

<sup>278</sup> Esto implica que los procesos psicológicos y la acción están distribuidos entre los sujetos y los artefactos o dispositivos culturales en relación con los cuales esos procesos y acciones se desarrollan. Para una revisión

implica una perspectiva historiogenética que trasciende la actividad específica de los sujetos y que se corresponde con el análisis genealógico de la historia.

Aquello que somos -desde nuestra forma de movernos, los gestos y expresiones que utilizamos, hasta las ideas que orientan nuestra vida, los valores de los que participamos- tiene una naturaleza **compositiva**, nos construimos con trozos de otras personas, pero también de mediaciones simbólicas y de prácticas sociales, de discursos políticos, de horizontes de sentido que nos trascienden y a la vez pueden ser vividos con más o menos responsabilidad y agencialidad. Además, entiendo que la **interpretación** es la disposición fundamental con la que nos enfrentamos al mundo y que, en cierto sentido, el estudio de esa interpretación es irreductible a las condiciones estructurales (normativas, políticas, etc.) en que se desarrolla, si bien debe tenerlas en cuenta en todo momento<sup>279</sup>. La perspectiva que estoy desarrollando está preocupada por la interpretación que subyace a muchas formas de actuación humana y la *agencialidad* de los sujetos en la configuración de la realidad a partir de acciones dentro de escenarios que imponen condiciones específicas.

---

del concepto de contexto en la psicología cultural ver Ignacio Brescó y Brady Wagoner, «Context in the Cultural Psychology of Remembering. Illustrated with a Case Study of Conflict in National Memory», en *Contextualizing Human Memory: An Interdisciplinary Approach to Understanding How Individuals and Groups Remember the Past*, ed. Charles Stone y Lucas M. Brietti (Londres y Nueva York: Routledge, 2015), 69–85.

<sup>279</sup> La sensibilidad teórica que estoy planteando tiene precedentes claros en la psicología histórica de Ignace Meyerson, que plantea una alternativa a la reducción de las funciones (el sujeto) a las obras (los objetos de la cultura en un sentido muy general), afirmando que las obras son condición de las funciones, es decir, que la génesis de esas funciones, la génesis del sujeto, está en los productos ya objetivados (las obras). Una sensibilidad histórica como la de Meyerson propondría abordar las diferentes concepciones acerca del sujeto, las diferentes nociones de persona, como consecuencia de la estabilización de formas de vida, lo cual apelaría a la investigación sobre la evolución del arte, los dispositivos representacionales, la religión, el mito, la literatura, la economía, etc. De ahí que afirme que «la investigación que el psicólogo no ha hecho, otros la han hecho un poco en su lugar: historiadores, teólogos, juristas, escritores.» Así, «el trabajo del psicólogo [...] consiste en buscar significaciones y operaciones tras las formas, en agruparlas en funciones psicológicas consistentes y en ver en lo que se convierten estas funciones». Ver para esto Ignace Meyerson, *Las funciones psicológicas y las obras*, trad. Noemí Pizarroso (Traducción inédita, s/f), 3-64. Es decir, es necesario ver el valor y el sentido de cada función, de cada categoría, de cada conceptualización de lo humano, en el seno de la forma de vida en la que se inserta, y ver sus vínculos con otras esferas. En la misma línea, Meyerson afirma que un hecho psicológico, por ejemplo, una categoría psicológica como «mente», puede representarse en una perspectiva histórica desde niveles diferentes, esto es, puede ser investigada en un nivel inferior desde un determinado tipo de obras como pueden ser los instrumentos para el culto, y en un nivel superior para otros fines, atendiendo, por ejemplo, a condiciones sociopolíticas. Para un desarrollo de las ideas de Meyerson, ver Noemí Pizarroso, «La psicología histórica de Ignace Meyerson» (Universidad Complutense / Université Paris Descartes, 2008); Noemí Pizarroso, «Apuntes para una genealogía del concepto de 'función psicológica' de Ignace Meyerson», *Revista de Historia de la Psicología* 24, no. 3-4 (2003): 565-76; Meyerson, *Las funciones psicológicas y las obras*; Noemí Pizarroso, «El concepto de 'función psicológica' en la tradición psicológica francesa», *Estudios de Psicología* 30, no. 2 (2009): 169-85.

El carácter interpretativo y construido de nuestro conocimiento, que es resultado de la acción (a todos los niveles) de los sujetos, está también en la base de eso que Heidegger llamó «hermenéutica» en *Ser y Tiempo*<sup>280</sup>. El método hermenéutico estaría asumiendo que los sujetos están constituidos por las prácticas socio-culturales en relación con las que se desarrolla su vida y que encarnan una manera de comprender y de actuar, cuyo significado es equivalente a su interpretación. Este supuesto está en la base también de las posturas narrativistas como la de Bruner<sup>281</sup> o Sarbin<sup>282</sup>, entre muchos otros. Además, por poner un ejemplo de la psicología básica, modelos teóricos como la psicología ecológica de Gibson, centrados en la percepción-acción afirman respecto a los procesos perceptivos que no existe tal cosa como la contemplación de la información, si no que más bien habría una búsqueda activa por parte de los sujetos y de los seres vivos en general a la hora de actuar, de tal forma que esa acción modifica la percepción en una especie de bucle continuo, siendo, por tanto, la acción y la percepción las dos caras de una misma moneda<sup>283</sup>.

El problema que viene reapareciendo a lo largo de estas páginas tiene que ver con mi propia conciencia historiográfica como analista, mi postura en relación con el modo en que es más adecuado entender el proceso por el cual los significados que me propongo entender se han ido constituyendo históricamente, en una escala temporal que está por encima de la vida individual de las personas a las que he entrevistado: la escala historiogenética. Querría detenerme aquí para precisar de nuevo, en un nuevo bucle, que recoge los argumentos que hemos ido añadiendo en el camino, en qué sentido hago uso del término **genealogía**. Ante todo, se trata de una actitud respecto al pasado que pretende trazar una posible trayectoria, de entre las muchas posibles, que podría explicar un determinado estado de cosas actual. Foucault explica la postura genealógica en su ensayo *Nietzsche, la genealogía y la historia*, del siguiente modo:

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias,

---

<sup>280</sup> Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2016), 47.

<sup>281</sup> Bruner, *Actos de significado*; Bruner, «The Narrative Construction of Reality», 1-21; Bruner, «Life as Narrative», 691-710.

<sup>282</sup> Theodore R. Sarbin, «The Narrative as a Root Metaphor for Psychology», en *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, ed. Theodore R. Sarbin (Westport: Praeger, 1986), 3-21.

<sup>283</sup> Le agradezco a Lorena Lobo que se tomase la molestia de discutir conmigo estos temas y me ayudase a acercarme al modelo ecológico.

entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos<sup>284</sup>.

La genealogía como estrategia de indagación de los significados en una dimensión diacrónica implica una interpretación que el analista hace del pasado no para ofrecer una explicación cerrada que pueda dar cuenta de todo lo que sería relevante para comprender un determinado fenómeno, pongamos por caso, los dilemas de un judío marroquí hoy en el contexto de hacer un balance sobre su vida. De lo que se trata, más bien, es de una interpretación plausible que hacemos con el objetivo de comprender el sentido de los significados que hoy están en juego en su vida. Como dije anteriormente, leer la realidad es dotarla de significado en el sentido de, cuanto menos, restablecer las condiciones de legitimidad de un fenómeno. La suspensión del juicio moral en historia puede ser una reacción a las historias oficialistas, pero es más un principio ético, estético y retórico que una condición de indagación viable. Los juicios morales pueden ser revolucionarios también, pueden ser liberadores, puede buscar mundos distintos y mejores. La genealogía, en tanto que forma de estudiar el pasado, nos hace tomar conciencia de que el pasado es siempre constituido por nuestra mirada, que no es ajeno a nuestras intenciones, a nuestros principios como analistas.

Por otro lado, los fenómenos que catalogamos como identitarios son el resultado de una suerte de incesante cadena de **mediaciones** que operan a todos los niveles de determinación de la experiencia: desde los niveles más básicos, como la sensación y la percepción, hasta los niveles superiores en los que la mediación socio-histórico-cultural entra en juego. La identidad es el resultado de un conjunto de procesos mediacionales que, a distintos niveles de determinación, **me permiten reconocer una experiencia como mía y cualificarla**. En el nivel más básico, me permite distinguir el yo de lo no-yo, establecer relaciones con lo no-yo para poder predecirlo, para que pueda constituirse como un entorno con sentido, organizado. En el nivel superior, los procesos de identificación socio-cultural me permiten posicionarme, tener una historia y una perspectiva, incorporar las experiencias dentro de una cierta lógica, una racionalidad, un criterio que entonces me permitirá distinguir y constituir esa experiencia de una forma peculiar, y situarme frente a la

---

<sup>284</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-Textos, 2008), 41-42.

historia, establecer criterios de distinción, así como tener, por ejemplo, un discurso acerca de la naturaleza de mi identidad.

Querría ahora mostrar el modo en que me plantearé el análisis del material de mi tesis a partir de las ideas que vengo desarrollando en este capítulo. Veremos esto con un ejemplo de la referencia a la flexible observancia de la *kashrut* en el norte de Marruecos y, en general, la actitud igualmente flexible y, como algunos de mis entrevistados dicen, «liberal» en relación con la religión. Ilustraré esto a través de la interacción entre Yosef y Leah, ambos tetuanís que hoy viven en Israel. Yosef empieza diciendo: «en Tetuán había excepciones. Había los de la farmacia [que compraban carne no *kasher*<sup>285</sup>]». Leah, su mujer, contesta «sí, había contados», y Yosef añade, irónico, «pero en Tetuán se comían gambas, se bebía vino...» Leah se ríe como de una travesura y aclara entre risas «en casa era *kasher*». Yosef, ya en tono burlón, insiste en las contradicciones de aquellos tiempos y dice «en la casa, en mi casa éramos *kasher*, pero también comíamos gambas y comíamos cigalas, adentro». Reímos los tres de aquello y su mujer, fingiendo sorpresa, pregunta mientras sigue riendo «¿dentro de la casa?» y él contesta «¡dentro! Gambas, cigalas, perdices matadas por los cazadores» y continúa insistiendo con sorna en lo inconsistente de seguir creyendo que, a pesar de todo, la casa era *kasher*: «¡pero mi casa era *kasher*! ¡pero comíamos gambas!» y Leah aclara: «¡es que éramos de Tetuán, date cuenta!» como si fuese algo característicamente tetuaní no observar la ley judía de forma demasiado estricta, lo cual está en la antípoda de la vida judía que encontraron en Israel y a la que además se terminaron afiliando. Yosef continúa «cogíamos el carro en shabbat, íbamos a pasear a Tánger» y yo le digo, riendo, «pero eraís *shomrim shabbat*<sup>286</sup>», a lo que Yosef me contesta, también entre risas, «no, judíos nada más [...] nos íbamos el sábado después de comer la adafina<sup>287</sup> y... íbamos a pasear a Ceuta, a Tánger [...] en *shabbat*. Después de comer la adafina». Leah termina diciendo «mira, tú sabes que es curioso esto, porque yo hasta que no le conocí, claro yo no comía no *kasher* en ninguna parte, porque era una niña, dónde iba a ir. Estaba todo el tiempo, fuera de todo estaba cuidando a mi madre siempre, no tuve una juventud de irme a divertirme a ninguna parte con nadie. No. Era *kasher* en mi casa, se acabó. Pero cuando le conocí entonces es verdad que, con él, pues mira, si él comía una gamba yo también, [ríe] si él toma eso yo también. O sea, como me daba mis razones, y además éramos modernos, porque no éramos antiguos [...]. Como que me liberé. Ahora, en

---

<sup>285</sup> *Kasher*: autorizado por la ley judía.

<sup>286</sup> *Shomrim shabbat* es el plural de *shomer shabbat*, quien cumple las leyes de observancia del *shabbat*.

<sup>287</sup> La adafina es un guiso típico de los judíos del norte de Marruecos que se come los sábados.

Caracas, como te digo, también, la misma cosa, empecé, la verdad que empecé [a ser religiosa] cuando hice mi viaje a Israel.»

En la conversación entre Yosef y Leah, se hace el recuento irónico de un día de *shabbat* en que se comía la adafina y de ahí se cogía el coche y se iba a la playa, marcando con sorna, como imitando la repetición de un mantra, «pero éramos *kasher*». Ese episodio se convierte a su vez en el espacio que da lugar al argumento en relación con una característica identitaria como la pureza de la observancia, posicionándose al respecto, invitando, a través del humor, a entrar en esa zona de significados que se corresponde con aquella forma de vida que había en Tetuán.

Desde la metáfora del *aleph* hemos elaborado una aproximación a los *actos de identificación* que recoge el modo en que los sujetos se vinculan, más o menos explícitamente, con temas o contenidos en los que se expresa la función identitaria y que he encontrado en el discurso de las personas a las que he entrevistado. Estas temáticas o contenidos hacen necesario el ejercicio de los *actos de identificación* para su actualización en una vida concreta. Es decir, estos temas se convierten en acciones, en formas de actuación a través de los que reordenamos el mundo y nuestras *apuestas identitarias*. Estas temáticas implican la creación de una praxis, forman parte de la gestión práctica de la vida.

## 5. LOS ACTOS DE IDENTIFICACIÓN. LA IDENTIDAD EN ACCIÓN

Lo que terminamos llamando identidad es el resultado de *actos de identificación* específicos que cobran sentido según su génesis histórico-social, en determinados escenarios, de acuerdo a valores, a través de ciertos recursos (retóricos, por ejemplo), que apuestan por una noción concreta de realidad y proyectan una organización social y política específica. La identidad es, por tanto, una función, sirve para algo, y es el resultado de los *actos de identificación* que la constituyen. A través de esos *actos de identificación* somos lo que somos, nos convertimos en otra cosa o habitamos el límite. Los *actos de identificación* son la estructura misma de la función identitaria. Esto implica que no hay identidad previa a los *actos de identificación* que la constituyen, o que la idea misma de que hay algo esencial a la identidad es ya, como decíamos, una teoría de la identidad. Cuando digo que no hay nada previo a los *actos de identificación* lo que quiero decir es que aquello que somos tiene que ser sacado adelante, ejercido, puesto en práctica de maneras bastante concretas. Ejercemos, incorporamos, actuamos nuestra identidad a través de narrativas y

relatos, prácticas, técnicas del yo, a través de la participación en discursos y del ejercicio de valores.

Los *actos de identificación* son discursos, formas de actuación y prácticas que pueden ser estudiados en sus distintas dimensiones o aspectos: dramaturgía, retórica, ontológica y política. Podemos ver los *actos de identificación* como el modo en que opera la función identitaria. A través de ellos nos relacionamos con las estructuras objetivas de la cultura y sacamos adelante la tarea de estar en el mundo, no sólo creando significado sino organizando nuestra acción.

### 5.1. Dimensiones de los actos de identificación: dramaturgia, retórica, ontología y política de la identidad

El espíritu de la metáfora del *aleph* se manifiesta también, recordemos, no sólo en la idea de considerar «todas» las posibles situaciones en las que la identidad se pone en juego a través de *actos de identificación* concretos (¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿sigo siendo el/la mismo/a?, ¿soy responsable/soy yo?, ¿quiénes son «los otros»? ¿quiénes somos?) sino en la vocación de ver estos *actos de identificación* en «todas» sus dimensiones. Qué es la identidad o de qué está hecha se aparecen ahora sólo como cuestiones que apelan a una dimensión más del problema, su dimensión ontológica. Pero los *actos de identificación* tienen, por lo menos, tres dimensiones más: dramaturgía, retórica y política. Ninguna de estas dimensiones tiene prevalencia en el análisis respecto a las demás.

Un *acto de identificación* es, por tanto, una forma de acción significativa en la que alguna instancia humana (1) representa **dramáticamente** una cierta idea de sí misma, con el propósito de (2) incidir **retóricamente** (confirmar, matizar, refutar) en la disposición de algún espectador o interlocutor y (3) sacar adelante una cierta **hipótesis política** (una concepción de la vida en común), a través de una idea determinada sobre (4) la **naturaleza de la instancia** (ontología de la identidad) que se pone en juego.

De algún modo, y como iremos viendo, esta perspectiva multidimensional sobre la identidad permite integrar, una vez más, enfoques y sensibilidades teóricas que normalmente aparecen disgregadas en la literatura. La convergencia entre las distintas dimensiones se produce cuando en el transcurso de un *acto de identificación* determinado el agente elabora una *apuesta identitaria* concreta con una función determinada. Veamos ahora cada una de estas cuatro dimensiones. Después revisaremos las funciones básicas de

los *actos de identificación* y finalmente desarrollaremos nuestro punto de vista sobre las *apuestas identitarias*.

### ***Dimensión dramática***

La entrevista se despliega en el tiempo y la secuencia de cosas que pasan no es equivalente a cualquier otra, al contrario de lo que ocurre en una entrevista cerrada, en la que el orden no es tan relevante. Por eso la dimensión microgenética de la entrevista es fundamental en el análisis y debe poner en primer plano la **dimensión dramática** de la entrevista, que funciona como condición de posibilidad para el desarrollo de los contenidos. El escenario en el que se mueven los personajes se dispone de una cierta manera y eso ya empieza a condicionar la emergencia de contenidos. La situación de entrevista de hecho varía muchísimo de persona a persona y así se ha pretendido. El espacio de la entrevista pone condiciones para la deliberación, la búsqueda, en último término, de legitimidad, en el sentido de que da cuenta de las condiciones en las que un acontecimiento, un acto, una forma de pensar, cobran sentido.

La dimensión **dramática** de los *actos de identificación* nos informa del *sentido* de un acto (discurso, práctica, forma de actuación, etc.) en un escenario concreto (en una casa, una sinagoga, una universidad, un partido político o un país, en función de los criterios que usemos para acotar ese escenario), en relación con ciertos actores (otros agentes que intervienen y tienen un papel en el desarrollo de la acción), a través de determinados medios, con unos fines igualmente concretos, entre cuyos elementos hay un problema, un conflicto o un desajuste que dispara el relato como forma de darle sentido. Esta dimensión está presente tanto en los *actos de identificación* (cosas concretas que hacemos o decimos frente a otros) como en la situación de entrevista misma, que se convierte, como hemos dicho, en un escenario de despliegue identitario.

Esta dimensión de la entrevista es fundamental para entender la dinámica de lo que ocurre en las horas que dura la conversación, el modo en que el escenario es dispuesto, dónde se me coloca a mí y dónde se coloca la persona, el modo en que se dirige a mí (como experta, como niña, como mujer, como marroquí, como judía, como no-judía, etc.) y las configuraciones que eso produce, los recursos que pone al servicio de lo que va a hacer (el lenguaje que usa, si trae o no fotos o recuerdos, si nos sentamos o no a comer, etc.), los distintos objetivos que se van labrando durante la conversación (justificar, explicar, condenar, etc.) y la dinámica de ajustes y desajustes en la interacción y en relación con las propias sensaciones de la persona respecto a las cosas que está contando.



Esta dimensión pone de relieve y sitúa las aportaciones de los enfoques dramáticos de Burke y Goffman, que revisamos en el capítulo 2. La gramática de los motivos de Burke como intento de entender la acción (a partir de las ratios entre actor, acto, agencialidad, escenario y propósito) constituye un recurso fundamental para entender la dramaturgia de los *actos de identificación*<sup>288</sup>. En el mismo sentido, la teoría de los marcos de Goffman nos permite tomar conciencia de las posibles discrepancias en el modo de interpretar una situación social entre distintos agentes y, por tanto, de representar sus identidades<sup>289</sup>.

### ***Dimensión retórica***

La dimensión **retórica** de los *actos de identificación* se refiere a la *expresión* de valores o discursos. Esta dimensión tiene que ver con el hecho de que esos actos van dirigidos a otros sobre los que se pretende tener un impacto, generar una imagen; otros cuyas ideas uno quiere cambiar, confirmar, desacreditar, etc. Cuando uno cuenta la historia de su vida está construyendo un relato y, además, está sacando adelante argumentos. La retórica sería el modo en que esos argumentos son construidos en función de los fines que se persiguen. En palabras de Blanco «la retórica no es una realidad lingüística sino semiótica. Lo que está en juego no es un problema de palabras sino de signos. El estatuto de la retórica es el de la significación. [...] Los procesos de significación se desarrollan a veces, aunque no siempre, en el seno de operaciones dramáticas muy complejas, cuya lógica no puede ser leída directa o literalmente»<sup>290</sup>. Por lo tanto, la dimensión retórica y la dramática están estrechamente relacionadas, siendo la dimensión retórica aquella que nos informa del modo en que los significados y argumentos se organizan en el discurso que sólo puede ser entendido en sus condiciones de emergencia (dimensión dramática).

Para aclarar a qué nos referimos, pongamos un ejemplo extraído de las entrevistas que he hecho y al que volveré más adelante en los análisis: Mario, alguien a quien entrevisté en Argentina, insiste en que nunca hubo problemas entre judíos y marroquíes musulmanes en Tetuán. Con frecuencia repite «no pasaba nada», «nunca nos molestaron», como si lo natural hubiese sido que los hubieran molestado, o al menos como si estuviese oponiéndose a la concepción que él cree que se suele tener respecto a la relación conflictiva entre árabes musulmanes y judíos. Por esta razón insiste en que «había que

---

<sup>288</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (Berkeley: University of California Press, 1969).

<sup>289</sup> Goffman, *Frame Analysis*.

<sup>290</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 91.

convencer a la gente de que no pasaba nada para que fuesen para allá», cosa que repite varias veces. De igual modo, insiste en que cuando volvió a Tetuán lloraba constantemente de emoción. A cada anécdota que cuenta de su regreso a Tetuán añade que lloró en tal o cual lugar, con tal o cual persona. Es importante en su discurso decir al menos que lloraba, con independencia de que realmente se echase a llorar con el policía de la frontera. El valor de verdad aquí es irrelevante, pues lo verdaderamente importante es el mensaje que se quiere transmitir, en relación con el cual la apelación al llanto de emoción cumple una función retórica, colabora para convencer al interlocutor, para hacerle ver las cosas de una determinada manera. Hay en su discurso una vocación de hacer manifiesta la ausencia de conflicto y la trama se organiza para hacer viable esa hipótesis. Esa organización de la trama a través de la que sacamos adelante una hipótesis sobre lo que somos o lo que ocurrió puede ser entendida desde una perspectiva retórica. El carácter retórico de la organización narrativa no tiene nada que ver con su naturaleza arbitraria, espuria o engañosa. Sólo una concepción esencialista de la verdad puede llevar a la consideración de que un análisis retórico de un relato autobiográfico, por ejemplo, es en realidad un análisis de formas de ocultamiento de la verdad. Sin embargo, la dimensión retórica de los *actos de identificación* no se limita a la narración autobiográfica, sino que también incluye la articulación argumentativa que defiende unos determinados valores. Recordemos a este respecto el énfasis del enfoque argumentativo de Álvaro Pazos en la idea de que el relato no es el único soporte posible de la identidad<sup>201</sup>.

### ***Dimensión ontológica***

La dimensión **ontológica** de los *actos de identificación* nos permite poner en perspectiva y organizar teóricamente las ideas acerca de la naturaleza, del *ser* de la identidad, que se sacan adelante en un *acto de identificación* concreto. Se refiere a los atributos de la identidad que predicen las teorías identitarias. Por tanto, reconstruir la dimensión ontológica de la identidad equivale a elaborar una suerte de meta-teoría de la identidad. Cada teoría particular de la identidad elabora sus propios criterios para definir los atributos ontológicos y acotar así los límites de lo que entiende por identidad (diálogo, sustancia líquida, procesos de hibridación...).

Las decisiones ontológicas que toman las distintas teorías de la identidad pueden ser organizadas en temas o debates concretos, cuya resolución es, en último término, de

---

<sup>201</sup> Pazos, «El tiempo pasado», 111-26; Pazos, «Tiempo, memoria e identidad personal», 189-202.

naturaleza política, es decir, apunta a una cierta manera de organizar los valores que orientan la vida en común.

El tema **fluidez-solidez**, por usar la expresión de Bauman<sup>292</sup>, tiene relación con la posible consistencia a largo plazo de nuestras formas de vida (valores, ideas, principios, costumbres, etc.). En el caso de la conversación con Yosef y Leah, esta dimensión estaría presente en el balance que hacen acerca de la transformación del sentido que le han dado a prácticas religiosas como la observancia de la *kashrut*, al mantenimiento de formas concretas de organizar y estabilizar la vida cotidiana de acuerdo a ideas, creencias y valores que han constituido una base más o menos estable en su vida.

El tema **continuidad-discontinuidad**, el clásico tema ricoeuriano, tiene que ver con el papel de la elaboración de una trama como medio para establecer algún tipo de continuidad a través de las operaciones de *concordancia-discordante* que nos permitirían organizar y dar sentido a los dispersos acontecimientos de nuestras vidas<sup>293</sup>. En el caso de la conversación entre Yosef y Leah que estoy utilizando como banco de pruebas esto se hace evidente en la relación que establece Leah entre su matrimonio con Yosef y su salida del marco normativo (que incluía la observancia de la *kashrut*) en el que se había movido hasta entonces, así como la llegada a Israel como el acontecimiento que marcaría una resignificación tanto de su ser judío como de las prácticas asociadas a esas ideas sobre lo que significa ser judío.

El tema **mezcla-pureza** hace referencia al modo en que las personas se posicionan en relación con la cuestión de las zonas de contacto entre identidades (fusión, asimilación, hibridación, etc.), esto es, si una persona asume que hay diferencias claras entre culturas y formas de vida o, más bien, si las culturas son una suerte de permanente hibridación, en la línea de trabajos como los de Burke<sup>294</sup> y Bhabba<sup>295</sup>. Yosef y Leah adoptan una posición irónica, que además defienden como característicamente tetuaní, en relación con la convivencia entre prácticas contradictorias entre sí, siendo esa contradicción asumida y ejercida a través de un humor que es ya parte de una forma de vida que asume la indefinición y la ambigüedad como formas de enfrentarse con la realidad.

---

<sup>292</sup> Bauman, *Vida líquida*.

<sup>293</sup> Ricoeur, *El sí mismo como otro*.

<sup>294</sup> Burke, *Cultural Hybridity*.

<sup>295</sup> Homi Bhabba, *The Location of Culture* (Abingdon: Routledge, 1994).

El tema que corresponde a lo que podríamos denominar **individualismo-comunitarismo** se refiere al valor y presencia en la narración de expresiones o afirmaciones en relación con la comunidad, en todos los sentidos<sup>296</sup>. Es decir, tiene que ver con el despliegue de la función identitaria en lo que se refiere a la vinculación con los otros, con proyectos comunes, sociales, grupales. La presencia del elemento comunitario en muchas de las entrevistas que he hecho adquiere una importancia fundamental, hasta el punto de que, como veremos más adelante, se afirma que el judaísmo marroquí es, sobre todo y fundamentalmente, comunitarista, mucho más que *halájico*.

El tema **psicologismo-realismo**<sup>297</sup> subyace a la tendencia de los sujetos a crear una narrativa basada en estados internos o psicológicos que representan su vida o, en el otro polo de la dimensión, narrativas que no incluyen referencias sustantivas a estados internos, cuya actitud frente a la vida está más centrada en los acontecimientos que en su representación y significado psicológico. Si bien a muy pequeña escala, en la conversación entre Yosef y Leah, podemos encontrar estos dos estilos narrativos: Yosef hace un recuento mucho más centrado en los acontecimientos, mientras que Leah hace una lectura más basada en su interpretación, sus razones, los motivos por los que hacía una cosa u otra.

El tema **conflicto-armonía** se refiere al papel del conflicto (explícitamente mencionado o implicado en el discurso general) como motor del relato o, por el contrario, un discurso más cercano a un relato oficial de lo que quiera que se esté hablando<sup>298</sup>. Por ejemplo, la cuestión de la observancia de la *kashrut* representa un conflicto normativo que, como dije en páginas anteriores, puede o no ser entendido como un conflicto biográfico, moral o agónico. Además, la conciencia de la contradicción (como en el caso de Yosef y Leah) es previa moralmente a la conciencia del conflicto, que ya implica un cierto juicio moral. La conciencia de la contradicción sólo implica una conciencia del orden en que las cosas deberían darse de acuerdo a ciertos criterios de normalidad que uno conoce. Esta dimensión, en última instancia, tiene que ver con las situaciones dilemáticas que son tematizadas por los sujetos en la entrevista y su postura en relación con las mismas.

---

<sup>296</sup> Ver, por ejemplo, Niklas Bornhauser and Stefan Brunnhuber, «El giro sociopsicológico oculto en el debate entre comunitarismo y liberalismo y sus implicaciones para el concepto de sujeto», *Revista de Ciencia Política* XXII, no. 1 (2002): 3-16; Roberto Breña, «El debate entre el liberalismo y el comunitarismo», *Política y Gobierno* II, no. 279-310 (1995).

<sup>297</sup> Para un análisis de esta cuestión en el ámbito de la filosofía, ver Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Checchi (Salamanca: Sígueme, 2004).

<sup>298</sup> White, *El Contenido de la forma*; Bruner, «The Narrative Construction of Reality».

El tema **nostalgia-esperanza**, está relacionado con dos consecuencias de la *hipóstasis* del valor del pasado en relación con el valor moral y/o estético del futuro<sup>299</sup>. Por ejemplo, cuando se habla del lugar de origen, de Marruecos, también se habla del futuro, de lo que cabe esperar. La nostalgia sería la actitud que se deriva de un balance que compara el estado actual en que uno está y un tiempo pasado, cuyo resultado es la pérdida. Uno puede subrayar la importancia del pasado desde una actitud no nostálgica sino, por ejemplo, como generador de conflicto, frente a la esperanza como manera de situarse en el tiempo, como una forma de valorar y hacer balance. La esperanza sería una modalidad ético-afectiva dirigida al futuro que asume que aún hay posibilidades abiertas, que hay posibilidad de restauración, mejora, cambio. Las personas nos situamos en algún punto de este continuo cuando tenemos que estimar el valor del pasado y del futuro desde un presente que es evaluado en esa tensión.

El tema **inmanencia-contexto** apunta a la tendencia a explicarnos a nosotros mismos como entidades inmanentes, con partes esenciales que nos constituyen o más bien como consecuencia del mundo en que nos desarrollamos. Esta dimensión tiene que ver con el modo en que las circunstancias políticas y sociales son incorporadas en el discurso acerca de la identidad. Esto sería aplicable también a los marcos teóricos, según su vocación de hacer una interpretación más político-estructural de los fenómenos que estudian<sup>300</sup>.

Gran parte de la dinámica identitaria se articula de acuerdo con el manejo o la tensión entre la libertad y la seguridad que garantiza el cumplimiento de la norma. El tema **libertad-normatividad** tiene que ver con la tensión entre esos dos valores, conceptos, límite. Esta tensión se da dentro de la conciencia identitaria, es decir, de la conciencia de tener una identidad, de la relación reflexiva con uno mismo<sup>301</sup>. Pero, además, se convierte también en un tema en sí mismo, el del cuestionamiento de la norma, la indefensión en que quedamos cuando no hay sistema normativo que nos legitime, la intemperie identitaria del cuestionamiento de la normatividad, el ejercicio de la libertad entendida de las más diversas formas (como afirmación de nuestro criterio, como asunción de un rechazo generalizado a la propia idea de norma, etc.), la necesidad de crear nuevos sistemas normativos, etc. En el fragmento de la conversación entre Yosef y Leah, ella dice «Pero

---

<sup>299</sup> Ver, por ejemplo, Peter Fritzsche, «Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity», *The American Historical Review* 106, no. 5 (2001): 1587-1618; Scott Alexander Howard, «Nostalgia», *Analysis* 72, no. 4 (2012): 641-50; Stephen Legg, «Memory and Nostalgia», *Cultural Geographies* 11 (2004): 99-107.

<sup>300</sup> Por ejemplo, Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela (Madrid: La Piqueta, 1992).

<sup>301</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*.

cuando le conocí entonces es verdad que, con él, pues mira, si él comía una gamba yo también, [ríe] si él toma eso yo también. O sea, como me daba mis razones, y además éramos modernos, porque no éramos antiguos [...]. Como que me liberé». La dimensión temática libertad -normatividad está ligada aquí a dos cuestiones: su forma de vida «moderna» en Tetuán, donde sus relaciones no estaban restringidas a la comunidad judía y habían adquirido muchas costumbres españolas; la liberación que supuso empezar a hacer lo que hacía su marido, para quien la observancia de las normas alimentarias no era prioritaria ni importante. Ella toma conciencia de que la observancia hasta entonces había sido fruto de una cierta inercia, no de una apuesta consciente. De ahí que ella «se diese sus razones».

Estas nueve temáticas y/o contenidos de la función identitaria nos permiten integrar, como hemos apuntado ya, diferentes posturas teóricas que por momentos tienden a entender la identidad según la metonimia que cada una de ellas hace (la identidad como resultado del diálogo; la identidad como resultado del conflicto, etc.), tomando por lo tanto como base de toda la aproximación teórica una de estas dimensiones. El marco integrador que proponemos es una herramienta tanto **analítica** como **teórica**. Los procesos identitarios que he analizado en esta tesis se desarrollan a través de la toma de posición en relación con alguna de estas dimensiones temáticas, de tal modo que diferentes personas establecerán relaciones distintas con estos temas. Además, la tensión entre los polos de cada una de estas dimensiones temáticas también puede proyectarse más allá de los procesos identitarios de una persona o un colectivo; puede servir como herramienta analítica para comprender las políticas identitarias en un sentido general.

El posicionamiento del yo en cada una de estas dimensiones es siempre **dramatúrgico**, es decir, se da en el tiempo, procesualmente, como parte de procesos generales a través de los cuales uno se presenta ante otro. Esto implica que en distintos momentos de un mismo proceso microgenético (la entrevista) uno puede posicionarse de manera distinta en una misma dimensión. La propia continuidad de las tramas que crean los sujetos, por ejemplo, puede estar puesta en tela de juicio desde la propia propensión a negar esa trama, a hacer ver que no hay sentido alguno en el pasado de uno, que no ha habido hipótesis alguna que haya servido de criterio para actuar. Además, la hipótesis dramatúrgica puede variar a lo largo del proceso de la entrevista, según va evolucionando nuestra relación. Pueden ir variando las posiciones del yo en distintos escenarios para la tarea también, como ocurre en el caso de entrevistas que se inician a solas y en algún punto

llega el marido o la mujer de la persona que estoy entrevistando y cambiamos de lugar o el lugar en que estamos cobra otro sentido porque, por ejemplo, es un lugar de trabajo para él, pero es el lugar de reunión y recepción de invitados para ella.

La tensión entre los dos polos de estas temáticas puede ser aplicada o proyectada no sólo sobre los procesos individuales de construcción de hipótesis identitarias como ocurre, por ejemplo, durante la entrevista, sino que también se puede traducir en **políticas identitarias** tanto formales, institucionalizadas, como individuales -formas de actuación concretas de acuerdo a una cierta idea sobre quién uno es y el mundo en que vive-.

Pudiera ocurrir que no todas estas temáticas estén en el mismo nivel, de manera que en el despliegue de una entrevista concreta hubiese una especie de jerarquía temática de tal manera que la organización del yo en torno a ciertos ejes puede estar supeditada a una hipótesis previa respecto al carácter formante de uno de esos ejes. Por ejemplo, puede ocurrir que la temática **psicologismo-realismo** señale para una persona concreta una posición general del yo en su experiencia del mundo. Así, esta temática se coloca en la cúspide de la pirámide que explicaría el resto de las dimensiones, de forma que el conflicto, por ejemplo, aparecería como conflicto intrapsicológico, no normativo. Ese conflicto pudo ser normativo, pero su valor heurístico está en el hecho de que se postula como una representación mental de alguien y en consecuencia sufre, le duele, etc. El resto de ejes temáticos serían, en cierto modo, secundarios respecto a este.

Es necesario atender en cada entrevista a cómo el yo se posiciona en cada una de estas temáticas, viendo si ese posicionamiento es estable o se transforma en la entrevista y después qué jerarquía establece el sujeto entre temáticas, cuáles tienen más o menos importancia.

El análisis a partir de estas dimensiones apunta a una lógica de ratios implicada en la dinámica dramática de Burke, dado que no sabemos a priori cuál es la importancia real, en el desarrollo de cualquier identidad, del resultado de estas dialécticas. No sabemos a priori qué es más importante, cuál de estas temáticas es más importante. Sea como fuere, la dinámica de posicionamientos del yo en cada una de las temáticas está implicando una cierta dramaturgia, porque todas las dimensiones de la dramaturgia están en cierto modo implicadas. Es decir, ver cómo el yo se posiciona implica un análisis dramático. Después, como mostraré en los análisis, pondré en relación los posicionamientos de los sujetos en estas temáticas con la cuestión más general de la organización de las prácticas identitarias que de hecho sacan adelante, de manera que se pueda hacer visible la relación

entre el nivel del discurso y el nivel de los usos y aplicaciones de ese discurso, su relación con la articulación efectiva de la vida cotidiana. Por ejemplo, cuando se habla de la recuperación o *revival* de la jaquetía después de la salida de Marruecos, habría que ver en relación con qué dimensión se da esa práctica identitaria (nostalgia, comunitarismo, etc.). Es decir, en relación con qué temática de la función identitaria se hace relevante esa práctica.

Como ya he señalado, en el estudio de la función identitaria no cabría hablar de identidad como tal sino, más bien, de *actos de identificación* con funciones específicas. La identidad es más una función que una cualidad esencial del espíritu -inherente al ser mismo de alguien-. Por poner otro ejemplo, esta vez del ámbito psicológico, pensemos en la noción de identidad que se deriva del discurso psicológico de la Psicología Positiva, con su énfasis en la búsqueda del sí mismo, de lo que uno «verdaderamente es»<sup>302</sup>. Lo que trato de decir es que la propia idea de que la identidad es una cualidad del espíritu es una teoría sobre la identidad e implica, además, una política identitaria concreta: una según la cual tiene sentido, por continuar con el evidente ejemplo de la Psicología Positiva, buscar la verdadera identidad de cada cual y vivir según sus exigencias y necesidades.

### ***Dimensión política***

La dimensión **política** de los *actos de identificación* nos informa de las ideas sobre el modo en que debe regirse la actuación de las personas en sociedad y qué fines deben perseguir las sociedades. Es decir, se refiere al modelo de *organización política y social* que hay detrás de los *actos de identificación*, entendiendo que las ideas que tenemos acerca de nosotros mismos y nuestra posición en el mundo implican ideas acerca de otros y su posición en el mundo. El acto mismo de hacer *Aliyah* e instalarse en Israel, por ejemplo, es un *acto de identificación* que no puede ser comprendido al margen de su dimensión política. Por otro lado, la dimensión política también puede proyectarse sobre la organización de los argumentos que tienen que ver con el espacio público, y por tanto se relacionaría con la normatividad. Esto implica que la dimensión política está tanto en el significado político de un *acto de identificación* como podría ser hacer *Aliyah* cuanto en el modo en que una persona considera legítimo hablar de identidades. Esto es, el modo en que alguien a través de su biografía expresa su teoría, su opinión, etc., acerca de cómo se

---

<sup>302</sup> Ver a este respecto Edgar Cabanas Díaz, «La felicidad como imperativo moral. Origen y difusión del individualismo 'positivo' en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad» (Universidad Autónoma de Madrid, 2013).



organizan las identidades, cuáles son los criterios de normalidad, de legitimación. En definitiva, esta dimensión apunta al carácter normativo de cualquier autobiografía o historia de vida.

Además de estos aspectos o dimensiones, los *actos de identificación* tienen **funciones**. En primer lugar, a través de *actos de identificación* nos vinculamos con otros, con un grupo de referencia o con personas con quienes compartimos ideología, profesión, sensibilidad, actitud o cualquier otro criterio pensable de definición. En segundo lugar, nos especificamos en relación con los otros, nos distinguimos de ellos, ya sean o no parte de nuestro grupo de referencia. En tercer lugar, una función de los *actos de identificación* es generar continuidad a lo largo del tiempo. En cuarto, y último, lugar nos vinculamos con una Historia que nos trasciende y de la que formamos parte. Cada una de estas funciones se articula, además, a través de formas de relación con el pasado individual y común, es decir, con formas de ejercer la memoria. Trataré de explicar esto a continuación.

## **5.2. Funciones de los actos de identificación: filiación, especificación, sentido histórico y continuidad**

La cuestión que me viene ocupando no es si la identidad, vista desde la Psicología como área de conocimiento, comparte atributos pragmáticos o semánticos con términos como Yo, self, auto-concepto, etc. La cuestión, más bien, es que estudiar la identidad es estudiar el proceso por el cual terminamos haciendo afirmaciones identitarias, sean éstas conflictivas («no sé si yo soy eso o no»), afirmativas («yo soy eso»), de diferencia («eso es otro que no soy yo ni es como yo»), de oposición («eso no es como yo y además se opone a mí»), u otras virtualmente infinitas posibilidades. Dicho de otro modo, la identidad debe ser estudiada pragmáticamente, atendiendo a sus **funciones**. Esto implica que no cabe hablar de identidad personal o identidad social, como si se tratase de una cualidad del espíritu que se especifica en distintos ámbitos. Sí cabe hablar de funciones de la identidad, entendiendo que lo que llamamos identidad social o identidad personal es una expresión más, una forma más que adopta la identidad en tanto que producto de los *actos de identificación* específicos a través de los cuales damos sentido y nos representamos (ante el mundo, ante eso que imaginamos como «nosotros», etc.) como parte de algo.

La construcción de la identidad está relacionada con un orden social y un sistema legal (religioso, estatal, etc.) y jurisprudencial que establece límites, y que tiene un determinado proyecto de comunidad o grupo al que aspira (ciudadanos, intelectuales, liberales, conservadores, cristianos, profesionales de cualquier tipo, etc.). El

funcionamiento de ese orden social y ese sistema de legalidad establece a su vez un marco y un sistema de legitimidad. Las personas nos enfrentamos con ese sistema de legitimidad para colocarnos dentro del mapa, para no movernos de nuestro sitio, para estar en el centro o en los márgenes, para no desaparecer, para, incluso, cuestionar el sistema de legitimidad, cambiarlo, ponerlo en evidencia y también para defenderlo y protegerlo. El relato, como he dicho anteriormente, sería el dominio en el que se restaura la legitimidad de nuestras vidas por una vía que no es necesariamente la legal (es decir, sin entrar en un cuestionamiento, destrucción o acatamiento de la norma) sino por la vía de la restauración del orden en que los hechos cobran su máximo sentido en el seno de una vida específica para cuya comprensión es necesario un criterio más jurisprudencial, más interpretativo. En este sentido decimos que contar la historia de nuestra vida, recordar, implica la puesta en marcha de determinados *actos de identificación*. También en este sentido decimos que la escritura de la historia, la interpretación del pasado para su escritura, tiene una **dimensión identitaria** fundamental.

La identidad, entonces, es más una función genérica que una cualidad del espíritu. Es una función que implica el despliegue de *actos de identificación*, esto es, de discursos, valores y prácticas a través de los que sacar adelante la tarea de decir quiénes somos. Estos actos, como hemos visto, pueden ser estudiados en su dimensión dramatúrgica, retórica, ontológica y política. Dicho de otro modo, los *actos de identificación* pueden ser analizados atendiendo a su función en estas distintas esferas o dimensiones. Los *actos de identificación* se dan, por tanto, en escenarios específicos que los dotan de significado (dimensión dramatúrgica), van dirigidos a alguien a quien pretender cambiar o cuyas ideas se pretende confirmar (dimensión retórica), hacen asunciones sobre la naturaleza misma de la identidad (dimensión ontológica), organizan el entorno social de acuerdo a fines (dimensión política).

En esta tesis pretendo entender cómo esa función general se especifica en el caso de la identidad judía, es decir, cómo los valores, discursos y prácticas organizan, hacen viable y sostienen la tarea de decir que se es judío, de vivir como un judío. A continuación, pretendo hacer ver cómo esa función se especifica a su vez en el caso de la identidad judeo-marroquí como subgrupo de la identidad sefardí. Es decir, qué valores, discursos y prácticas se sacan adelante para decir que uno es sefardí, para vivir como un marroquí y, en concreto, como un hispano-marroquí en Argentina e Israel. Me pregunto, en definitiva, qué *políticas de la identidad* han ido surgiendo a partir de las circunstancias histórico-

sociales en que han vivido los judíos y, en concreto, los sefardíes de Marruecos. Me pregunto, además, qué *políticas* de la memoria -los medios que se han puesto para transmitir determinados acontecimientos y no otros, desde una perspectiva y no desde otra- han acompañado a esas *políticas* de la identidad.

Veamos ahora más detenidamente las diferentes funciones de los *actos de identificación* y las formas de ejercer la memoria que se corresponden con ellos.

### ***Función de vinculación con los otros***

La función de vinculación con los otros se saca adelante a través de formas de categorización que nos identifican o nos distinguen de acuerdo con una serie de criterios, prácticas a través de las que nos transformamos para formar parte, a partir de las que conjuramos nuestra pertenencia, compromisos y lealtades que establecemos de acuerdo con esa vinculación. Esta función tiene que ver también con el establecimiento de alteridades, de otros que no son como nosotros. Esta función está presente en los documentos de ciudadanía, los procesos de conversión, los estilos o formas de hablar que se entienden como característicos de un cierto grupo social, en la afiliación con proyectos políticos, pero también, sin duda, está presente en cualquier forma de establecimiento de una relación con el otro en virtud de razones y motivos más o menos explícitos. Esta función se relaciona con nuestra dependencia estructural respecto a los otros. Esa dependencia, como anticipó Halbwachs, se expresa en lo que él llamó «memoria colectiva»<sup>303</sup> y que Assmann llama «memoria comunicativa»<sup>304</sup>. Esta forma de ejercer la memoria es la que compartimos con otros de los grupos a los que pertenecemos, los recuerdos que evocamos desde el punto de vista de un grupo, adoptando también sus principios y valores. Un ejemplo de esto es el modo en que se recuerdan acontecimientos históricos según la posición ideológica que tengamos<sup>305</sup>. A través de esta función establecemos los grupos, como diría Halbwachs, a los que pertenecemos y, por tanto,

---

<sup>303</sup> Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, trad. Federico Balcarce (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011).

<sup>304</sup> Jan Assmann, «Communicative and Cultural Memory», en *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, ed. Astrid Erll y Ansgar Nünning (Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2008), 109-18.

<sup>305</sup> A este respecto, ver Ignacio Brescó, «Conflict, Memory, and Positioning: Studying the Dialogical and Multivoiced Dimension of the Basque Conflict», *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 22, no. 1 (2016): 36-43; Ignacio Brescó, «Form and Content of Historical Accounts: Studying the (Re)construction of Past Events Through Different Narratives and Identitarian Positionings», *Psychology and Society* 2, no. 2 (2009): 102-23; Ignacio Brescó, «Giving National Form to the Content of the Past. A Study of the Narrative Construction of Historical Events», *Psychology and Society* 1, no. 1 (2008): 1-14.

también a los que no pertenecemos. Esta función nos permite entendernos como parte de un grupo mayor y asumir sus valores, su perspectiva y su sistema de lealtades.

### ***Función de especificación***

Las personas nos especificamos a través de una dinámica de tensión entre aquello que nos vincula con otros y lo que sin embargo nos hace diferentes, nos individualiza. Esta función está presente, por ejemplo, en la voluntad de contarle a otro nuestra historia y que esa historia pueda dar cuenta de quiénes somos, una historia en la que nuestras filiaciones y lealtades hablan no sólo de aquello o aquellos con quienes nos identificamos o vinculamos sino de nuestra experiencia concreta. La función de especificación permite hacer ver en qué y cómo nos distinguimos de otros que pueden, o no, ser «como nosotros». Veremos esta función en la voluntad de muchas personas que entrevisté en Israel de señalar las diferencias que hay entre los judíos del antiguo Protectorado español en Marruecos y el resto de judíos marroquíes. En términos del modo en que se ejerce la memoria, esta función operaría a nivel del recuerdo individual y exigiría, además, una atención al modo en que las particularidades de cada sujeto están teniendo un impacto en el modo en que ese recuerdo se organiza.

### ***Función de vinculación histórica***

El tiempo histórico, como dije anteriormente, media entre el tiempo personal y el tiempo físico<sup>306</sup>, de tal forma que esta función se relaciona con la toma de conciencia sobre el bagaje cultural de un grupo humano, de una comunidad imaginaria de cualquier tipo<sup>307</sup>, y la posición de los sujetos dentro de ese tiempo que está por encima de ellos y a la vez los incluye. Esta función de los *actos de identificación* nos permite tener conciencia de nosotros mismos en un tiempo que no es individual ni social, sino histórico y por ello la síntesis necesaria entre la identidad (la función por la cual podemos saber quiénes somos) y el tiempo histórico la hace lo que Assmann llamó «memoria cultural». Volveré sobre ella más adelante, pero por ahora baste anticipar que esta forma de ejercer la memoria tiene

---

<sup>306</sup> Blanco, *El cultivo de la mente*, 150.

<sup>307</sup> Anderson entiende que todas las comunidades que no sean las aldeas primordiales de contacto directo en que todos sus miembros se conocían, son comunidades imaginadas. Así, las naciones son el epítome de la comunidad imaginada. Sin embargo, esto no implica que sean falsas, pues no se trata de una cuestión que pueda dirimirse en términos de verdad o falsedad, no son fenómenos de los que pueda declararse verdad o falsedad. Las comunidades imaginadas se distinguen, dice Anderson, por el modo en que son imaginadas. Ver Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez (Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013).

que ver con las tradiciones, la transmisión y la preservación generación tras generación en el seno de una cultura o forma de vida a lo largo del tiempo.

### ***Función de continuidad***

Esta función tiene que ver con la necesidad de estabilización de una idea de uno mismo que dé cuenta de la distancia entre quien uno fue y quien es ahora. Está presente en las operaciones de sentido cuyo objetivo es dar cuenta del proceso por el cual llegamos a ser quienes somos. Esta función se hace particularmente clara y necesaria en los proyectos identitarios cuyo objetivo es la continuidad en el tiempo de una forma de vida, una religión, una ideología política, etc. Pero, en rigor, es la función que coordina las anteriores y sus respectivas formas de ejercer la memoria. De este modo, establecemos una continuidad a lo largo del tiempo de nuestra vida, adoptamos una perspectiva compartida con otros respecto a ese «tiempo social», en términos de Assmann, e incorporamos dispositivos como ritos, imágenes o historias que vinculan el tiempo histórico-mítico y el tiempo de nuestra vida concreta.

Podríamos decir que, en un sentido profundo, la identidad nos atraviesa, nos informa desde dentro, nos murmulla lo que somos en todos los sentidos y estructura desde dentro nuestra actividad, es decir, lo que nos vincula con los otros, lo que nos distingue, o el sentido de nuestra existencia en el tiempo universal, en la historia. Pero también es verdad que a veces, sobre todo cuando está **amenazada**, la identidad se ejerce, se representa o se celebra, se llega incluso a ritualizar. Es decir, cuando no podemos dar la identidad por garantizada, cuando la vemos peligrar, cuando podemos empezar a intuir la posibilidad de su disolución, se hace necesario ejercerla, mantenerla en pie de distintas formas. Los rituales de celebración -y de constitución- de la identidad proponen una relación simbólica entre lo que somos ahora, con todos los avatares y contradicciones de la experiencia de vivir, y lo que hemos sido siempre. Dicho de otro modo, nos ponen las condiciones para re-vivir o quizá sólo mantener a flote una experiencia que ha tenido la vocación de proyectarse hacia el futuro. De algún modo, estos rituales, formulaciones, prácticas regladas, definen, delimitan, *performan*, ejercen, «eso» que nos define. Pero, al mismo tiempo, eso que es compartido en el despliegue del ritual -los gestos, las reglas, los olores, que están ahora aquí entre nosotros- nos cohesiona, nos iguala, y constituye nuevo material identitario. Es decir, en estos casos, la elaboración de la identidad usa dos tipos de materiales: el material que es **actualizado o evocado** por la práctica (las cualidades, rasgos distintivos, virtudes implicados o defendidos por la práctica) y la **práctica misma**

(desvinculada ya, muchas veces, del material evocado simbólicamente). Esther Bendahan explica lúcidamente esta distinción entre lo que la práctica evoca y la práctica misma:

Finalmente hay un momento que ya no tiene que ver con uno, sino con la transmisión, con el encuentro del futuro, con el miedo a la pérdida, la memoria en relación siempre con el olvido, con la coherencia de lo que se quiere salvar y lo que es necesario olvidar, y si hay algo que deseo rescatar de mi infancia, de mi educación tradicional y religiosa, del ambiente en el que recuerdo que viví, y es cierta manera de ser judío, cierta forma de ser hombre más bien, en la que se respetaba las creencias de los demás, una cierta indiferencia amistosa hacia las trasgresiones alimenticias, por ejemplo, de los que decidían, como los otros, ejercitar su libertad, no había fronteras muy delimitadas entre creyentes y no creyentes, no había distintivos externos, era una unidad, en respeto absoluto que permitía un acercamiento mucho más complejo, es verdad, más tolerante y difícil, tal vez, pero que habría que rescatar, esa parte es la que desearía transmitir a mis hijos además del amor a las tortitas y *fishuelas*, por supuesto.<sup>308</sup>

En la decisión sobre qué salvar del paso del tiempo y de nuestros cambios y las transformaciones del mundo, es donde está la cuestión de la **transmisión**. Los medios que ponemos al servicio de esa transmisión, las prácticas, rituales, materiales, textos, todo esto es distinguible de las cualidades que evocan, de lo que se defiende, se reivindica, a través de esos medios. Esther Bendahan está hablando de cómo mantener el hogar, la intimidad, la mirada cómplice, la vida cotidiana previa a las dudas sobre quiénes somos o si seremos algo en absoluto. Por eso continúa diciendo «no había un más allá, no se cuestionaban identidades, se era realidad completa, porque era un mundo sostenido por historia y palabras en el que cada uno conocía su pertenencia y su lugar.»<sup>309</sup> El mundo que siguió a la salida de Marruecos como símbolo de la casa, a tantas otras salidas, es ya un mundo, un tiempo, un *cronotopo* que surge del relato general de la posmodernidad, en el que esa «realidad completa» se entrecomilla y su significado queda suspendido, referido sólo por sus usos. Están entrecomilladas, incluso, las tortitas y las *fiyuelas*.

La indiferencia amistosa hacia las infracciones, la indistinción entre creyentes y no creyentes, el respeto por los otros, son todas características de una vida en la comunidad judía de Tetuán, una vida a la que aún no había llegado la cuestión de cómo ser quienes creímos ser cuando ni siquiera nos hacíamos preguntas semejantes. Es decir, la pregunta por la transmisión hecha en este mundo es en realidad una invitación a la **resistencia**: la

---

<sup>308</sup> Esther Bendahan, «No recuerdo manzanitas rojas, pero sí fishuelas», *Centro Virtual Cervantes*, 2012, <http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/tetuan.htm>.

<sup>309</sup> *Ibid.*

resistencia de aquellos valores, cualidades, formas de estar en el mundo que reivindicaban las prácticas cotidianas. Esta tesis pretende explorar esa mirada hacia el pasado que se arroja desde un irremediable presente en el que pensamos en lo que hicimos, lo que hacemos, lo que deberíamos hacer y el sentido que esto pudiera tener. La mayor parte de las personas a las que he entrevistado se han visto atenazadas por la cuestión de la transmisión, la continuidad, que no es sino la operación de rescate de lo que una vez no nos detuvimos a estimar su valor pues su existencia era indudable y su eternidad un hecho tan claro como el crujir de las fiyuelas.

Por todo lo que acabamos de decir parece evidente que la identidad como función carece de sentido sin hacer referencia al recuerdo. Anteriormente he adelantado la idea de que contar la historia de nuestra vida implica interpretarla de acuerdo a valores, que es lo que Blanco llama *recuerdo conminatorio* y que enlaza con las tesis de Hayden White en relación con la moralización de la realidad que subyace a la narración de la historia. Esto, como he señalado, incluye también la historia personal. En el próximo apartado daré cuenta de qué hipótesis acerca del acto de recordar voy a sacar adelante en relación con la función identitaria en los análisis del material de esta tesis.

## **6. RECUERDOS QUE SIRVEN PARA VIVIR. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FUNCIÓN IDENTITARIA Y RECUERDO**

Dice Gaston Bachelard que cuando recordamos nuestra casa, la casa de la infancia, «sumamos valores de sueño; no somos nunca verdaderos historiadores, somos siempre un poco poetas y nuestra emoción tal vez sólo traduzca la poesía perdida»<sup>310</sup>. Seguramente esto no defina la acción de recordar nuestra casa únicamente, y es probable que el historiador y el poeta no sean, *a priori* al menos, tan distintos en su manera de constituir la realidad. Me parece que en toda actividad de recuerdo hay un elemento poético, en el sentido de *poiesis*, de creación, de dotación de un sentido que antes no estaba. En el ámbito de la escritura histórica esto quiere decir que detrás de todo proyecto historiográfico hay un proyecto político o, dicho de otro modo, que no hay forma *neutral*, carente de horizonte ético-político, de mirar al pasado para así convertirlo en relato, en historia. La historia, por

---

<sup>310</sup> Bachelard, *La poética del espacio*, 29.

lo tanto, como vengo afirmando, tiene una función conminatoria<sup>311</sup>. Como decía al final del apartado anterior, lo mismo es cierto para el relato autobiográfico: el relato sobre quiénes fuimos se constituye sobre nuestras ideas acerca de quiénes somos, quiénes debemos y podemos ser y cuál querríamos que fuese nuestro futuro. La construcción de ese relato tiene que ver con el impulso de hacer una lectura de la realidad de acuerdo a valores<sup>312</sup>. En este sentido podemos decir que el estudio de los recuerdos que se organizan a través de relatos autobiográficos está relacionado con el estudio de la función identitaria

Esta hipótesis está en la línea de los estudios de Bartlett<sup>313</sup>, cuya perspectiva funcional implica que el modo en que recordamos es coherente con las necesidades que tenemos, de tal forma que debemos prestar atención a para qué los sujetos están recordando, qué **función** tiene ese recuerdo que están evocando<sup>314</sup>. Por lo tanto, cuando hable de los recuerdos evocados por las personas a las que he entrevistado no me referiré a la memoria como una facultad psicológica, sino como función, y analizaré la actividad de recordar, el modo en que las personas traen a colación acontecimientos de su vida cuando están frente a la tarea de contar su historia. En el resto de casos, cuando me refiera a conceptos como «memoria colectiva» o «memoria cultural», por ejemplo, tampoco estaré haciendo un uso del concepto de memoria como facultad psicológica sino como una forma de organización y vinculación con el pasado que se comparte con otros.

La estrategia que he adoptado en los análisis de las entrevistas se sitúa en la tensión entre tres planos diferentes: 1) las **particularidades de la experiencia** de cada persona y el modo en que el recuerdo se configura de acuerdo a esas particularidades; 2) la relación entre nuestros recuerdos y **los recuerdos de otros**; 3) el impacto de los **dispositivos mediacionales**, materiales y simbólicos, de los que nos servimos para dar cuenta de nuestros recuerdos y establecer su función. Cada uno de estos planos ha sido abordado por líneas de investigación diferente que yo he conjugado incorporando a los análisis algunas de las ideas de Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Jan Assmann, y Frederic Bartlett.

---

<sup>311</sup> Alberto Rosa, Florentino Blanco y Juan Antonio Huertas, *Metodología para la historia de la psicología* (Madrid: Alianza, 1996).

<sup>312</sup> White, *El contenido de la forma*.

<sup>313</sup> Ver Frederick C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932).

<sup>314</sup> Para un estudio de la perspectiva funcional de la psicología de Bartlett ver Alberto Rosa y Ignacio Brescó, «F.C. Bartlett, Una antropología desde la psicología experimental», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* noviembre- (2005): 1-29; Milagros Saiz, Alberto Rosa y Dolores Saiz, «Recordar como proceso versus memoria como facultad. El enfoque de Frederick C. Bartlett», in *Psicología de la Memoria. Manual de Prácticas*, ed. Dolores Saiz, Milagros Saiz y Josep Baqués (Barcelona: Eduard Fabregat, 1996).



Maurice Halbwachs acuñó el término «memoria colectiva» para describir el modo en que lo que acontece se apoya tanto en nuestro recuerdo como en el de otros<sup>315</sup>, de manera que los recuerdos son nuestros en la medida en que son de otros que pertenecen a un mismo grupo con nosotros. Así, nuestros recuerdos dependen del proceso de socialización, de las dinámicas de la relación con los otros que son parte de los grupos a los que pertenecemos. Desde esta perspectiva, los recuerdos pueden ser entendidos y analizados como una **función** de nuestra vida social<sup>316</sup>. Halbwachs llama a esos otros miembros del grupo al que pertenecemos «testigos» para subrayar su presencia y participación en nuestro recuerdo<sup>317</sup>. Las personas recuerdan en tanto que miembros de ese grupo, se colocan desde un punto de vista, hacen uso de las nociones, conceptos, discursos y argumentos comunes a sus miembros<sup>318</sup>.

Jan Assmann hizo una doble distinción a partir de este concepto de Halbwachs entre «memoria comunicativa» y «memoria cultural»<sup>319</sup>. La «memoria comunicativa» sería eso que Halbwachs llamó «memoria colectiva» y que habita en la interacción cotidiana y en la comunicación. Tiene, además, una duración limitada, a un máximo de tres generaciones. La «memoria comunicativa» no es institucional, a pesar de que hay «géneros comunicativos» y que está sujeta a tradiciones de comunicación y tematización, además de a vínculos afectivos que unen a las familias, a los grupos y a las generaciones<sup>320</sup>. De ahí que Halbwachs diga que la duración de la memoria está limitada a la duración del grupo<sup>321</sup>.

La distinción que hace Assmann presta atención a un aspecto que Halbwachs deja a un lado: el ámbito de las tradiciones, la transmisión, la preservación, a través de las generaciones. Este ámbito es el de la memoria cultural, que es siempre institucionalizada para su preservación, interpretación y aprendizaje y, además, está cultivada por expertos y es celebrada y conjurada en ocasiones especiales.

Assmann distingue entre tres niveles que se corresponden con tres tipos de tiempo, tres formas de la identidad y tres formas de ejercer la memoria: el nivel que él llama «interior», que se corresponde con el tiempo subjetivo, con la identidad «interior» -que

---

<sup>315</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 67.

<sup>316</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 109.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>318</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>319</sup> Ver, por ejemplo, Jan Assmann y John Czaplicka, «Collective Memory and Cultural Identity», *New German Critique*, no. 65 (1995): 125-33; Assmann, «Communicative and Cultural Memory».

<sup>320</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>321</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 72-73.

otros llamarían identidad personal- y con la memoria individual; el nivel social se corresponde con el tiempo social, la identidad que tiene que ver con los roles sociales y el papel que representamos frente a otros, en cuyo nivel estaría la «memoria comunicativa»; el nivel cultural se corresponde con el tiempo histórico, mítico, que llama «tiempo cultural» y en ese nivel estarían la identidad cultural y la memoria cultural. Esta triple distinción muestra el modo en que la memoria hace la síntesis entre tiempo e identidad<sup>322</sup> al permitir tener conciencia de nosotros mismos tanto en un nivel individual, de nuestra vida concreta, como en un nivel colectivo, de nuestra *comunidad imaginada*, en términos de Anderson.

He hecho corresponder estos tres niveles de los que habla Assmann con los tres planos que he tenido que conjugar para analizar el material que he recogido a través de las entrevistas. De este modo, las particularidades de la experiencia y su impacto en el modo en que recordamos se relacionan con la memoria interior; el vínculo entre nuestros recuerdos y los de otros que pertenecen a nuestro grupo o grupos se relaciona con la memoria comunicativa; la mediación de las formas simbólicas y los dispositivos culturales tiene que ver con la memoria cultural.

Mi objetivo ha sido hacer una tentativa de psicología de la experiencia sensible a los tres planos a los que me acabo de referir. En realidad, esos tres planos son distinciones analíticas que nos permiten establecer diferentes niveles de análisis a los que ya me he referido: microgenético (experiencia de sí tal como se representa en la conversación o entrevista); ontogenético (la vida de una persona y sus relaciones con los otros, representada en la entrevista); historiogenético (forma en que el pasado común es reconstruido en una forma de vida concreta). Estos tres niveles de análisis están imbricados entre sí, de tal forma que una psicología de la experiencia debe tratar de verlos en sus relaciones.

Para los análisis me ha resultado de utilidad la idea de la duración de los recuerdos ligada a la duración de los grupos en que se apoyan esos recuerdos<sup>323</sup>. Permítaseme explicar en qué sentido: esta tesis doctoral tiene como material entrevistas abiertas en las que he recogido múltiples reflexiones y relatos autobiográficos. En buena medida, parte de esos relatos tratan sobre un pasado en el que había un grupo (la comunidad judía del «Marruecos español») que ya no existe y cuyos miembros se definían por su relación entre sí y con los otros grupos («españoles» y «moros»). Con la salida de los judíos de Marruecos

---

<sup>322</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 109

<sup>323</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 72-73.

ese grupo se disolvió, si bien, en la medida en que algunos de sus miembros se mantuvieron juntos, también el recuerdo se apoyó en «testigos». Las comunidades judías del entonces llamado «Marruecos español» se separaron y dispersaron tras la salida de Marruecos. Esa dispersión se condensó en núcleos familiares y de amistades, a excepción de los lugares en que volvieron a formar comunidad (como fue el caso de Argentina, que analizo en esta tesis), aunque eran, evidentemente, un número mucho menor. Así se formaron múltiples ideas e imágenes acerca del pasado común,<sup>324</sup> tanto más múltiples y diversas cuanto más diferentes son las condiciones actuales de los miembros del grupo.

Halbwachs dice que podemos hablar de memoria colectiva cuando recordamos un acontecimiento que fue relevante en la vida de nuestro grupo y que hemos considerado y seguimos considerando desde la perspectiva de este grupo<sup>325</sup>. En este punto es crucial la **mediación** de las narrativas colectivas, los puntos de vista y argumentos grupales, con los que las personas negocian su posición respecto a ese acontecimiento del pasado. En este sentido me referí anteriormente a la naturaleza **compositiva** de eso que se llama identidad, cuya otra cara de la moneda es el recuerdo, en tanto que la acción de recordar está relacionada con la función identitaria, aquella por la cual nos es posible decir quiénes somos.

Cada recuerdo individual sería, según Halbwachs, un punto de vista sobre la memoria colectiva, de tal forma que este punto de vista cambiaría según el lugar que ocupan los sujetos, lugar que, a su vez, cambia según las relaciones que se tienen con otros medios<sup>326</sup>. Por esta razón, voy a atender a la **función** que tienen los recuerdos de mis entrevistado en el contexto de la hipótesis identitaria que están sacando adelante bajo las condiciones que imponen los dos escenarios de llegada tras la salida de Marruecos (Argentina e Israel).

Por otro lado, el análisis que he hecho ha atendido también a las particularidades, las especificidades de cada persona a la que he entrevistado. Bergson afirmaba que el pasado vuelve a la conciencia en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a

---

<sup>324</sup> Ibid, 77.

<sup>325</sup> Ibid., 79.

<sup>326</sup> Ibid., 94.

prever el futuro, de tal forma que funciona como una suerte de «esclarecedor de la acción»<sup>327</sup>. Dicho de otro modo, los recuerdos sirven para vivir, están al servicio de la vida.

Bergson se centró en la especificidad de la experiencia individual, siendo el otro polo, en principio al menos, del ámbito de problemas del que se ocupó su discípulo Halbwachs<sup>328</sup>. Decía Bergson que «no pensamos más que con una parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, incluida nuestra curvatura del alma original, como deseamos, queremos, actuamos.»<sup>329</sup> En los análisis trataré de hacer ver el impacto que la **experiencia** de inmigración tuvo sobre el modo en que el pasado en Marruecos fue reconstruido en la conversación que tuve con mis entrevistados en Argentina a Israel.

Bergson hablaba de la *duración* como experiencia psicológica que tiene que ver con eso que recoge el «estado del alma» al avanzar por el tiempo y que crece con lo vivido<sup>330</sup>. Nuestro análisis se enfrenta con el relato que parte de una experiencia de sí que consiste en la incesante sucesión de cambios de estado que se funden y confunden unos con otros y forman una suerte de corriente de conciencia. Ese «estado del alma» al que se refiere Bergson es el progreso continuo del pasado que impacta en el porvenir y crece, «se hincha», dice Bergson, al avanzar, de tal forma que todo el pasado se conserva en nosotros, entero, incluida «la curvatura del alma original», y desde él y con él nos disponemos hacia el presente y hacia el futuro. Aquí es donde Bergson y Halbwachs se encuentran en el modo en que he sacado adelante los análisis: las personas recuerdan en tanto miembros de un grupo, hay mediación en la perspectiva que hemos elaborado con otros que han pasado por lo mismo que nosotros (nuestros amigos de la infancia, la comunidad judía de Tetuán, inmigrantes marroquíes en Israel, etc.). Pero, además, hay otro sistema de mediaciones, que son las institucionalizadas, que tienen que ver con la tradición y las historias oficiales con las que nos situamos en el tiempo histórico. La cuestión está en ver los usos de esas mediaciones que hacen las personas o, dicho de otro modo, cómo las personas negocian quiénes son y quiénes han sido y pueden ser en relación con esas mediaciones. La tarea de recordar y constituirnos como personas con un pasado es una tarea compartida tanto por

---

<sup>327</sup> Henri Bergson, *Henri Bergson: memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Alianza, 1977), 60.

<sup>328</sup> Para una lectura de las relaciones entre ambas propuestas teóricas acerca del recuerdo, ver David Middleton y Steven D. Brown, *The Social Psychology of Experience. Studies in Memory and Forgetting* (Londres: Sage, 2005).

<sup>329</sup> Bergson, *Henri Bergson: memoria y vida*, 48.

<sup>330</sup> *Ibid*, 8.

los grupos con quienes vivimos como con las formas culturales de las que participamos<sup>331</sup>. Esto es lo que Bartlett llamaba «marcos organizados»<sup>332</sup> (*organized settings*), en los que entra también, por tanto, la memoria cultural de Assmann.

La memoria cultural es, según Assmann, un tipo de institución y se objetiva y acumula a través de formas simbólicas estables cuyo fin es la trascendencia en el tiempo. Es decir, estas formas simbólicas como las festividades, ciertas comidas, ritos, imágenes, historias, relatos, textos o, incluso, paisajes, se transmiten en situaciones muy diferentes a través de las generaciones. Son dispositivos externos de los que hacemos uso y que juegan un papel ya en la memoria personal<sup>333</sup>. Pongamos por caso, la celebración del *seder* de *Pesaj*<sup>334</sup>, acudir a la sinagoga en *shabbat*, la vinculación afectiva con el paisaje del desierto como la imagen de Israel, la historia del pueblo de Israel contada en la Biblia, o tantos otros ejemplos que podríamos poner. En un plano social, encontramos formas de objetivación y fijación de la memoria cultural en los monumentos, museos, bibliotecas, archivos y otras instituciones mnemónicas<sup>335</sup>.

El sentido de la memoria cultural es ser re-incorporada, re-protagonizada, a través de la sucesión de las generaciones. De hecho, a diferencia de la memoria comunicativa, la memoria cultural no está encarnada en personas específicas, puesto que su sentido es la continuidad a través del tiempo histórico. Por esta razón, exige la intervención de instituciones de preservación que garanticen su continuidad y re-incorporación en cada generación. Además, la memoria cultural está basada en momentos concretos del pasado que se preservan a través de símbolos, mitos orales o textos y festividades y que afectan a un presente siempre cambiante. En este sentido, Assmann dice que la diferencia entre mito e historia, en el ámbito de la memoria cultural, desaparece o, cuanto menos, se hace borrosa. La razón por la que la memoria cultural está relacionada con un concepto de identidad es que se relaciona con el pasado sólo en tanto que pasado de un grupo o una forma de vida; en tanto que pasado «nuestro». De ahí que no sea «conocimiento» del

---

<sup>331</sup> Middleton y Brown, *The Social Psychology of Experience*, 14.

<sup>332</sup> Le agradezco a Alberto Rosa (UAM) la sugerencia de esta traducción de este concepto de Bartlett.

<sup>333</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 111.

<sup>334</sup> La palabra *Pesaj* viene de *pasaj*, que significa «pasó por encima», refiriéndose a que Dios no se detuvo en las casas judías durante la última de las diez Plagas de Egipto, «pasándolas» y, por tanto, no afectando a los judíos. *Sefer* significa «orden» y se refiere a la ordenación de los alimentos y las acciones que se organizarán alrededor de ellos, en función de su significado simbólico, en la cena de la primera noche de la Pascua judía.

<sup>335</sup> *Ibid.*

pasado sino «memoria»<sup>336</sup>. Por eso, el recuerdo es una especie de obligación social que actualiza la pertenencia y es ese recuerdo el que nos permite pertenecer<sup>337</sup>. Esta es la razón por la que el capítulo 5 tratará acerca de los elementos de esta memoria cultural judía, de tal forma que podamos aclarar cuáles son las condiciones en que se dan algunos de los conflictos y dilemas que aparecen en el discurso de sí que he recogido a través de las entrevistas.

Assmann afirma que la «asimilación» a otro grupo implicaría el olvido de los recuerdos conectados de la identidad que se ha dejado a un lado<sup>338</sup>. Como veremos más adelante, parte de la literatura académica israelí crítica con el problemático proceso de incorporación a la sociedad israelí de los inmigrantes judíos de países árabes y musulmanes, hace alusión a conceptos como «recuerdo tabú» para destacar el olvido obligado al que se sometieron muchos de estos inmigrantes como parte de una estrategia de supervivencia e integración social<sup>339</sup>. Un ejemplo quizá más claro de esta obligación de olvidar sería la renuncia a participar de las festividades, ritos e instituciones que reactualizan la memoria cultural, como consecuencia de la «asimilación». Es decir, un cambio de *apuesta identitaria* implica un cambio en el ejercicio de la memoria cultural.

Por último, la memoria cultural tiene expertos: poetas, sacerdotes, rabinos, artistas, profesores, académicos, etc. La participación en la estructura de la memoria cultural tiene una tendencia al elitismo que es intrínseca de su razón de ser, por lo que esa participación nunca puede ser igualitaria en un sentido estricto<sup>340</sup>. La razón es que la memoria cultural, en tanto que institución, depende en buena medida de los expertos y autoridades que la puedan interpretar y poner las condiciones para su circulación y preservación en cada generación a lo largo del tiempo histórico. Esos expertos pondrán las condiciones del ejercicio de la memoria. Como ya he indicado, en el capítulo 5 estudiaré las especificidades de la memoria cultural en el contexto del judaísmo con el objetivo de situar algunos de los significados clave con los que se relacionan mis entrevistados y que tienen un impacto directo en la construcción de sus *apuestas identitarias*.

---

<sup>336</sup> Ibid., 113

<sup>337</sup> Ibid., 114.

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> Ver, por ejemplo, E. Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices* (Durham y Londres: Duke University Press, 2006); Yehouda Shenhav, «The Bond of Silence», *Haaretz*, 1996; Aviad Moreno, «De-Westernizing Morocco: Pre-Migration Colonial History and the Ethnic-Oriented Self-Representation of Tangier's Natives in Israel», *Quest Issues in Contemporary Jewish History* 4 (2012): 67–85.

<sup>340</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 116.

## 7. APUESTAS IDENTITARIAS: FILIACIÓN, AFILIACIÓN, AFILIACIÓN ESCÉPTICA Y DESAFILIACIÓN

En efecto, un *acto de identificación* no es solo una propuesta de vinculación con un pasado común, en la medida en que dicho pasado común es siempre reivindicado, o construido, en relación con una idea concreta respecto a lo que debe ser el futuro. Es decir, un *acto de identificación* contiene siempre implícita o explícitamente una propuesta, una apuesta de futuro. Propongo pensar en cuatro apuestas que constituyen, en realidad, cuatro tipos ideales -de entre otros seguramente pensables- de cuatro maneras de entender la función identitaria y que implican diferentes formas de ejercer la memoria y distintas funciones de conservación -o desmantelamiento- del patrimonio cultural y personal y, por tanto, de ponerse en relación con el futuro. Esto es, constituyen diferentes proyectos político-sociales a los que aspirar.

Cada *apuesta identitaria* implica el ejercicio de formas de categorización identitaria, de actuación sobre uno mismo y sobre otros, de criterios de organización de la vida personal y social, de prácticas concretas. Cada una de estas apuestas, además, implica una política de la memoria y una política de la identidad. La noción de *apuesta identitaria* será crucial para los análisis que llevaré a cabo, de tal forma que las personas a las que he entrevistado para escribir esta tesis se sitúan en algún lugar en el continuo entre esas cuatro apuestas, como trataré de mostrar más adelante. Además, para el colectivo con el que he trabajado para hacer esta tesis (judíos del antiguo Protectorado español en Marruecos) la cuestión de la especificidad, de la vinculación con un lugar de origen y con un territorio es particularmente relevante. Como veremos en el capítulo 5, conceptos como Diáspora, exilio, retorno, origen y comunidad, entre otros, son parte de los argumentos a través de los se pone en pie la función identitaria y constituyen tanto políticas de la identidad como de la memoria. Estas políticas tienen que ver con las ideas sobre quién uno es y cómo debería ser y los medios que se ponen al servicio de esas ideas.

A la primera de estas *apuestas identitarias* la he llamado *apuesta de filiación* y la voy a ilustrar a través de este fragmento del libro *Estambul* del escritor Orhan Pamuk:

Desde el día en que nací, nunca he dejado las casas, las calles y los barrios en que he vivido. [...] Y también percibo que mi historia es la que me hace especial, y, por lo tanto, también a Estambul: el haber permanecido cincuenta años en el mismo lugar, incluso en la misma casa, en una época condicionada por la multitud de emigraciones y por la creatividad de los emigrantes. «Sal un poco a la calle, ve a otro

sitio, viaja», me decía siempre mi madre, abatida. Hay autores, como Conrad, Nabokov o Naipaul, que han conseguido escribir con éxito cambiando de lengua, de nación, de cultura, de país, de continente e incluso de civilización. Y sé que, de la misma forma que su identidad creativa ha ganado fuerza con el destierro o la emigración, lo que a mí me ha determinado ha sido permanecer ligado a la misma casa, a la misma calle, al mismo paisaje, a la misma ciudad. Esa dependencia de Estambul significa que el destino de la ciudad era el mío porque es ella quien ha formado mi carácter.<sup>341</sup>

La *apuesta de filiación* consiste en una política identitaria que pasa por ideas acerca de la pertenencia, el origen, el idioma, la historia, la comunidad de referencia, localizadas en un lugar geográfico con respecto al cual se percibe una vinculación natural, inmanente. La identidad es cualificada en términos más o menos esencialistas y da lugar a políticas de la memoria, a formas de ejercer el recuerdo, que abogan por la vinculación y la preservación en virtud de un origen filial, de familia, de continuidad identitaria. En el extremo, digamos, negativo de este proyecto estaría la Diáspora, entendida como una situación más o menos temporal de alejamiento de un lugar de origen al que se aspira a volver en algún momento en virtud de un vínculo histórico y/o religioso. La historia entera, desde el momento que empieza esa Diáspora hasta el presente, es entendida como la crónica de situaciones *diaspóricas* que se espera que terminen con el retorno. Veamos otro ejemplo de esta *apuesta identitaria* en un fragmento de la entrevista que hice en Jerusalén en 2014 al escritor y poeta Moís Benarroch:

Es interesante lo que te conté de Roger Benasuli, que vino. Te lo voy a contar otra vez para que lo tengas grabado: que me presentan en una fiesta, eran franceses y... ¿no te lo conté? Que me presenta y dice «mira, este es *Monsieur* Benarroch y este es *Monsieur* Benasuli y le dice «[en francés] él es de Tetuán» y entonces el Benasuli me dice [en francés] «¿usted es de Tetuán?» y le digo [en francés] «sí, yo soy de Tetuán» «¿eres de Tetuán!» digo «sí, yo soy de Tetuán!» «¿eres de Tetuán!» así, ¡pero diez minutos el tipo preguntándome! Y después me dice... le digo «bueno, sí, nací en Tetuán [ríe], viví ahí, existe Tetuán, a los doce años me fui de Tetuán». Dice «no, yo soy de Orán» y «mi bisabuelo», ¡mi bisabuelo! Está hablando de bisabuelo, como tú, un poco como tú, «mi bisabuelo es de Tetuán, y mi padre, mi abuelo, se fue... cuando iba a casarse, vivía en Orán, se fue a casarse con una tetuaní y volvió a Orán.» Estaba cerca. No es Buenos Aires. «Mi padre se casó con una tetuaní y se fue de Orán en el 62.» Y todavía hablan jaquetía. En casa. Ellos saben jaquetía, son de mi generación, cuarta generación de tetuanís y hablan jaquetía.

---

<sup>341</sup> Orhan Pamuk, *Estambul. Ciudad y recuerdos*, trad. Rafael Carpintero (Barcelona: Círculo de Lectores, 2003), 15-16.



Entiendo este fragmento como otro ejemplo de la *apuesta de filiación* en tanto que, en el relato de Moisés Benarroch, Roger Benasuli establece una vinculación con Orán que se basa en un criterio de continuidad familiar según el cual no es necesario haber nacido en Orán, ni siquiera ser hijo de nacido en Orán, para *ser* de Orán. La jaquetía funciona como una suerte de hilo conductor de la pertenencia, de cable a tierra. La jaquetía cumple la función de la casa y el barrio en el relato de Pamuk: el elemento constante que ha ido formando el carácter. Por tanto, la *apuesta de filiación* no es exclusiva de formas de vida que han estado fijas en un solo lugar; también la encontramos en el recuerdo familiar de lugares con los que establecemos una vinculación de tipo inmanente, consustancial a nuestro ser. La apuesta de filiación se institucionaliza, esto es, pasa del nivel comunicativo (entre personas) al nivel cultural, a través de los relatos-mitos fundacionales, las historias de colectivos, las tradiciones, festividades, etc. En el nivel de memoria comunicativa, entre generaciones próximas entre sí, hay prácticas de recuerdo que reactualizan esta vinculación, como los viajes organizados a los lugares de origen, tan populares en Israel y que reciben el nombre de *tíul shorashim*, que se podría traducir como «viaje a las raíces».

El siguiente fragmento representa una *apuesta identitaria* algo diferente a la que llamaré *apuesta de afiliación*:

La sensación predominante que siempre tuve fue la de estar fuera de lugar. Por eso me tomó unos cincuenta años acostumbrarme o, más exactamente, sentirme menos incómodo, con «Edward», un nombre tontamente inglés unido por fuerza al inconfundible apellido Said[...]. Durante años, y dependiendo de las circunstancias concretas, pasaba corriendo por «Edward» y enfatizaba «Said»; en otros momentos hacía lo contrario o los conectaba tan rápido que ninguno de los dos quedaba claro. La única cosa que no podía tolerar, aunque muchas veces tuve que aguantar, era la reacción incrédula y, por lo tanto, desacreditadora de ¿Edward? ¿Said? [...] Nunca he sabido qué idioma hablé antes, si árabe o inglés, o cuál era realmente mío sin lugar a dudas [...] Cada uno puede parecer totalmente mi lengua materna, pero ninguno lo es. Yo encuentro esta inestabilidad primordial en mi madre, a quien recuerdo hablándome tanto en inglés como en árabe, aunque siempre me escribió en inglés - una vez a la semana, toda su vida, como yo hice también durante toda la suya.<sup>342</sup>

La *apuesta de afiliación* pasa por un tipo de vinculación no espontáneo, producto más bien de una reflexión teórica, ética o política como la que se puede encontrar en la autobiografía de Edward Said. El prefijo «a-» viene, precisamente, a señalar el carácter

---

<sup>342</sup> Edward W. Said, *Out of Place* (Londres: Granta Books, 1999), 3-4. [mi traducción]

activo, de esta vinculación. Hay una conciencia más distanciada, más cargada política, ética o estéticamente, que entiende la identidad como un punto de *sutura*<sup>343</sup> entre el sujeto y sus condiciones socio-políticas. Esta apuesta puede expresarse, por ejemplo, a través de argumentos en favor de los derechos inalienables, en contra del poder de los estados para marginalizar a minorías, e institucionalizarse a través de la memoria histórica de las víctimas de expulsiones, desplazamientos forzados o persecuciones. Podemos encontrar esta *apuesta identitaria*, entre otros ejemplos citables, en los descendientes de refugiados palestinos que, a pesar de haber nacido, pongamos, en Jordania, en Egipto o incluso en Estados Unidos, se vinculan con una apuesta político-identitaria por la cual también ellos exigen ser considerados refugiados y, al ser interrogados sobre su lugar de origen, dan como respuesta el nombre del pueblo del que sus abuelos huyeron. La situación de *exilio*<sup>344</sup> daría cuenta de la política de la memoria que se deriva de esta apuesta y una de sus expresiones se encontraría en el deseo de volver a un lugar que ya no existe o que ha sido destruido, conquistado, colonizado, etc. Esta es una apuesta más consciente de sí misma, consecuencia de una reflexión. Otro ejemplo de esta apuesta es la conversión a una religión que, como Assmann señaló, implica la incorporación también a las instituciones de la memoria correspondientes.

A la tercera *apuesta* la llamaré *afiliación escéptica* y la ilustraré también a través de otro fragmento. *Roland Barthes por Roland Barthes* empieza con la afirmación «considérese esto como dicho por un personaje de novela». En esa especie de autobiografía anti-biográfica Roland Barthes mezcla cronologías y las desarticula, busca la fragmentación y muestra la ficción del «efecto de realidad» que es resultado de la escritura. Barthes dice que la única biografía que hay es aquella de la vida no productiva (típicamente la infancia), de manera que en el momento en que escribimos, y producimos, el texto producido nos desposee de nuestra continuidad narrativa y nos lleva a un tipo de discurso sin memoria, despersonalizado, nuestro y de otros al mismo tiempo, sustituible, por tanto. Así explica el modo en que va a presentar su peculiar biografía:

El repertorio de imágenes se cerrará en el comienzo de la vida productiva (que para mí fue la salida del sanatorio). Entonces se constituirá otro repertorio: el de la escritura. Y para desplegar ese repertorio (como es la intención de este libro) sin ser obstaculizado,

---

<sup>343</sup> Hall, «Who Needs 'identity'?», 5.

<sup>344</sup> Para los fines de las distinciones que aquí estoy estableciendo distingo entre *exilio* y *diáspora* del siguiente modo: el exilio sería una situación explicable en términos estrictamente políticos (expulsión, limpieza étnica, etc.) mientras que la Diáspora sería una categoría con una connotación histórico-religiosa más marcada.

validado, justificado por la representación de un individuo con vida privada y estatus civil, para que ese repertorio sea libre de sí mismo, sin señales figurativas, el texto continuará sin imágenes, a excepción de aquellas de la mano que escribe<sup>345</sup>

La apuesta de *afiliación escéptica* es una forma de vinculación no entendida como espontánea, que surge de una reflexión acerca de las **mediaciones** que utilizamos para dar sentido y una crítica del efecto de esas mediaciones que sin embargo no renuncia a la vinculación como tal (pues escribe una biografía) sino que la reinterpreta y obliga a una forma distinta, típicamente más distal, de relacionarnos con lo que tiende a parecerse más íntimo, más esencial e incommunicable. Un ejemplo claro sería la crítica social que lleva a la escritura de una historia crítica, una *contrahistoria*, por ejemplo, como una manera de desafiar los discursos oficiales y hacer una revisión del pasado de acuerdo a una lectura concreta del presente. Esta apuesta implica una vinculación a condición de reformular las condiciones habituales de esa vinculación.

Por último, a la cuarta *apuesta identitaria* la llamaré *apuesta de desafiliación*. Veamos un ejemplo:

A finales del siglo XX, nuestro tiempo, un tiempo mítico, todos somos quimeras, híbridos de máquinas y organismos, teorizados y fabricados. En resumen, somos ciborgs. El ciborg es nuestra ontología; nos da nuestra política. [...] Este capítulo es un argumento a favor del *placer* de la confusión de fronteras y de la *responsabilidad* en su construcción. [...] El ciborg está firmemente comprometido con la parcialidad, la ironía, la intimidad y la perversidad. Es antitético, utópico y totalmente carente de inocencia. Ya no más estructurado por la polaridad entre lo público y lo privado, el ciborg define una *polis* tecnológica basada en parte en una revolución de las relaciones sociales en el *oikos*, en el hogar.<sup>346</sup>

La *apuesta de desafiliación* conlleva un cuestionamiento y desmantelamiento de las formas habituales, tradicionales, de constitución de los sujetos y apuesta por poner en jaque la propia categoría de sujeto para avanzar hacia una experiencia del sí mismo basada en la afirmación de la artificialidad de nuestras mediaciones y la fragmentación que nos constituye. El objetivo es, en el extremo, superar la debilidad y el sometimiento que generan las formas de ser sujeto conocidas y poner esas mediaciones al servicio de un nuevo modelo que, en el caso que acabo de citar, no sería ya de sujeto sino, si acaso, de

---

<sup>345</sup> Roland Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, trad. Richard Howard (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977), s/p. [mi traducción]

<sup>346</sup> Haraway, «A Cyborg Manifesto», 105. [mi traducción]

instancia socio-tecnológica. Un ejemplo del modo en que se puede institucionalizar esta apuesta es la apostasía o la salida de cualquier grupo de referencia. La política de la memoria correspondiente iría en la línea de algunas genealogías críticas, en la línea de los construccionismos sociales, que parecieran proponer que cualquier *apuesta identitaria* es una suerte de estado de engaño o ilusión de sentido.

Este capítulo tiene la función de guía o brújula teórica de los análisis de las entrevistas. He tratado de encontrar una estrategia analítica que me permita comprender las diferentes formas de constitución de la identidad judía hispano-marroquí, en los diferentes contextos que analizaré, que no sea sólo producto de una idea acabada, garantizada y cerrada sobre la identidad en general. Me he propuesto comprender qué *políticas identitarias* sacan adelante las personas a las que he entrevistado, de qué recursos hacen uso para decir quiénes son y vivir de acuerdo con esos criterios y qué impacto tiene esto sobre su forma de reconstrucción del pasado. He buscado una estrategia teórica que me permita entender los fenómenos identitarios en su especificidad, que pueda concederles legitimidad (política, ética y también epistémica); que entienda que las personas pueden hacer apuestas de las que sean conscientes y responsables, apuestas que no sean totalmente subsumibles bajo modelos más generales. Además, la estrategia de análisis a la que he llegado está en la inevitable tensión entre la conciencia del modo en que lo que pienso y digo como analista va a tener un impacto, una influencia sobre las personas a las que entiendo y sobre el material que recojo, y la *parresía* o libertad, por así decir, a la que uno aspira, siquiera como horizonte, a poder lograr en su interlocutor.

Mi estrategia es genealógica en tanto que no da por supuestas las categorías de las que parte («identidad judía», por ejemplo) sino que pretende comprender el proceso de decantación de los motivos, razones, argumentos y valores en los que se desenvuelve la vida de las personas que de un modo u otro se incluyen o son incluidas bajo la categoría «judío hispano-marroquí». Este análisis pretende aclarar las condiciones de posibilidad de los discursos acerca de la identidad que me he encontrado en las entrevistas para así comprender las historias de vida que he recogido desde los significados que las hacen posibles y las cuestiones que catalizan los relatos autobiográficos.

Espero poder mostrar que este recorrido es necesario para llegar a los judíos hispano-marroquíes que emigraron a Israel y Argentina entre los años cincuenta y setenta del siglo XX y hacer la comparación entre sendos procesos de construcción de la identidad y el recuerdo, que es el objetivo general de esta tesis.

## CAPÍTULO 4

### COMPROMISOS Y DISTANCIAMIENTOS. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE LAS PERPLEJIDADES DE UNA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

*Me di cuenta de que sabías algo sobre  
el particular, aprendido con diferentes  
maestros, y te hallabas perplejo,  
poseído de estupefacción; tu noble  
espíritu te urgía a «encontrar el objeto  
de tus anhelos» (Ecl 12,10)*

Maimónides, *Guía de Perplejos*

#### 1. INTRODUCCIÓN

Aunque este capítulo está formalmente organizado como un capítulo convencional de metodología, tiene la voluntad de dar cuenta no sólo del procedimiento, las técnicas de recogida y análisis de la información o el criterio de selección de participantes, sino, sobre todo, de las decisiones metodológicas que he ido tomando y de la lógica del proceso de investigación.

Lo que hace especialmente difícil organizar un capítulo como éste es que esta tesis surge de varias líneas de tensión tanto disciplinares como metodológicas, estilísticas, teóricas y filosóficas. En términos disciplinares, esta es una tesis a medio camino entre la psicología cultural, la antropología histórica, la sociología y los estudios judíos, lo que implica una tensión inicial elemental entre todos los lenguajes que debo utilizar, con sus *gramáticas* respectivas. He querido comprender cómo la experiencia de inmigración en Israel y en Argentina ha resignificado el pasado vivido en Marruecos y el modo en que las personas que he entrevistado han sacado adelante sus *apuestas identitarias* ante mí. Este propósito me ha obligado a poner en juego todos los recursos a mi alcance, recursos producidos desde distintos ámbitos disciplinares, para ponerlos al servicio de los análisis, es decir, de la estrategia metodológica necesaria para comprender los fenómenos de los que se ocupa esta tesis.

El propósito de este capítulo es, por tanto, poner de manifiesto mi estrategia metodológica, que implica conjugar e integrar distintas técnicas concretas que cobran

sentido en relación con problemas que se dan en distintos niveles de determinación, escalas genéticas, dimensiones o funciones, como ya hemos visto en el capítulo anterior.

Voy a organizar el contenido partiendo de las cuestiones más generales (sensibilidad teórico-metodológica) para llegar a las cuestiones más concretas (procedimiento, técnicas para la recogida y análisis de información, participantes). Empezaré, entonces, el capítulo por las cuestiones metodológicas que tienen que ver con mis posicionamientos teóricos y con los distintos niveles de determinación del fenómeno que estudio. Seguiré describiendo brevemente las técnicas que he utilizado para recoger información (entrevista, observación participante y otros recursos). A continuación, hablaré de las personas que he entrevistado y que me han proporcionado el material necesario para escribir esta tesis. Terminaré mostrando la estrategia que he utilizado para analizar la información.

Por el camino, me propongo también explicar el criterio metodológico que he seguido al elaborar esta tesis, así como algunas decisiones a medio camino entre la ética y la metodología que he tenido que tomar. Por lo tanto, éste será también un capítulo dedicado a la reflexión acerca del procedimiento y modo de operar sobre los que se sostiene la tesis.

## **2. UNA ESTRATEGIA METODOLÓGICA COMPLEJA. ENTRE LA DISTANCIA Y EL COMPROMISO**

La investigación cualitativa con frecuencia exige evitar el *metodologismo*<sup>347</sup>, es decir, la tendencia a priorizar la fidelidad al método por encima de la relevancia o la profundidad. La razón es que la investigación cualitativa se propone buscar las estrategias necesarias para comprender adecuadamente la experiencia vivida por las personas en los términos de sus propias formas de construcción y elaboración de sentido<sup>348</sup>, a la vez que parte de una idea más general sobre cómo se articulan y sacan adelante esos esfuerzos de sentido.

Los fenómenos identitarios, móviles y densos, exigen una metodología «artesanal» que sea flexible y que se pueda adaptar a la evolución de la investigación. En muy buena

---

<sup>347</sup> Florentino Blanco e Ignacio Montero, «El sentido histórico del metodologismo en Psicología: retórica anti-retórica e hipertrofia normativa», *X Congreso de Metodología de las Ciencias Sociales y de la Salud* (Málaga, 2010).

<sup>348</sup> Una de las últimas compilaciones acerca de esta cuestión es Frederik J. Wertz et al., *Five Ways of Doing Qualitative Analysis: Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive* (Nueva York y Londres: The Guilford Press, 2011).

medida una empieza a apreciar la complejidad del fenómeno que tiene delante cuando ya ha tomado algunas decisiones metodológicas importantes, que a menudo ya no pueden ser revocadas. Por esta razón, los principios metodológicos que me han guiado tienen que ver justamente con el desarrollo de una actitud de apertura permanente a las manifestaciones, a menudo, imprevisibles, del fenómeno estudiado, una apertura que permite generar criterios para cambiar y ajustar tanto las técnicas de recogida como de análisis de información. Se trata también, y conviene recordarlo, de principios que intentan mantener un equilibrio, en los términos desarrollados en capítulos anteriores, entre distancia (verdad) y compromiso (justicia). Entre los principios por los que me he guiado están los siguientes:

- (1) Prioridad de los significados relevantes para el grupo, así como de los procesos socio-históricos que los hacen posibles.
- (2) Cercanía a las personas entrevistadas en los contextos más naturales para ellas.
- (3) Sensibilidad especial al modo en que me he implicado como investigadora, como entrevistadora, en la obtención del material y al modo en que he podido influir en la actitud de mis entrevistados durante la entrevista.
- (4) Voluntad de combinar en mis análisis procesos **deductivos**, partiendo de ciertos parámetros y asunciones teóricas, e **inductivos**, dejándome orientar por las formas discursivas y, en general, las categorías que organizan el discurso de mis participantes y mi interacción con ellos<sup>349</sup>.

Estos cuatro principios metodológicos se han proyectado en una estrategia metodológica que se corresponde, en primer lugar, con los tres niveles o escalas genéticas a las que hice referencia en el capítulo anterior. Los análisis se han organizado en torno a tres niveles: microgénesis (la **entrevista**), ontogénesis (representada en el **relato autobiográfico**) e historiogénesis (**condiciones socio-históricas** de emergencia de los significados). Así, pues, el foco de mi interés está en el material derivado de las entrevistas, en las que los informantes recapitulan dramáticamente sus biografías, lo que, a su vez, exige reconstruir o evocar los escenarios en que las personas han vivido. Esto ha implicado estar atenta tanto a las especificidades del discurso de sí de cada entrevistado como a las

---

<sup>349</sup> En cuanto a la combinación de deducción e inducción en investigación cualitativa, ver Michael Bamberg, «Narrative Discourse and Identities», en *Narratology beyond Literary Criticism*, ed. Jan Christoph Meister, Tom Kindt y Wilhelm Schermus (Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2004), 213-37; Graham R. Gibbs, «Analyzing Qualitative Data», en *The SAGE Qualitative Research Kit*, ed. Uwe Flick (Londres: Sage, 2007).

relaciones, puntos en común y divergencias que había entre los discursos de los participantes.

El sentido de esta tesis pasa, entonces, por el análisis de la relación entre las afirmaciones identitarias y el modo en que se configura el recuerdo, o, como dije anteriormente, la función que cumplen los recuerdos en la elaboración de las *apuestas identitarias*. Lo que hace más específico este interés es la idea de que el recuerdo está, en el caso del grupo que estoy estudiando, profundamente mediado por las condiciones, profundamente distintas, como veremos, en las que estas personas construyeron sus proyectos vitales en sus países de destino, Israel y Argentina.

A su vez, ha sido necesario analizar las normatividades y *formaciones discursivas* en que los participantes despliegan su discurso acerca de sí mismos. Por esta razón, he tenido que comprender qué estructuras de poder, qué regulaciones específicas dan cuenta del proceso migratorio de mis entrevistados, qué políticas concretas regularon su salida de Marruecos y su llegada a Argentina e Israel. Así, me referiré a los escenarios de salida y llegada haciendo alusión a lo que después será relevante para el análisis de los relatos que he recogido a través de las entrevistas.

La sensibilidad teórico-metodológica ha informado tanto la recogida de información - a través de entrevistas, observación participante, fuentes primarias y otros recursos-, como la manera en que se analizan los datos, las acotaciones que se hacen y el sentido que se da a las cuestiones, dilemas y afirmaciones que hacen los entrevistados. Los enfoques teóricos a los que me he referido en capítulos anteriores muestran su alcance en la manera en que me aproximé al material, aunque también afectan al modo en que pongo en marcha las técnicas de recogida de la información. La tarea que me he propuesto exige poner en juego sensibilidades teóricas distintas que tiene sentido conjugar para una mejor comprensión del material. Veamos esto más detenidamente.

En el nivel **historiogenético**, he estudiado las condiciones de posibilidad socio-políticas en relación con las que cobra sentido la tarea que yo les planteo (contarme la historia de su vida). La sensibilidad genealógica (sobre todo desde algunas ideas de Foucault y Nietzsche) a la que me referí en el capítulo 2 se hace aquí imprescindible, así como las ideas de Assmann sobre la memoria cultural. Mis análisis incluyen un **análisis genealógico** en tanto que trato de problematizar y hacer visibles prácticas a las que hacen referencia mis entrevistados, comprendiéndolas a través del uso de fuentes secundarias, sobre todo historiográficas, para mostrar las condiciones en las que esas prácticas cobran



sentido. En concreto, ha sido fundamental la noción de *formación discursiva* de Foucault, en principio pensada para el estudio genealógico (*i.e.* que no da por supuestas las categorías de las que parte) de ciertos saberes como la Medicina y las llamadas ciencias «psi». En este sentido ha resultado crucial la idea de *formación discursiva*, que Foucault define como «**un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo** y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa»<sup>350</sup>. En el caso que aquí me ocupa, he utilizado la idea de *formación discursiva* como el conjunto de las reglas de producción de discurso acerca de quiénes son los judíos hispano-marroquíes. Esto es, qué es lo que se ha dicho acerca de ellos, cómo han sido tematizados como grupo, dentro de qué saberes han sido estudiados, qué políticas de la identidad los han definido. Esto incluye las diferentes categorías identitarias que se han creado y que han sido ejercidas a través de medidas de aceptación, rechazo, discriminación, integración, etc., medidas que se han organizado a través de **políticas** concretas, de formas de gestión y organización de la población. Además, daré cuenta de los **expertos** y **élites** autorizados para hacer efectivas esas categorías, así como el **conocimiento** y **perspectiva** que se van creando en torno a este colectivo y las formas en que sus miembros se diferencian entre sí y de otros. Atenderé a las **normativas** y las **autoridades** que tienen la potestad de explicarlas y ponerlas en práctica, como la familia, el grupo social, el trabajo, los educadores, etc., y que Foucault llamó *superficies de emergencia*. Me referiré a las **instituciones** que designan las categorías «judío», «*mizraji*», «marroquí», que constituyen las *instancias de delimitación* de las *formaciones discursivas*. Por último, daré cuenta de los sistemas de **clasificación social** o *rejillas de especificación*, por los cuales se ubican las categorías en un sistema mayor.

La perspectiva nietzscheana se expresa en esta tesis en la voluntad de tomar conciencia de los fines que persiguen nuestras formas de producción de verdad<sup>351</sup> y del modo en que la lectura que hagamos del pasado se pone en relación con la apuesta de futuro de la que participemos. Es decir, en la defensa de la idea de que hay una relación entre historia y política, así como entre recuerdo e identidad.

---

<sup>350</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 153-54.

<sup>351</sup> Ver Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*, trad. Germán Cano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003).

También en el nivel historiogenético, he utilizado las tesis de Assmann acerca de la *memoria comunicativa* y la *memoria cultural* para dar cuenta de la institucionalización de la memoria, cuyo fin es la preservación, la transmisión y la reactualización de una experiencia colectiva.

El nivel **ontogenético**, como indiqué en su momento, se recoge en este trabajo a través de la **perspectiva biográfica**, atendiendo al modo en que la ontogénesis aparece representada en los relatos autobiográficos. Para ello he utilizado algunas ideas de Paul Ricoeur, Hayden White, Jerome Bruner, Stuart Hall, Leonor Arfuch, Álvaro Pazos, Maurice Halbwachs y Henri Bergson. Estas teorías se han proyectado sobre los análisis del siguiente modo:

- (1) Análisis de las operaciones de *concordancia-discordante* en la creación de tramas biográficas<sup>352</sup>.
- (2) Asunción de que la narración es la forma más elemental de organización de la experiencia, atendiendo a la importancia de las narrativas familiares<sup>353</sup>.
- (3) Estudio de las vinculaciones temporales que establecen los sujetos con las estructuras objetivas de la cultura y el modo en que las resignifican en las operaciones de *articulación*<sup>354</sup>.
- (4) Aproximación a las historias de vida como una multiplicidad de historias diversas, que se solapan y divergen entre sí<sup>355</sup>.
- (5) Abordaje de los análisis desde la idea de que los sujetos se anuncian para otros y por otros, que despliegan gestos que imponen forma y sentido a una vida que se puede compartir a través del relato<sup>356</sup>.
- (6) Consideración de las narrativas en su dimensión ética y no sólo semiótica, esto es, he tratado de comprender qué consecuencias derivan mis entrevistados acerca de las complejidades de vivir, de la relación con los otros, de la «rugosidad de la vida»<sup>357</sup>, como dice Arfuch.

---

<sup>352</sup> Ricoeur, *El sí mismo como otro*, 140.

<sup>353</sup> Bruner, *Actos de significado*, 104.

<sup>354</sup> Hall, «Who Needs 'identity'?», 14.

<sup>355</sup> Leonor Arfuch, «Sujetos y narrativas», *Acta Sociológica*, no. 53 (2010): 27.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 28.

- (7) Atención a modalidades del discurso de sí que no son sólo narrativas, sino también expresivas, descriptivas, argumentativas y reflexivas<sup>358</sup>, las cuales han sido puestas en relación con las hipótesis identitarias que fueron elaboradas en la tarea de contar la historia de vida.
- (8) Estudio del modo en que opera la memoria colectiva<sup>359</sup>, los recuerdos de los otros, como regulador y mediador de los propios recuerdos.
- (9) Voluntad de ser sensible a las especificidades de la experiencia de sí<sup>360</sup> de cada entrevistado, al modo peculiar en que se ha constituido su manera de estar en el mundo.

El nivel **microgenético** es el tiempo (el «tiempo real») en el que transcurre la entrevista y ha sido informado teóricamente por la sensibilidad fenomenológica que subyace a ciertas formas de entender la etnometodología, como la de Garfinkel<sup>361</sup>. En este sentido, me he centrado en las explicaciones de mis entrevistados, he tratado de comprender su perspectiva sobre la realidad y el modo en que ésta es interpretada reflexivamente de acuerdo con ciertos principios, ideas o conceptos<sup>362</sup>. Por último, mis análisis están muy influidos por una perspectiva **dramatúrgica** para mostrar el modo en que los *actos de identificación* surgen de contextos o situaciones con significados específicos<sup>363</sup>.

En un sentido general, más que metodológico, ético, si se me permite el exceso, esta tesis se ha visto influida por las reflexiones de la antropóloga Ruth Behar respecto a la cuestión del papel de las élites intelectuales en un momento histórico de banalidad, cinismo, desesperanza e invasión del pragmatismo<sup>364</sup>. En un texto de título inequívoco, *El observador vulnerable*, Ruth Behar aboga por la necesidad irrenunciable de un compromiso real de las élites intelectuales que pase por una transformación de los métodos, pero, sobre todo, que pase por un cuestionamiento y una reflexión en torno al

---

<sup>358</sup> Álvaro Pazos, «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo», *Estudios de Psicología* 23, no. 1 (2002): 111-26.

<sup>359</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 67.

<sup>360</sup> Bergson, *Henri Bergson: memoria y vida*.

<sup>361</sup> Para una explicación más detallada de las influencias de la sociología fenomenológica de Alfred Schutz, junto con la teoría de la acción de Parsons, sobre el pensamiento de Garfinkel, ver Juan José Caballero Romero, «Etnometodología: Una explicación de la construcción social de la realidad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 56 (1991): 85-91.

<sup>362</sup> *Ibid.*, 93-94.

<sup>363</sup> Burke, *A Grammar of Motives*.

<sup>364</sup> Ver Ruth Behar, *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart* (Boston: Beacon Press, 1996), 16-17.

cinismo que abre la puerta y facilita el paso del poder fáctico. Me parece que el límite de ese cinismo que preocupa a Behar está en sancionar la distancia y cancelar el vínculo de las ciencias sociales con la vida. La cancelación del vínculo con la vida ha venido adoptando al menos estos modelos: el primer modelo es el escepticismo que sospecha de sus propios afectos y cree haber descubierto el truco (no hay verdad, no hay valor intrínseco a nada) y no es capaz de hacer una apuesta que sí merezca la pena defender. Esta posición es parte del sistema de amortiguación social contra el que rebotan y se diluyen todos los intentos de alterar los modos de comprensión del conocimiento. El segundo modelo es el cientificismo práctico/técnico/utilitarista que no comprende su propia actividad dentro de las condiciones que la hacen posible. El tercer modelo responde al afán *taxonomizador* y acumulador de datos para el que la vida no es sino información que se organiza de acuerdo con categorías y, así, se explica.

Ruth Behar define su posición como la de un «observador vulnerable», como un desafío ante la posición metodológica de «observador participante», que entiende como un oxímoron que nos aboca a la aporía de actuar «como si» fuésemos participantes sin olvidarnos de quiénes somos realmente: científicos sociales de mirada distal con intereses eminentemente pragmáticos. Esta postura coincide en algunos aspectos con algunas formas contemporáneas de repensar la tarea etnográfica como actividad inseparable de la experiencia personal del investigador que, entonces, pasa también a formar parte de los elementos a analizar, estudiar y comprender<sup>365</sup>. Behar ironiza sobre esta cuestión de un modo que me gustaría recuperar aquí:

Pon tu brazo sobre el hombro de Omaira Sánchez. Pero cuando se te acabe el dinero de la beca, o cuando se acaben las vacaciones de verano, por favor, levántate, sacúdete el polvo, ve a tu despacho, escribe todo lo que viste y escuchaste. Ponlo en relación con algo que hayas leído de Marx, Weber, Gramsci o Geertz y ya estás listo para hacer antropología<sup>366</sup>

La «escritura vulnerable» de Behar exige tomar conciencia de lo que hay de nosotros, en tanto analistas, en el modo de concebir el tema que estamos estudiando: qué inquietud, pregunta, duda, conflicto o anhelo está mediando y orientando nuestra mirada. Esta cuestión, como se ha visto, es recurrente en mi argumento y ya me referí a ella suficientemente, en especial al indicar la influencia que el pensamiento historiográfico de

---

<sup>365</sup> Miguel S. Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional* (Madrid: Síntesis, 1999), 27.

<sup>366</sup> Behar, *The Vulnerable Observer*, 5. [traducción mía]

Nietzsche ha tenido en mi propia concepción de los fenómenos históricos, entre los cuales, sin duda, están las identidades.

Hay un problema, sin embargo, en la postura de Behar. La idea de la *observación vulnerable* sólo hace visibles a los débiles, y da por supuesto que nuestra afectación nos hace, a su vez, más débiles, más susceptibles de ser heridos y, tal vez, confundidos. Pero seguramente sea tan necesario aproximarse al débil como al fuerte, al asesino, al tirano, al poderoso. Esto me lleva a pensar que habría, al menos, dos tipos de vulnerabilidad: (1) en la que estoy cuando entiendo que mi función como observador queda afectada por mi vulnerabilidad, que es la condición por la cual quedo afectada por una historia de carencias, en un sentido general. Una historia de carencias es la que tiende a colocar al lector/testigo en el punto de vista del personaje. Esta historia puede ser de cualquier tipo de carencia, como, por ejemplo, la carencia epistémica de un detective, que busca y no encuentra. En este caso, nosotros, en tanto lectores, nos situamos en su punto de vista y somos afectados por esa carencia. Pero también existiría (2) una vulnerabilidad por la cual esa historia me hace daño, me resulta insoportable, tanto que me contra-identifico con ella. La posición del etnógrafo, del observador-participante, del entrevistador debe, en mi opinión, ser la adopción del punto de vista del otro, sea éste quien sea.

La «escritura vulnerable» de Ruth Behar me autorizó, y me ayudó, a aceptar que había mucho de biográfico en la investigación que había hecho y mucho de investigación en mi propia biografía. A Behar le interesa hablar de su relación con sus etnografías en términos afectivos<sup>367</sup>, de manera que la conciencia de su propia historia, motivaciones e, incluso, estados afectivos, forme parte de la comprensión de los fenómenos que estudia. Estas cuestiones no forman parte de mis intereses, pero sí han tenido un impacto en el desarrollo metodológico de esta tesis y que es necesario señalar.

Cuando empecé a recoger el material de la tesis en el año 2012 no hablaba una palabra de hebreo más allá de los saludos necesarios para felicitar las fiestas judías y tenía un conocimiento más que limitado del sentido de las tradiciones judías o de la historia judía en general. Mi forma de presentarme, mi conocimiento acerca de las prácticas, costumbres y creencias judías, así como mi propia posición dentro del judaísmo oficial, han ido cambiando con los años que me ha tomado escribir esta tesis y, por lo tanto, así ha ido cambiando también lo que yo representaba para las personas a las que he entrevistado.

---

<sup>367</sup> Behar llega a afirmar que necesita «relacionar su propia sensación de desplazamiento con los rituales profesionales de desplazamiento que están en el corazón de la antropología». Ibid., 21. [traducción mía]

Según fue creciendo mi conocimiento sobre la historia de los judíos del Marruecos español y sus peripecias existenciales en los lugares de acogida, también fue cambiando la dinámica de las entrevistas. Al margen de esto, los presupuestos que tenían mis entrevistados acerca de mí en uno y otro lado fueron muy diferentes. En Argentina todos mis entrevistados conocían bien a mi familia, muchos habían sido amigos cercanos de mi abuela Raquel y todos tenían muchos recuerdos de mi bisabuelo David, que había sido un importante líder comunitario. Por esta razón, se crearon condiciones para una *participación completa*<sup>368</sup>, de manera que mis entrevistados me hacían preguntas a mí y se creó una situación de intimidad que no siempre se dio en Israel.

Me fui a vivir a Israel en 2013, tomé la nacionalidad israelí (lo que se conoce como «hacer *Aliyah*») en octubre de 2014, y hoy hablo hebreo con soltura. Mi vida en Israel se ha desarrollado entre un mundo más o menos religioso y un mundo totalmente laico, o al menos así son definidas dentro del *sociograma* israelí. Tránsito de los márgenes al centro de estos mundos -que no son dos, sino muchos- cada vez con más facilidad, como si en ese tránsito estuviese el lugar desde el que poder pensarlos cabalmente. Cuando llegué a Israel accedí a mis primeros entrevistados a través de personas a las que conocía. Llegué como española, si bien todos sabían que parte de mi familia venía de Tetuán. Este dato, como veremos, fue crucial en muchos casos para entender la actitud que adoptaron conmigo.

Yo, por lo tanto, cambié en estos años, como cambió mi conocimiento y mi manera de hablar<sup>369</sup> y, por lo tanto, la relación que establecí con mis entrevistados y su manera de dirigirse a mí y de establecer los diferentes pactos de confianza que caracterizan a la situación de entrevista. La entrevistadora que yo era en Argentina en 2012 no era la misma que fui en Israel en 2015 y la variedad del material, sus diferencias, en buena parte tienen que ver con esto.

A lo largo de tres años en que hice el trabajo de campo, en cada entrevista di una consigna parecida -con algunas variaciones según los casos-, que sería algo parecido a: «cuéntame la historia de tu vida como querrías que yo se la contase a otra persona». Esta consigna no fue comprendida de igual modo por todos mis entrevistados y el propio sentido de la entrevista fue siendo negociado según la conversación avanzaba. Cada

---

<sup>368</sup> Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social*, 158.

<sup>369</sup> Thomson enfatiza la importancia de que las preguntas estén bien «fraseadas» en el contexto, que sean relevantes en términos de su contenido histórico, de tal forma que haya un uso natural, orgánico de las expresiones del colectivo. Ver P. Thompson, *The Voice of the Past* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 224.

participante proyectó sobre la entrevista un sentido concreto, una función. Cada uno decidió que marco (*frame*) aplicar a nuestra interacción<sup>370</sup>. Unos lo usaron como espacio para la reivindicación de sí mismos y sus valores, otros como espacio de auto-revelación, otros como una situación más de conversación con sus familiares y amigos, y un montón de otros usos e interpretaciones a los que me referiré en los análisis. Sea como fuere, el sentido que tenía hablar de sí mismos no era algo evidente para nadie. Me gustaría ilustrar esta cuestión recurriendo a una entrevista que hice con Alberto *»I*-un viejo amigo de mi abuela paterna, Raquel- en Buenos Aires en 2012 y a la que voy a ir refiriéndome en lo sucesivo para dar cuenta de las técnicas de recogida de material que he empleado:

Entrevistadora: mira, la primera parte de la entrevista consiste en que tú me cuentes un poco la historia de tu vida como se la contarías a alguien para conservarla ¿Sí? Si tú quisieses que alguien conservase la historia de tu vida... ¿cómo se la contarías? Si tú quisieses que yo le cuente la historia de tu vida a alguien, ¿cómo me la contarías? Y ahí tienes todo el tiempo que quieras, no...

Alberto: sí... no sé si la historia de mi vida está vinculada con el interés que tú tienes sobre el tema Sefarad o si es una historia de mi vida donde a lo mejor no hay demasiado material para eso que a ti te interesa

E: hum...

A: o sea, si lo que quieres escuchar es una historia de vida o una historia de vida de un individuo sefaradí y...cuyo contenido tenga mucho material

E: yo quiero escuchar una historia de vida. Yo quiero escuchar la historia de tu vida.

A: bueno, muy bien. Voy... es la primera vez que... que me pasa esto. Es la primera vez que me pongo digamos en contacto con esta situación. Nunca se me había ocurrido. A pesar de que siempre... siempre pensé en escribir una autobiografía.

E: ¿ah sí?

A: sí, de siempre lo he pensado. A pesar de también de que me pregunto, ¿una autobiografía para qué? ¿para qué? ¿para quién? ¿a quién puede interesarle la biografía de una persona que no es... precisamente una persona importante, ni es que ha descollado en ningún ... en ningún ambiente? Ni en el científico, ni en el literario, ni en el político, ni en el social. De manera que no soy un personaje para escribir una biografía que le interese al mundo leerla. A lo sumo podría ser, y todavía tengo mis dudas, que pudiera interesarle a mis dos hijas, o a mis dos nietas. Y nada más. O sea, serían cuatro lectoras que a lo mejor les interesaba y a lo mejor se aburrían en la mitad de la lectura

---

<sup>370</sup> Goffman, *Frame Analysis*.

E: [silencio]

A: pero de cualquier manera siempre me ha gustado pensar en esa posibilidad. Yo diría que sería una autobiografía para mi propia satisfacción

E: claro

A: escribirla y releerla y a medida que voy escribiendo los capítulos evocar las tantas cosas que me pasaron a lo largo de mi... de mis ochenta y ocho años de... de vida.

E: aha

A: entonces

E: bueno, supongo que escribir una autobiografía tendría el valor de... de convertirse en un patrimonio al menos familiar

A: sí

E: ¿no?

A: sí, es verdad.

E: al menos un patrimonio familiar. Luego uno nunca sabe a dónde van los libros

A: claro

E: pero por lo menos... pasarle tu experiencia a alguien... a mí eso me parece una cosa que ya en sí misma tiene valor

A: sí, puede ser que tenga algún valor en ese sentido. También me he cuestionado un poco si en la biografía, en la autobiografía, yo sería lo suficientemente sincero y honesto para relatar algunas cosas que... pertenecen al más grande de los secretos. Yo creo que todos tenemos un secreto o algunos secretos que ni siquiera a nosotros mismos somos capaces de confesarlo o de evocarlo. Secretos para nuestra propia persona

E: por supuesto

A: temo... temo que ese tipo de secretos a lo mejor serían omitidos en la autobiografía

[de pronto, reímos un poco]

A: bueno, voy a tratar de... son secretos que no son ni travesuras ni cosas este... delictuosas... sino simplemente... hechos o situaciones que para **mí** constituyen un secreto y que a lo mejor si lo tuviera que contar... este... probablemente la persona que los escuche no se sorprendería y hasta diría «¿y esto es un secreto?»

Llegué a casa de Alberto temprano por la mañana y él había organizado todo lo necesario para que me quedara a comer con él y una de sus hijas. Había preparado comida marroquí, cosa poco habitual en él. Alberto era psiquiatra y sabía que yo era psicóloga. Cuando su mujer vivía solían visitar con frecuencia a mi abuela Raquel. Conocían bien la



historia familiar y el hecho de que yo estuviese escribiendo una tesis sobre los judíos de Marruecos era para él una alegría.

Alberto no sabe cómo abordar la tarea que le planteo porque, pese a que yo le he explicado, como a los demás, la naturaleza de mi investigación, sigue sin estar claro qué puede aportar él. Asume que a mí me interesa su vida en tanto que sefardí y no en tanto que psiquiatra, por ejemplo. Establece rápidamente una manera de hablarme basada en la confianza, compartiendo su incertidumbre, sus dudas y, también, el sentido en que esa tarea podría llegar a ser, de algún modo, conflictiva. Yo entro en un diálogo franco con él, le doy respuestas ajustadas a lo que me dice, sin limitarme a asentir simplemente. Hay, por tanto, una implicación y una participación en lo que ahí está ocurriendo.

He decidido tomar este fragmento como referente y ejemplo del modo en que he hecho uso de las **técnicas** que han hecho viables las sensibilidades teóricas a las que me he referido anteriormente. Veamos esto con más detenimiento en el próximo apartado.

### **3. TÉCNICAS PARA OBTENER INFORMACIÓN: OBSERVACIÓN PARTICIPANTE (VULNERABLE) Y ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD**

Esta es una investigación cualitativa o **etnográfica**, basada en lo que típicamente se conoce como *observación participante*. Forma parte, por lo tanto, de las llamadas **metodologías participativas**<sup>371</sup>. La estrategia metodológica ha sido el *método de campo* o *estudio de casos*<sup>372</sup> y las técnicas han sido la *observación participante* y la entrevista, ambas basadas en la práctica cotidiana del conversar y la observación común e inherente a nuestro estar con los otros<sup>373</sup>.

En buena medida, la posición de *observador participante* es inevitable en las metodologías cualitativas de recogida de la información<sup>374</sup> y la interpretación del material también descansa sobre esa posición, puesto que hay una participación e implicación en cualquier interacción por la que pase una investigación cualitativa, sean esa participación e implicación controladas e incorporadas a los análisis o no. El tipo de *observación*

---

<sup>371</sup> Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social*, 148.

<sup>372</sup> Valles hace una distinción entre estrategia y técnica que yo he tomado para explicar el modo en que he procedido. Esta distinción asume que la estrategia es el método de campo o estudio de casos (intercambiables según Valles), siendo la técnica la observación participante. Ver *Ibid.*, 147.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Ibid.*, 146.

*participante* que he hecho podríamos entenderlo como una modalidad a medio camino de lo que algunos han llamado «completo participante» y «participante como observador»<sup>375</sup> o, también, «participación activa» y «participación completa»<sup>376</sup> cuyas características son la participación e implicación en la actividad o fenómeno que se está estudiando. Esta investigación **etnográfica** de estudio de casos incluye la descripción de un grupo y atiende a los temas que les son relevantes a sus miembros y sus perspectivas acerca de ellos; pero también hago una interpretación del sentido de sus interacciones sociales y atiendo tanto al punto de vista de los actores (*emic*) como a una perspectiva distanciada y objetiva sobre la vida social (*etic*)<sup>377</sup>. Mi posición como observadora participante ha oscilado entre la *participación activa* y la *participación total* en tanto que en la mayoría de los casos he estado implicada con las personas a las que he entrevistado, pasando a formar parte de su vida y ellos de la mía en el sentido más cotidiano. Es decir, he convivido con ellos, he sido invitada a festividades en sus casas, he pasado tiempo con sus familias y hemos tenido una relación que, especialmente a partir de la entrevista, ha evolucionado en muchos casos hacia una amistad casi familiar. A día de hoy tengo una relación continua con buena parte de mis entrevistados y mi perspectiva acerca de lo que me contaron en la entrevista se ha visto alimentada y completada por mi participación en su vida. La observación, por tanto, no se limitó a las horas de la entrevista, sino que se extendió en el tiempo en contextos informales. La participación fue completa en los casos en que yo era ya una participante ordinaria, como en el caso de buena parte de las entrevistas que hice en Argentina. En otros casos, mi participación pasó de ser activa a completa a medida que fue evolucionando la relación que mantenía con mis entrevistados. La entrevista con Alberto es un ejemplo de participación completa.

Respecto a la **entrevista**, mi manera de enfrentarme a esta técnica de recogida de información se vio muy influida por las ideas de Leonor Arfuch y de Paul Thomson. Arfuch se refiere a la conversación, a la entrevista, como género discursivo que incluye una situación comunicativa concreta (las condiciones materiales, físicas y simbólicas en que se da la entrevista), articulada por un intercambio dialógico cercano a la conversación cotidiana, en la que los usos del lenguaje, las reglas y las infracciones, lo previsible e

---

<sup>375</sup> Ibid., 153.; para mayor profundización en los roles sociales del trabajo de campo, ver Buford Helmholz Junker, *Field Work. An Introduction to the Social Sciences* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960).

<sup>376</sup> Ver James P. Spradley, *Participant Observation* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1980).

<sup>377</sup> Ver Jorge Sánchez López et al., «Una aproximación a las prácticas cualitativas en Psicología desde una perspectiva integradora», *Papeles del Psicólogo* 3, no. 1 (2010): 131-42.

imprevisible van organizando un cierto juego intersubjetivo sobre la verdad, que va desde lo coloquial hasta lo formal, pasando por el chiste, el malentendido, la ironía o la agresión. Entender la entrevista como género discursivo implica, por tanto, estar atentos a la situación en que se da el diálogo/conversación, los pactos de cooperación que se establecen, los sentidos que unos y otros otorgan a ese encuentro, los sistemas de valores que se ponen en juego, la relación con otras formas discursivas (la descripción, la auto-revelación, etc.) y el modo en que lo que ahí ocurre se relaciona con las condiciones socio-históricas de ese encuentro<sup>378</sup>.

La lectura de Paul Thompson, uno de los padres de la Historia Oral, me animó a encontrar y desarrollar un estilo de entrevista que tuviese una cierta continuidad con mi carácter<sup>379</sup>, de manera que no terminase haciendo un uso ortopédico de esta técnica. Algunos de sus planteamientos me autorizaron a hacer una entrevista muy cercana al diálogo, a la conversación, en la que le di a los entrevistados todo el tiempo que necesitasen<sup>380</sup>. Thomson defiende el uso de lo que él llama «entrevista libre», si el objetivo es recoger el punto de vista subjetivo de una persona cuando mira hacia atrás para dar cuenta de su vida como un todo o cuando se propone contar al menos una parte de ella. Para este propósito, dice Thomson, la entrevista será tanto más eficaz cuanto menos dirigida esté por las preguntas<sup>381</sup>. Sin embargo, la propia situación de entrevista es anómala, como Alberto bien señala («es la primera vez que... que me pasa esto. Es la primera vez que me pongo, digamos, en contacto con esta situación. Nunca se me había ocurrido»). Hay alguien que tiene un interés académico en su vida y que le pide que le cuente su historia. Él piensa, pues, qué cosas de su vida pueden ser rescatables para armar una historia que pueda ser relevante, quizá incluso interesante, para la investigadora. Aquí no sólo mi propia observación es selectiva, de acuerdo con mis intereses epistemológicos y axiológicos<sup>382</sup>, sino que, también, la propia tarea exige una interpretación que va a llevar a una cierta estrategia de edición autobiográfica (qué seleccionar, qué olvidar, qué eludir, qué explicar, qué describir, cómo valorar los acontecimientos). Es habitual, por eso, que cada poco los entrevistados pregunten «¿pero es esto lo que te interesa?» o que añadan «quizá te estoy contando un montón de cosas que a ti no te interesan para nada». De ahí que mis

---

<sup>378</sup> Leonor Arfuch, *La entrevista, una invención dialógica* (Barcelona: Paidós, 1995), 25-27.

<sup>379</sup> Thompson, *The Voice of the Past*, 222.

<sup>380</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social*, 148.

respuestas no pudiesen limitarse a un ejercicio de mero asentimiento. De hecho, cuanto más implicada estaba en la conversación, más elaborado se volvía su discurso y mayor confianza en la relevancia de lo que estaban diciendo tenían los entrevistados.

Empecé el trabajo de campo con una idea seguramente demasiado *metodologista* que se acabó probando poco viable: quise separar entre las entrevistas orientadas a la obtención de historias de vida y las entrevistas en profundidad basadas en un guion<sup>383</sup>, estableciendo dos citas con cada entrevistado: una para la historia de vida y otra para la entrevista basada en un guion<sup>384</sup>. Finalmente decidí dejar que los entrevistados definiesen las condiciones de la emisión y terminó ocurriendo que sólo una persona de las treinta y tres a las que he entrevistado puso en pie una historia de vida completa. El resto de personas fueron enlazando relatos parciales, anécdotas, reflexiones, descripciones de lugares, de personas y sensaciones. En algunos casos me acabaron haciendo preguntas a mí. Así empecé a entender que la dinámica que se creaba entre mis entrevistados y yo evolucionaba, inevitablemente, hacia una conversación y así empecé a concebirla también desde un punto de vista metodológico más flexible y abierto, en la línea de lo propuesto por Arfuch, Thompson y Behar. De este modo la entrevista/conversación adoptó la forma de un modelo mixto entre entrevista en profundidad orientada a la obtención de una historia de vida<sup>385</sup> y una entrevista basada en un guion. Así, la conversación empezaba con los entrevistados contándome, típicamente en orden cronológico, una historia de vida, que pronto se convertía en una variedad de relatos parciales, que se iban solapando y dando lugar a otros. Fui siguiendo la trama que mis entrevistados elaboraban, haciendo preguntas cuando me parecía pertinente y sin que ello los desviase demasiado<sup>386</sup>. Las historias de vida que recogí fueron más bien un enjambre de relatos autobiográficos, con numerosas salidas de la diégesis, elipsis, *flashbacks*, *flashforwards* y reflexiones en torno a conflictos y temas que se iban haciendo relevantes con el curso de la conversación.

---

<sup>383</sup> Ibid., 180.

<sup>384</sup> Para esta forma de proceder, ver Gabriele Rosenthal, «Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews», *The Narrative Study of Lives* 1, no. 1 (1993): 59-60.

<sup>385</sup> Ver, a este respecto, Dan Goodley et al., *Researching Life Stories: Method, Theory and Analyses in a Biographical Age* (Londres y Nueva York: Routledge, 2004).

<sup>386</sup> Para esta forma de enfrentarse a las entrevistas en profundidad, ver Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson, y Amia Lieblich, eds., *Identity and Story. Creating Self in Narrative* (Washington: American Psychological Association, n.d.); Wertz et al., *Five Ways of Doing Qualitative Analysis: Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive*.

En cualquier caso, el **guion** de la entrevista se estructuró en torno a las funciones de los *actos de identificación*. Utilicé un lenguaje familiar, evitando preguntas estereotipadas y demasiado abstractas o complejas<sup>387</sup>. Utilicé deliberadamente términos en hebreo que son de uso común entre las personas a las que entrevisté, de manera que se pudiera acortar la potencial distancia cultural percibida entre ellos y yo.

Todas las preguntas tienen que ver con formas de estar en contacto con los otros, de distinguirse de otros, de establecer una cierta continuidad en el tiempo y de situarse en el tiempo histórico, es decir, y como acabo de indicar, con las funciones básicas de los *actos de identificación*. Asimismo, son preguntas que inciden sobre cuestiones que yo conocía de antemano como nucleares para cada grupo (en Argentina e Israel). Estas son las preguntas que realicé en todos los casos:

- ¿Has estado siempre en contacto con otros marroquíes al llegar a Israel/Argentina?
- ¿Has vuelto alguna vez a Marruecos?
- ¿Has hecho algo para transmitir a tus hijos algo que tenga que ver con lo sefardí, lo marroquí?
- ¿En qué idioma hablabais en casa? ¿y ahora? [especialmente en Israel]
- Algunas personas me han dicho que la relación con los árabes y los españoles era buena y otras no están de acuerdo, ¿tú qué piensas?
- ¿Qué crees que diferencia a los sefardíes/marroquíes del resto de judíos?
- ¿Cambió tu vida religiosa al salir de Marruecos?
- ¿Cuál dirías que es tu casa, tu hogar?
- ¿Qué representa España? ¿E Israel?
- Cuando llegaste a Israel/ Argentina, ¿te presentaste como marroquí?

Por otro lado, y como ya he señalado, también decidí no poner límites de tiempo a la entrevista: me marchaba cuando la conversación se agotaba, los turnos de palabra cada vez eran más cortos y, sencillamente, ya no había más que decir ese día. También hubo ocasiones en que se hizo tarde, llegaron familiares, y la conversación quedó interrumpida

---

<sup>387</sup> Ver Thompson, *The Voice of the Past*, 228. Además, le agradezco a la historiadora Alicia Benmergui su ayuda y paciencia en la reelaboración de algunas de las preguntas de mi guion.

tras varias horas. En total, la media de duración de mis entrevistas fue de cuatro horas. La más larga duró ocho horas y media; la más corta, tres horas y media.

La intención ha sido proporcionar un espacio en el que los entrevistados operen como instancias de comprensión de su vida, de manera que he dejado que organicen para mí su experiencia, que se expresen en sus propios términos. Esto ha tenido un impacto en mi interpretación de lo que me han contado y, también, en el estilo de entrevista que he desarrollado. Las entrevistas han variado, por tanto, en el grado de compromiso de los entrevistados.

He tratado de que las personas eligieran la situación de entrevista en la que se encontrasen más cómodos: con su pareja, con algún familiar o solas, y típicamente en sus casas. Algunos eligieron hablar con sus parejas presentes, puesto que lo natural, sobre todo para los hombres, era incluirlas en una situación a medio camino entre lo personal, lo íntimo, incluso, y lo público. La decisión de hacer la entrevista solos o acompañados la dejé completamente en sus manos por las razones que acabo de explicar, pero, también, porque el propósito de la entrevista/conversación no era, en principio, la auto-revelación. Ése es, en todo caso, un uso más que los sujetos pueden hacer de la entrevista como dispositivo.

Otras veces, las entrevistas no fueron individuales sino grupales. En concreto, en dos ocasiones y ambas en Israel. Fueron dos entrevistas a dos grupos de mujeres. El primer grupo estaba formado por tres primas-hermanas y una amiga. El otro grupo lo componían dos hermanas y dos amigas. A este grupo se acabó incorporando el marido de una de las hermanas. Las participantes eligieron hacer la entrevista de este modo, porque tenían reuniones habituales entre ellas y les resultaba más sencillo hablar en presencia de las otras. En esos casos, se contaron relatos autobiográficos que no aspiraban en ningún momento a convertirse en una historia de vida completa. Yo pude hacer todas las preguntas que me resultaron relevantes al hilo de los relatos que ellas iban organizando. Estas dos entrevistas fueron la herramienta para estudiar dos situaciones en que se ponían en circulación formas de incorporación de discursos elaborados colectivamente, entre familia y amigos.

Para cerrar este apartado, debo añadir que mi tarea como observadora participante no se ha limitado a las casas de las personas entrevistadas o a los lugares elegidos por ellas para el desarrollo de la entrevista. En Argentina, por ejemplo, estuve en repetidas ocasiones en las instalaciones de la comunidad, asistí a los servicios de *shabbat* el viernes por la noche y el sábado por la mañana, me reuní con la secretaria de la comunidad y

conocí a algunos de sus actuales dirigentes. Conocer directamente el funcionamiento de la vida comunitaria me ayudó sin duda a entender mejor el material derivado de la entrevista. En Israel, país en el que he vivido tres años, he participado en reuniones académicas y de divulgación acerca de la cultura judeo-marroquí, he asistido a actos culturales y políticos de estos grupos y he estado presente en todo tipo de festividades y reuniones donde se han concitado las políticas identitarias que he estudiado.

#### 4. OTRAS FUENTES DE INFORMACIÓN

Para la reconstrucción **histórico-genealógica** de las condiciones de posibilidad y el análisis de las *formaciones discursivas* que fundamentan las *apuestas identitarias* de los entrevistados he recurrido a fuentes secundarias de carácter sociológico e histórico. En concreto, he hecho una reconstrucción de la génesis de la categoría *mizraji* en Israel en base a estudios históricos de autores que han hecho una revisión crítica de la historia oficial de la inmigración marroquí en Israel. Para ello, he incluido también citas a discursos de políticos y responsables de la absorción de inmigrantes.

Además, he hecho una revisión del llamado «discurso mizraji» en Israel, esto es, de la producción de sociólogos y antropólogos que aportaron muchas de las herramientas conceptuales a través de las que mis entrevistados, y muchos otros, se han entendido a sí mismos y su posición en la sociedad israelí. También he utilizado noticias de periódicos a través de las que he examinado el discurso oficial en Israel en relación con algunos de los conflictos que plantean los participantes.

Entre las fuentes primarias que he utilizado para comprender la evolución del «discurso mizraji» he incluido el reciente movimiento de activismo poético llamado *Ars poética*, puesto que es un ejemplo claro de ejercicio de una conciencia étnica y de clase de la que se hacen eco mis entrevistados. Asimismo, otros elementos de la cultura popular *mizraji* en Israel, artistas y músicos, también han sido incluidos como parte de la reconstrucción de estas condiciones socio-históricas de las políticas identitarias que están articulando las *apuestas identitarias* de las personas a las que he entrevistado.

En el caso de Argentina, he manejado fuentes secundarias, históricas, acerca de la historia de las políticas de inmigración en el país, el proceso de constitución y organización de las comunidades judías. El interés de la mayor parte de estas fuentes ha girado en torno

a la organización comunitaria, cuestión que es igualmente central en el discurso de mis entrevistados.

Como fuentes primarias, he utilizado documentos producidos por la propia comunidad, como un panfleto de protesta contra la figura del Gran Rabino sefardí, de 1927, un libro que se hizo en conmemoración del centenario de la comunidad sefardí en Argentina, folletos de cursos de cocina marroquí impartidos en la comunidad, actas de reuniones de la comisión directiva y libros de cuentas.

El material que he utilizado para comprender las condiciones de posibilidad **microgenéticas**, al nivel de lo que ocurre en la entrevista, ha sido material aportado por mis entrevistados. En Israel, estas **fuentes primarias** incluyen álbumes de fotos a través de las que me mostraron imágenes de su vida en Marruecos, del campo de tránsito en Israel, de la familia, los amigos, etc.; cuadernos y biografías escritos por familiares; libros de poemas litúrgicos escritos a mano por familiares; objetos de la vida cotidiana que trajeron de España, como cuadros y muebles, y también objetos de la cultura material, folklórica, como mantones de manila o abanicos. Algunos de mis entrevistados son escritores y me aportaron parte de su obra, que forma parte del material a través del que he intentado comprender sus testimonios. En otras ocasiones, se trata de personas con una considerable formación filosófica y he estudiado parte de esas fuentes para acercarme a las mediaciones a través de las que construyen hipótesis identitarias. Los referentes culturales, literarios o artísticos que mencionan han sido estudiados también para dar cuenta cabalmente de las especificidades de cada discurso, de cada hipótesis identitaria. Cuando mis entrevistados han producido algún tipo de material importante para el desarrollo de la entrevista, como, por ejemplo, páginas web donde publican sus recuerdos y sus estudios sobre Marruecos y la jaquetía, también los he examinado e incluido como parte del material que ha mediado mi aproximación a su discurso. En todos los casos, me he reunido con ellos en sus casas y he sido invitada a cenas, comidas y celebraciones posteriormente, por lo que he podido también tener acceso a su vida familiar y social, como he señalado anteriormente.

En Argentina, las **fuentes primarias** que he utilizado para entender el discurso de mis entrevistados y que ellos me han aportado incluyen todo tipo de dispositivos, desde cuadros con imágenes de la vida cotidiana de los judíos en Marruecos, permisos de salida de Marruecos y entrada en Argentina, cartas personales de familiares, fotografías de la infancia y juventud en Marruecos y del día de la llegada a Argentina, hasta elementos de cultura material, como platos, bandejas, pulseras de berberisca, vestidos, invitaciones a



eventos en Marruecos, libros de oraciones hechos por la comunidad, biografías escritas por familiares, listas de palabras en jaquetía confeccionadas a lo largo de los años, recetas escritas a mano, canciones y poemas que me han cantado y recitado, chistes, refranes que han querido compartir, fotografías hechas en eventos comunitarios, o una entrevista al rabino de la comunidad, Saadia Benzaquén realizada en 1977.

## 5. PARTICIPANTES

He entrevistado a un total de **treinta y tres personas**, trece en Argentina y veinte en Israel. No todas las entrevistas han sido utilizadas para la redacción de esta tesis, pues he empleado un criterio de saturación, es decir, he seleccionado las entrevistas que eran más diferentes entre sí. La razón es que esta tesis no tiene una voluntad de generalización, sino de ilustración. Por lo tanto, no es mi voluntad hacer afirmaciones generales sobre el colectivo judeo-marroquí en Argentina e Israel, sino entender la experiencia de las personas que he entrevistado de entre las cuales he hecho una selección para los diferentes propósitos de la tesis. De las treinta y tres entrevistas que hice, he utilizado **veinticuatro** para los análisis y redacción de esta tesis. He incluido en un Anexo información básica de cada una de estas veinticuatro personas entrevistadas, disponible para que el lector pueda consultarlo y así facilitar la lectura.

El más joven de mis entrevistados tenía 56 años en el momento de la entrevista; el mayor, 88. Catorce entrevistadas son mujeres, y diez hombres. De los veinticuatro entrevistados, nueve son originarios de Tetuán, dos nacidas en Melilla y criadas en Tetuán, cinco de Tánger, una de Alcazarquivir, dos de Larache, aunque criadas también en Alcazarquivir, una descendiente de tetuanés, dos descendientes de tangerinos, un tangerino criado en Casablanca y una tetuaní criada entre Tetuán y Ceuta. Todos fueron entrevistados en su casa o, en el caso de las entrevistas grupales, en la de un familiar. La mayoría de los participantes salieron de Marruecos entre los años cincuenta y principios de los setenta del siglo XX. Sólo uno de ellos salió en los años veinte. Dos nacieron ya en el Marruecos independiente. Los demás, en la mayoría de los casos, presenciaron la transición a la independencia del país.

El perfil de los entrevistados es muy diverso. En términos de su nivel socio-educativo, hay intelectuales, escritores, artistas, profesionales de todo tipo (ingenieros, dentistas, médicos, etc.), personas sin estudios universitarios ni superiores y amas de casa.

Decidí entrevistar a estos dos grupos porque representan dos experiencias de inmigración prácticamente opuestas. Por lo demás, mi familiaridad con la comunidad judeo-marroquí de Argentina me facilitó el acceso a un buen número de entrevistados. En Israel accedí a los entrevistados a partir de conocidos y de contactos que los propios entrevistados me facilitaron.

A todos les informé de que iba a grabar en vídeo y en audio la entrevista y les pedí su consentimiento. Algunos me indicaron su voluntad de aparecer con nombre y apellidos, otros sólo con el nombre propio y los demás con un pseudónimo.

## 6. PROCEDIMIENTO DE ANÁLISIS

Utilicé el programa de análisis cualitativo Atlas.ti 6 para organizar los análisis de acuerdo con las categorías derivadas tanto de mi marco teórico como del contenido mismo de las entrevistas.

Las categorías de análisis derivadas de mi marco teórico son las siguientes:

(1) Funciones de los *actos de identificación*:

- 1.1. Vinculación con otros
- 1.2. Especificación
- 1.3. Vinculación con la historia
- 1.4. Continuidad

(2) Posicionamientos ontológicos correspondientes a las *apuestas identitarias* que hacen

(3) Prácticas de recuerdo y de identificación

- 3.1. Prácticas religiosas
- 3.2. Vinculación comunitaria
- 3.3. Viaje de vuelta
- 3.4. Escritura de autobiografías, poemas, novelas, etc.
- 3.5. Transmisión

(4) Tipos de recuerdo

4.1. Organizado narrativamente

4.2. Expresivo

4.3. De lugares

4.4. Formulado como pregunta

(5) Dimensiones de los *actos de identificación*

5.1. Dramatúrgica: relativa a la entrevista

5.2. Retórica: tipos de argumentos y contenido

5.3. Ontológica: afirmaciones respecto a la naturaleza de la identidad (judía, marroquí, de cualquier otro tipo):

- Fluidez-solidez
- Continuidad-discontinuidad
- Mezcla-pureza
- Individualismo-comunitarismo
- Psicologismo-naturalismo
- Conflicto-armonía
- Nostalgia-esperanza
- Libertad-normatividad

5.4. Política: ideas sobre el modo de entender la relación con los otros fuera del ámbito de la intimidad, en el ámbito público

(6) Núcleos dilemáticos o de conflicto

(7) Sentido de la entrevista: se refiere al modo en que se negocia la función y sentido de la situación de entrevista, así como su nivel de compromiso expresivo

(8) Relación entre nosotros: evolución de la manera de incorporarme a la conversación, preguntas que recibo por parte los entrevistados, forma de dirigirse a mí, forma de aproximarme a ellos y participar

(9) Tipos de mediación en el discurso de sí: he categorizado la alusión explícita a mediadores como la terapia psicológica, la participación en grupos cuyo fin es la defensa de una hipótesis identitaria, arte y manifestaciones culturales diversas a las que hacen referencia. En general, formas de organización de la experiencia que dicen que han sido importantes en su forma de entenderse a sí mismos y su entorno.

Por otro lado, las categorías que han surgido del contenido de las entrevistas se refieren básicamente a temas comunes a todas, o casi todas, las personas entrevistadas y respecto a los cuales adoptan diferentes posiciones entre sí:

(1) Posición discursivo-dramatúrgica en el Protectorado

- Participante (el judío como «una especie de español»)
- Testigo
- Vecino
- Extranjero

(2) Relación con marroquíes musulmanes

(3) Salida de Marruecos: Causas

(4) Llegada a Israel/Argentina

(5) Hogar

(6) *Aliyah*-Diáspora

(7) Relaciones entre sefardíes y askenazíes

(8) Sionismo

(9) Jaquetía

Estos dos grupos de categorías (teóricas y del propio grupo) cobran su máximo sentido desde la perspectiva genealógica, que me ha permitido articularlas con unas condiciones socio-históricas que he descrito al nivel que ha sido necesario para comprender los matices de estas formas de elaboración de la identidad y de los recuerdos.

Puesto que la tesis explora el contenido del discurso que desplegaron los entrevistados en las entrevistas, y no el recuerdo por sí mismo, todas estas categorías son necesarias para entender el impacto que la experiencia de inmigración, tal como aparece

en el discurso, reconfigura la función de los recuerdos dentro de la trama que crean en la conversación.

Para el estudio de las categorías surgidas del material derivado de las entrevistas he utilizado una estrategia analítica emparentada con la Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*) y con el análisis de campos temáticos<sup>388</sup>, aunque no he seguido fielmente sus procedimientos de análisis. Las categorías que he utilizado en los análisis han surgido de los elementos comunes de todas las entrevistas, así como de sus diferencias. He reunido los temas a los que se hace referencia como, por ejemplo, la relación con los «otros» españoles y musulmanes marroquíes cuando vivían en el Protectorado español en Marruecos; la salida de Marruecos y la llegada a Argentina e Israel; las prácticas religiosas; el viaje de vuelta a Marruecos; el concepto de hogar; la relación con la sociedad de acogida; las prácticas de identificación a través de las que reactualizan su «ser marroquí», junto con otras muchas que mostraré en los análisis. Recordemos que el objetivo general del análisis es estudiar el impacto que tiene el modo en que experimentaron el proceso de inmigración en la reconstrucción de sus recuerdos sobre Marruecos y, en tal medida, sobre la *apuesta identitaria* que formulan en el transcurso de la entrevista. Es decir, cómo la llegada a Argentina e Israel, tal como aparece en su discurso, afecta al tratamiento de los temas sobre los que organizan su discurso identitario.

Además, la aproximación dramaturgica me ha permitido ser sensible a los procesos de representación, interpretación de roles y argumentación, fundamentales para comprender la singularidad de las situaciones en que se despliega la investigación. En el caso de esta investigación, esta aproximación es particularmente importante, como vengo indicando, en virtud de lo que yo voy representando en cada momento, a lo largo de la entrevista, para los entrevistados.

---

<sup>388</sup> Rosenthal, «Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews».

## 7. DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS A LAS *APUESTAS IDENTITARIAS*

La noción de *apuesta identitaria* recoge el carácter constructivo, de creación de hipótesis acerca de sí mismos, que define la tarea de reconstruir su pasado en las condiciones que impone la entrevista. La idea es que cada persona hace un uso del espacio de la entrevista que está al servicio de sacar adelante una idea acerca de quiénes son, idea que necesariamente tienen que simplificar, dejando fuera otras muchas versiones de sí mismos que pudieran dar. Las categorías de análisis operan sobre estas formas de creación de trama y argumento a las que se entregan los entrevistados. Por esta razón no se trata de un análisis sobre quiénes son «realmente» estas personas, sino sobre la versión de sí mismos que eligen dar en función del sentido que le dan a la entrevista.

La noción de *apuesta identitaria* tiene que ver también con los compromisos que establecen los entrevistados en el momento de hablar de sí mismos y presentarse ante otros. Tales compromisos, en buena medida, se vinculan con otras decisiones, obligaciones aceptadas, pactos consigo mismos y otros que han establecido en su vida y a los que no pueden renunciar.

## CAPÍTULO 5

### **POLÍTICAS JUDÍAS DE LA IDENTIDAD Y LA MEMORIA. LA HISTORIOGRAFÍA JUDÍA Y LAS CONDICIONES DE VIDA PARA UNA IDENTIDAD COMPARTIDA**

*Poder proclamar: «Estoy en el libro. El libro es mi universo, mi país, mi techo y mi enigma. El libro es mi respiración y mi reposo».*

*Me levanto con la página abierta, me acuesto con la página cerrada. Poder responder: «Soy de la raza de las palabras con las que se construyen las moradas», sabiendo bien que esta respuesta sigue siendo una pregunta, que esta morada siempre está amenazada<sup>389</sup>.*

Edmond Jabès

#### **1. INTRODUCCIÓN**

La pregunta por la identidad judía es una cuestión académica y política contemporánea, generalmente vinculada a cuestiones como (1) quién es considerado judío según la *halajá* o ley judía, (2) las distintas posturas dentro del propio judaísmo respecto al criterio de pertenencia al grupo, (3) la auto-identificación con el colectivo, (4) la posibilidad de emigrar a Israel bajo la Ley de Retorno y (4) los diversos debates que se han producido alrededor de estas cuestiones. Sin embargo, la cuestión de la identidad judía no aparece en ningún tratado talmúdico y no existe ninguna palabra en hebreo ni en arameo que se refiera a este concepto<sup>390</sup>.

Como señala Shaye J.D. Cohen, el pensamiento judío tradicionalmente ha tendido a separar el mundo en términos bipolares: «ellos» y «nosotros»<sup>391</sup>. Esta separación o distinción era moneda común en las sociedades de la antigüedad tardía de Oriente Próximo, y de hecho encontramos casos similares de separación y exclusión racial o étnica

---

<sup>389</sup> Edmond Jabès, *El libro de las preguntas*, trad. José Martín Arancibia y Julia Escobar (Madrid: Siruela, 2006), 47.

<sup>390</sup> Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden, Nueva York, Köln: Brill, 1994), XIV.

<sup>391</sup> Shaye J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1999), 1.

entre no-judíos (y, más tarde, cristianos), así como entre los griegos en relación con los pueblos orientales<sup>392</sup>. Los textos judíos están llenos de alusiones a la distinción entre el pueblo de Israel y los demás pueblos, así como las distinciones dualistas en un sentido general son también muy frecuentes<sup>393</sup>. Lo que encontramos en los textos rabínicos tempranos<sup>394</sup> son referencias a la «judeidad», a las características que definen a «Israel» como pueblo, en tanto que la identidad judía era entendida por los escritores rabínicos más que como una experiencia individual como una experiencia colectiva: la experiencia de Israel<sup>395</sup>.

En este capítulo no me voy a ocupar de los debates contemporáneos acerca de la cuestión de la identidad judía, sino que me centraré exclusivamente en la relación entre identidad y memoria en el pensamiento judío, con especial atención al modo en que esa relación se articula a través de la noción de Pacto o *brit*, para así poder comprender el sentido de algunos de los conflictos y horizontes de sentido a los que se han referido mis entrevistados, en particular en lo que se refiere a la observancia religiosa y al matrimonio «mixto» (entre judíos y no-judíos). La pertinencia de este capítulo se justifica por la posición de esta tesis en un cruce de fronteras disciplinares y culturales. Seguramente muchas de las consideraciones que voy a hacer aquí sean innecesarias para un lector familiarizado con el pensamiento judío, sus prácticas y tradiciones. Sin embargo, para un lector no familiarizado con el mundo judío, estas páginas puedan resultar útiles a la hora de comprender algunos matices y configuraciones de sentido.

La peculiar relación entre identidad y memoria, fundamentada en la idea de un Pacto entre el pueblo judío y Dios<sup>396</sup> es fundamental para entender cabalmente el concepto

---

<sup>392</sup> Ibid.

<sup>393</sup> Por ejemplo, la distinción entre lo sagrado y lo profano, que se recuerda a través de la ceremonia de la *havdalá* cada sábado o para marcar el final de cada *yom tov* o festividad (*Yom Kippur*, *Sukkot*, *Pesaj*, etc.). En su extraordinario *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Stern hace un análisis minucioso de las fuentes rabínicas tempranas para dar cuenta del modo en que la cuestión de la identidad judía fue elaborada en los primeros siglos del judaísmo rabínico, principalmente a través de la creación de fronteras, separaciones, delimitaciones entre el mundo judío y el no-judío como estrategia de protección de su especificidad como «Israel». El temor que hay detrás de esa separación es que, de no existir esas fronteras, los judíos aprenderían de las prácticas no-judías, serían seducidos por ellas y terminarían rompiendo las leyes que debían guiar su forma de vida que, entre otras cosas, los aleja de toda forma de idolatría.

<sup>394</sup> Entendemos por «textos rabínicos tempranos» el Talmud y el Midrash, escritos por los rabinos de Palestina y Babilonia durante el primer milenio de la era común. Las autoridades que aquellos rabinos citan por el nombre pertenecen exclusivamente a la primera mitad de este periodo. Ver Ibid.

<sup>395</sup> Ibid., XV.

<sup>396</sup> Para el judaísmo tradicional, el valor y las condiciones del Pacto con Dios deben seguir definiendo a Israel siempre. El Pacto debe pasar de generación en generación porque de lo contrario la Torá indica los terribles desastres que acaecerán sobre Israel (Deuteronomio 6:14: «No iréis tras otros dioses, los dioses de los pueblos que os rodean, por cuanto el Eterno tu Dios es un Dios celoso en medio de ti, oh Israel, y Su cólera



de historia que se desprende del pensamiento judío y el desarrollo de la historiografía judía. Como he dicho antes, comprender la relación entre memoria e identidad es el paso previo y necesario para dar cuenta de la relación que ha establecido el pensamiento judío con el pasado.

Me propongo entender la relación entre políticas de la identidad y de la memoria para hacer ver qué formas de defender una cierta noción de lo que es ser judío, de pensarse a sí mismo como judío y vivir según esas ideas, son coherentes con qué maneras de entender el pasado. El objetivo es comprender cómo la función identitaria se especifica en el caso de la identidad judía. Es decir, cómo los valores, discursos y prácticas organizan, hacen viable y sostienen la tarea de decir que se es judío, de vivir como un judío. El siguiente paso consistirá en hacer ver cómo esa función se especifica a su vez en el caso de la identidad sefardí: qué valores, discursos y prácticas se sacan adelante para decir que uno es sefardí, para vivir como un marroquí y, en concreto, como un hispano-marroquí en Argentina e Israel. Me pregunto, en definitiva, qué *políticas de la identidad* han ido surgiendo a partir de las circunstancias histórico-sociales en que han vivido los judíos y, en concreto, los sefardíes de Marruecos. Me pregunto, además, qué *políticas* de la memoria - los medios que se han puesto para transmitir determinados acontecimientos y no otros, desde una perspectiva y no desde otra- han acompañado a esas *políticas* de la identidad.

Los núcleos dilemáticos o de conflicto, relacionados con la esfera de la vida de mis entrevistados que se vincula con la religión, los voy a enmarcar en una discusión general sobre la relación entre identidad (quién soy, cómo entiendo que debo comportarme, quiénes son como yo, etc.) y memoria en el pensamiento judío. Después entraré en una comparación entre el mundo sefardí y el askenazi para hacer ver algunas diferencias esenciales entre ambas tradiciones que nos permitirán entender la forma de ser judío específicamente sefardí a la que se refieren mis entrevistados. Por último, intentaré mostrar cómo formula el mundo sefardí cuestiones como la Diáspora, la vinculación con un territorio nacional o la manera de relacionarse con la modernidad.

---

se encendería contra ti y te aniquilaría de sobre la faz de la tierra»). Ejemplo de esto es la historia del descubrimiento del Libro de la Alianza por el que Josías se rasga las vestiduras al comprender que todos los desastres por los que están pasando los judíos se deben al olvido de aquella Verdad revelada, al olvido del Pacto (ver II Reyes 22). Sea como fuere, el Pacto debe ser recordado y respetado eternamente, es decir, de generación en generación, y es ese Pacto lo que define a Israel como tal y lo distingue de entre los demás pueblos.

## 2. ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD Y MEMORIA EN EL PENSAMIENTO JUDÍO<sup>397</sup>

Yosef Hayim Yerushalmi se preguntaba en *Zakhor*<sup>398</sup> por la ausencia aparentemente paradójica, o al menos sorprendente, de historiadores judíos desde que se termina el canon bíblico en el siglo II a.C. hasta el siglo XVI. El «pueblo de la memoria», con su cultivadísima conciencia histórica, no escribe, sin embargo, historia desde tiempos del Talmud hasta el siglo XVI. Es entonces cuando se publica el *Shebet Yehuda*, de Salomón Ibn Verga, junto con otras nueve obras de carácter historiográfico escritas por autores judíos, seis de ellos sefardíes, estando los otros dos fuertemente influidos por el pensamiento sefardí<sup>399</sup>. Los escasos textos historiográficos restantes que encontramos antes son elementos aislados dentro de la producción judía, cuyos temas son o bien el pasado remoto de la destrucción del Segundo Templo o bien el pasado más reciente, el de las últimas persecuciones o salvaciones de los judíos. No parece haber existido interés en lo que ocurrió durante el periodo que se inicia con el castigo del exilio y el periodo más reciente en que hubo experiencia directa de ser perseguidos o salvados de la muerte<sup>400</sup>. La tesis de Yerushalmi es que el vehículo de la memoria judía no es la escritura de la historia sino la recitación y el ritual<sup>401</sup>. Determinados acontecimientos del pasado que es necesario actualizar de generación en generación se institucionalizan a través de los textos y de las prácticas, logrando así eso que Assmann llamó memoria cultural<sup>402</sup>.

La historiografía, la escritura de la historia, según Yerushalmi, entraría en conflicto con la mirada judía hacia el pasado<sup>403</sup>. Es decir, la escritura de la historia no formó parte de las *políticas de la memoria* judías en tanto que criterios de decisión sobre lo que tiene que ser preservado, y los medios a través de los que esa preservación debía llevarse a cabo, hasta el siglo XVI. De hecho, la falta de escritura de la historia, el rechazo de los judíos

---

<sup>397</sup> Una aclaración seguramente sea necesaria en este punto: ésta no es una tesis sobre *halajá* ni sobre judaísmo como sistema de creencias, valores y formas de actuación, por lo que las fuentes a las que he recurrido han sido fuentes secundarias que responden a mis mismas inquietudes (éticas, históricas, etc.) y que me han ayudado a trazar un mapa de los problemas, si bien no una guía de cómo solucionarlos. De ahí que la mayor parte de las fuentes que he utilizado hayan sido mixtas: rabínicas e históricas; históricas con sensibilidad religiosa y religiosas con sensibilidad histórica.

<sup>398</sup> *Zakhor* significa en hebreo «recuerda», motivo por el que Y.H. Yerushalmi lo toma como título de su libro acerca del valor de la memoria en el judaísmo.

<sup>399</sup> Yosef Haim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (Nueva York: Schocken Books, 1982), 58.

<sup>400</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 40-42.

<sup>402</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 109-18.

<sup>403</sup> *Ibid.*

medievales a la actividad de escribir historia como una actividad irrelevante e innecesaria<sup>404</sup> era parte de una *política de la memoria*, que entendía que la relación del judío con el pasado tenía que pasar por la preservación en la memoria cultural de unos acontecimientos muy concretos que estaban recogidos en las Escrituras y que, a su vez, especificaban al pueblo judío respecto a los demás pueblos. La historia nacional judía era, así, la historia sagrada<sup>405</sup>.

Estas ideas se sostienen sobre la idea más general de que el exilio tras la destrucción del Templo implicó también una salida de la historia. La situación de exilio o Diáspora<sup>406</sup> es una suerte de pérdida del mundo, como decía Hannah Arendt al definir a los judíos como un pueblo paria<sup>407</sup>. La historia de un pueblo se detiene al «perder el mundo» y se mantiene sólo la memoria de lo que fue, así como la conmemoración de las desgracias y las salvaciones inesperadas en forma de ayunos y celebraciones<sup>408</sup>. Un ejemplo de esta suspensión de la historia es el hecho de que los propios escritos rabínicos tempranos que codifican y estabilizan reflexiones y prescripciones de comportamiento no tienen una datación clara<sup>409</sup>. La cuestión del momento histórico exacto en que se produjeron aquellos textos y comentarios parece irrelevante en relación con la cuestión más fundamental, que tiene que ver con lo que esos textos significan, con su carácter a-histórico, atemporal, con su vocación de verdad trascendente, con las enseñanzas que son revisadas incesantemente hasta el día de hoy. Assmann dice que el sentido mismo de la memoria cultural es, precisamente, su necesidad de ser re-experimentada, re-incorporada, en cada generación. Recordar, por tanto, actualiza la pertenencia<sup>410</sup>.

La memoria cultural se convierte en una especie de motivo superior, de motivador genérico que por momentos compite con la memoria individual, con la especificidad de la vida de cada uno<sup>411</sup>. Por este motivo me parece que el argumento de Yerushalmi puede

---

<sup>404</sup> Ibid., 52.

<sup>405</sup> Ibid., 15.

<sup>406</sup> El judaísmo tradicional entiende que el pueblo de Israel se dispersa por la Diáspora y espera su re-entrada en la historia como consecuencia de la redención que seguirá a la llegada del Mesías, el cual permitirá la reunión de todo el pueblo de Israel en una misma tierra, con un Tercer Templo

<sup>407</sup> Arendt, *Lo que quiero es comprender*, 60.

<sup>408</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 15.

<sup>409</sup> Aun estableciéndose la distinción entre *Tanaim* (sabios de los tres primeros siglos de la era común cuyas enseñanzas están recogidas en la Mishna) y *Amoraim* (sabios de entre el siglo tercero y el sexto de la era común cuyos comentarios de la Mishna aparecen recogidos en la Guemará), las fechas exactas en que se producen esos textos son más bien difusas. Ver a este respecto Stern, 1994.

<sup>410</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory».

<sup>411</sup> En ese caso de conflicto, encontramos apelaciones a la historia sagrada, a rabinos de la *Gemará* que indican que es así como se debe obrar, que es «nuestra tarea» actuar de este o aquel modo. En las voces de

entenderse mejor desde las aportaciones de Jan Assmann y José Faur. El punto de encuentro entre ambos es que la idea de que la Alianza, Pacto o *brit* entre el pueblo judío y Dios es lo que definiría al pueblo judío como tal. En mi opinión, no es posible entender los motivos que están detrás de la falta de historiografía judía durante tantos siglos sin entender que la noción de Pacto o Alianza es el punto de equilibrio entre la memoria y la identidad en el pensamiento tradicional judío.

Jan Assmann dice que, si bien el estado fue el gran logro alcanzado por la civilización egipcia, la religión fue la del pueblo de Israel<sup>412</sup>, a lo que Yerushalmi añade que, si Herodoto fue el padre de la historia, los judíos fueron los padres del significado en la historia<sup>413</sup>. Estas dos tesis, como veremos, están estrechamente relacionadas.

Según Assmann, la religión fue el «muro de hierro» que hizo a los judíos independientes del mundo que los rodeaba y les permitió sobrevivir a la asimilación, el cambio cultural y la subyugación<sup>414</sup>. Desde este punto de vista, la Torá, como decía Heinrich Heine, se convertirá en la patria móvil, transportable de los judíos. Según José Faur, el núcleo de esa religión es el Pacto<sup>415</sup> establecido en el Monte Sinaí<sup>416</sup>, el

---

esos rabinos encontramos los argumentos que irán ordenando nuestra vida y nos justificarán o censurarán decisiones. Esa tarea, el sentido de esta forma de organizar la vida es no olvidar el compromiso adquirido.

<sup>412</sup> Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Nueva York: Cambridge University Press, 2011), 175.

<sup>413</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 8.

<sup>414</sup> Ibid.

<sup>415</sup> La base de ese pacto es la creencia en un único Dios cuya revelación está registrada en la historia sagrada (recogida en la Torá e interpretada por los profetas) y el compromiso con ella exige el estudio, el cumplimiento de la ley oral y escrita y el establecimiento de una sociedad judía basada en la observancia de los preceptos. La perspectiva del judaísmo tradicional en relación con el futuro parte de la confianza en que el reino de Dios se establecerá en la tierra y para ello los judíos tienen un importante papel que jugar, siendo su tarea convertirse en un pueblo santo a través de la observancia de los preceptos (*mitsvo*) y el estudio.

<sup>416</sup> De aquella Alianza entre Israel y Dios dice la Torá que, por petición de Dios, Moisés le propone a Israel un pacto con Él, cuyos términos eran los siguientes: por parte de Israel, se observaría la Ley de Dios; Él, por su parte, aceptaría a Israel como «reino de sacerdotes y pueblo santo» (Ex 19,6 y Nm 16,3). Las dos veces que aparece esta idea citada en la Torá, lo hace, en primer lugar, como orden de Dios: «y seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19,6). Esto es, ser un reino de sacerdotes y un pueblo santo es el resultado que se derivaría del cumplimiento del Pacto. La segunda vez aparece en boca de algunos de los hijos de Israel que, durante el Éxodo por el desierto, se levantaron contra Moisés y Aarón por arrogarse el derecho de liderar al pueblo: «Toda la congregación es santa y el Eterno está en medio de ella» (Nm 16,3). Esta vez, la santidad del pueblo es ya tomada como un hecho, como una consecuencia de aquel Pacto. Dios castiga a los que se rebelaron contra Moisés y lo confirma como profeta.

Leemos en la Torá que el pueblo de Israel acepta el Pacto y Moisés así se lo transmite a Dios. Tres días después del acuerdo, Dios se revela ante Israel, les habla «cara a cara» y les revela los Diez Mandamientos. Después Moisés asciende de nuevo y recibe la Ley, consistente en mandamientos de orden religioso, moral y jurídico. Al descender, Moisés le transmite a Israel la Ley e Israel la acepta. Moisés escribe las palabras que ha recibido de Dios esa misma noche en el Libro del *Brit*. Al día siguiente Moisés ordena que se erijan doce pilares, representando a las doce tribus de Israel. Se hacen sacrificios y Moisés lee el Libro de la Alianza o *Brit*. A partir de ese momento, la Alianza, el Pacto, está creado entre Dios e Israel. Por primera vez en la historia, Dios establece un pacto con un pueblo entero y éste se convierte así en «el pueblo elegido», el pueblo de Dios. Las condiciones de ese pacto pasan por el cumplimiento de los mandamientos y preceptos,

acontecimiento histórico más importante de la fe judía, afirma Faur, «con independencia de la historicidad real que le conceda un judío moderno»<sup>417</sup>. La religión, con todos sus mandamientos, prescripciones y regulaciones sobre prácticamente todos los ámbitos y aspectos de la vida, constituyó, como dice Assmann, el «muro de hierro» que protegía aquel Pacto. En este sentido afirma Yerushalmi que la recitación y el ritual son los canales más efectivos de la memoria, del recuerdo de un pasado que es ahora convertido en escritura sagrada y en precepto religioso<sup>418</sup>.

El Pacto o Alianza entre Dios y su pueblo tiene lugar, para el pensamiento judío, dentro del tiempo histórico, no del tiempo mítico<sup>419</sup>, que habría acabado con la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén. Personajes bíblicos como Abraham, Isaac, Jacob o Moisés, por lo tanto, son entendidos como personajes absolutamente reales que forman parte de la historia, y que vivieron no en el marco de un tiempo mítico, sino histórico. La Biblia hebrea estaría contando, por tanto, la historia desde la creación del mundo hasta el siglo V a.C., con la conquista de Canaán. Esa historia, que incluye el Pacto entre Dios y su pueblo, como vengo diciendo, deberá ser recordada siempre. El valor, condiciones y compromisos de ese pacto a su vez deberán ser transmitidos de generación en generación, formando parte de la memoria cultural.

La observancia de los preceptos y el estudio forman parte de una relación que podríamos aquí categorizar como *relación productiva* con los textos de la tradición judía<sup>420</sup>.

---

el resto de los cuales Dios le irá revelando a Moisés durante los cuarenta años del Éxodo. La Ley, por tanto, es el núcleo de la identidad que le es conferida por parte de Dios al pueblo judío en tanto que pueblo elegido. La observancia de la Ley, el cumplimiento de los preceptos, es lo que convierte a Israel en «reino de sacerdotes y pueblo santo». Para un análisis detallado de esta cuestión, ver José Faur, «La espiritualidad judía» (Universidad Pontificia de Salamanca, 1960).

<sup>417</sup> José Faur, *The Horizontal Society. Understanding the Covenant and Alphabetic Judaism* (Boston: Academic Studies Press, 2008), 1. En la misma línea, Assmann aclara que lo que es relevante para entender este sistema de pensamiento no es la exactitud histórica sino la importancia de este hecho para la memoria de Israel como pueblo. Ver Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 180.

<sup>418</sup> Ver Yerushalmi, *Zakhor*, 15. Por otro lado, el imperativo de recordar y observar o guardar está también contenido en el poema litúrgico *Leja Dodi*, compuesto en el siglo XVI por el rabino y cabalista Shlomo Halevi Alkabetz y que se canta todos los viernes para recibir al *shabbat*. Leemos en este poema: *shamor vezajor bedibur ejad*, cuya traducción sería «observa y recuerda en una sola palabra». Dice la tradición que Dios ordenó «observar» y «recordar» el sábado en una sola palabra; en un solo golpe de voz dijo las dos palabras a la vez. Se dice que esto era imposible de transcribir, de tal forma que en Éxodo 20:8 encontramos «Recuerda el día de descanso para santificarlo», mientras que en Deuteronomio 5:12 leemos «Guardarás el día de descanso para santificarlo». Es decir, se escribió en la Torá de dos maneras en dos lugares distintos pero ese doble precepto se recibió como un solo.

<sup>419</sup> José Faur, *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany: State University of New York Press, 1992) 180-181; Yerushalmi, *Zakhor*, xvii.

<sup>420</sup> La relación entre la observancia *halájica* y la voluntad de comprender que se expresa en la actividad interpretativa la encontramos, por ejemplo, en la propia obra de Maimónides, quien, por un lado, escribió su *Mishne Tora*, una obra fundamentalmente *halájica*, en la que encontramos incluso la redacción de los Trece

Por un lado, los preceptos o *mitsvot* constituyen un límite y una guía para la acción. La *halajá* pretende dar solidez, sostenibilidad y dirección al camino o forma de vida que se construye desde el estudio, actividad en que la dimensión interpretativa alcanza su máxima expresión.

José Faur dice que la moralidad judía -en tanto que el conjunto de obligaciones a las que se está sujeto para actuar de manera correcta- está definida por la Ley de Sinaí-Moab<sup>421</sup>, cuya validez no es intrínseca, sino que se deriva de un acuerdo mutuo entre Dios e Israel<sup>422</sup>. En este sentido, la moralidad judía sería, indica Faur, nominativa, legalista, puesto que es la Ley la que define el bien y el mal, no una cualidad intrínseca de las acciones buenas y malas<sup>423</sup>.

Podríamos resumir el argumento que he desarrollado hasta ahora del siguiente modo: la idea de Alianza o Pacto sostiene, justifica y exige la idea de pueblo judío. Ese Pacto se hace efectivo a través de una forma de vida organizada en torno al cumplimiento de prescripciones que abarcan prácticamente todas las esferas y dimensiones de la vida (alimentación, sexualidad, relación con los otros, trabajo, familia, etc.). Esto constituye una forma de organización de la vida sumamente compleja, para la que es necesario un estudio y una práctica intensos y continuados<sup>424</sup>. Como señala Assmann, vivir de acuerdo a esas Leyes y prescripciones hizo imposible el olvido de quién era uno y adónde pertenecía. El riesgo de olvido estaba en las transformaciones de las condiciones sociales y vitales, de manera que eran necesarios recursos para combatir la tentación y la debilidad<sup>425</sup>. El seguimiento de esa forma de vida exigía un alto nivel de experticia en aquel complejo

---

Principios (o pilares) de la Fe judía redactados como si se tratase del resumen del mínimo fundamental e indispensable que cabe esperar de cualquier judío. Pero, por otro lado, escribe su *Guía para Perplejos*, en la que afirma que la filosofía como actividad está por encima de la teología, que debemos desconfiar de cualquier dogmatismo y debemos aspirar a un mundo en que la comprensión y no la obediencia sea la guía del estudio judío.

<sup>421</sup> El Pacto está dividido en dos momentos: el Pacto en Sinaí entre Dios y Moisés, donde se le hace entrega de los Diez Mandamientos, siete semanas después de la salida de Egipto, y el Pacto en Moab, entre Moisés e Israel, de dimensión sobre todo civil, que es establecido antes de entrar en la Tierra de Israel.

<sup>422</sup> José Faur, «Understanding the Covenant», *Tradition* 9, no. 4 (1968): 33-55.

<sup>423</sup> De ahí que un buen hombre sea un hombre justo, un *tsadik*, es decir, una persona que actúa de acuerdo con la Ley, y que una buena acción sea un *kiyumi mitsvah*, un cumplimiento de un precepto. El pueblo de Israel, así concebido, no sería ni superior ni inferior moralmente a otros pueblos, puesto que no sería una cualidad intrínseca a Israel lo que definiría su relación con Dios; es el Pacto lo que define y especifica esa relación y lo que distingue a Israel de los demás pueblos. Sólo a través del cumplimiento de esa Ley se establece la relación de Israel con Dios. Es esa Ley la que genera el vínculo con Dios y, por tanto, sólo Israel estaría sujeto a ese Pacto, por lo que su Ley no es vara de medir del comportamiento de otros pueblos que no participaron del Pacto. Para un mayor desarrollo de este argumento ver *Ibid.*

<sup>424</sup> Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 191-192.

<sup>425</sup> *Ibid.*, 222.

repertorio de tabúes y prescripciones sacerdotales. Aquel «muro» del que habla Assmann sólo podía ser traspasado a través de la conversión, no por inmigración ni por matrimonio<sup>426</sup>. Si lo que define al judío es la Ley que observa, alguien que quiera pasar a formar parte de ese pueblo tendrá que comprometerse con esa Ley que es la base de esa identidad. Esa conversión es, en realidad, la aceptación de la ley que define al pueblo de Israel y garantiza la continuidad de su forma de vida<sup>427</sup>.

Assmann dice que tras la experiencia de la revelación del Sinaí y el Éxodo es necesario que la revelación pase de la memoria comunicativa -aquella de los testigos directos- a la «memoria colectiva» -mantenida a través de instituciones- o «mnemotecnia» -prácticas a través de las que el recuerdo se pudiera mantener vivo en todas las generaciones que habrían de venir<sup>428</sup>. Assmann señala que en Deuteronomio encontramos ocho técnicas de memoria cultural u ocho formas de mnemotécnica cuyo fin era que los cuarenta años del Éxodo, con todos los acontecimientos cruciales que habían ocurrido, pudiesen ser preservados y transmitidos. Muchas de estas técnicas aparecen explícitamente mencionadas en el *Shema Israel*, oración fundamental en la que se condensan las principales vías de la memoria cultural<sup>429</sup>. Lo que quiero destacar aquí, porque será fundamental para los análisis, es que ese Pacto es la base de la pertenencia al pueblo judío y la memoria cultural ha cumplido la función de reforzar la **resistencia**, de dar las claves de esa resistencia ante la presión externa.

---

<sup>426</sup> Ibid., 184.

<sup>427</sup> Para que esa Ley mantenga su vigencia y siga siendo el elemento que define y especifica a Israel con respecto a los demás pueblos, será necesario no sólo recordar su origen y condiciones sino hacer que sea posible observar sus preceptos en un mundo cambiante que nada tiene que ver con la realidad del mundo en que ese Pacto se estableció.

<sup>428</sup> Ibid., 222.

<sup>429</sup> Como bien analiza Assmann las vías de la memoria cultural se fijan de acuerdo con la siguiente organización de estrategias mnemotécnicas:

- 1) la conciencia (Deuteronomio 6:6 «Y llevarás dentro de tu corazón estos mandatos que hoy te doy»),
- 2) la educación (Deuteronomio 6:7 «Los inculcarás a tus hijos y hablarás de ellos cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes y cuando te levantes»),
- 3) la visibilidad (Deuteronomio 6:8 sobre *tefilin*: «Y los tendrás atados como señal en tu mano y serán como frontales entre tus ojos»; Números 15:38 sobre los *tsitsit*: «Dile a los hijos de Israel que se hagan flecos en los bordes de sus mantos, por todas sus generaciones y que se pongan sobre los flecos del extremo un cordón celeste. Y los flecos os servirán para recordar, al verlos, todos los mandamientos del Eterno para cumplirlos y no desviaros de ellos [...]),
- 4) los símbolos del límite (Deuteronomio 6:9 sobre las *mezuzot*: «Los tendrás escritos en las jambas de las puertas de tu casa y en los portales»),
- 5) el almacenamiento y publicación (Deuteronomio 27:2-8 sobre la obligación de escribir la Torá en piedra justo antes de entrar en la Tierra Prometida),
- 6) las festividades de recuerdo colectivo (*Pesaj*, *Shavuot* y *Sukot*),
- 7) la tradición oral (poesía como forma de codificación de la memoria histórica) y
- 8) la canonización del texto de la Alianza (la Torá) como base de la observancia literal de las leyes, la cual no podrá ser alterada de ninguna manera (ver Deuteronomio 12:32).

Ver Ibid., 196-200.

La tensión, pues, está entre el recuerdo y la observancia, entre la memoria cultural y su actualización en vidas concretas en cada generación. Identidad y memoria, de este modo, se juntan en la mirada hacia el tiempo histórico. Así, la historia recogida en las Escrituras no es una crónica histórica, ni tampoco es Historia, sino, como dice José Faur, *historiosofía*, limitada en espacio, tiempo y acción, pero de significado universal y atemporal para un pueblo concreto<sup>430</sup>. El término *historiosofía*<sup>431</sup> se refiere al relato mismo y se distingue de la historiografía en que no es un método general de investigación e inscripción de los acontecimientos históricos, sino que se trata de la historia específica recogida en la Torá. El sufijo «-sofía» vendría aquí a señalar que ésta es una historia de la que se puede aprender algo que no viene dado a priori, sino que es consecuencia del relato que organizamos **desde nuestro punto de vista**. En este sentido forma parte de los recursos de la memoria cultural, la que vincula a todos los miembros de un grupo bajo una idea de historia «común». Es decir, porque se es lo que se es, se relata de esa manera; no sólo por lo que sucedió sino por su función futura, esto es, por aquello que se quiere que los descendientes aprendan<sup>432</sup>. Precisamente porque se pretende que las futuras generaciones aprendan una determinada lección, se cuenta la historia de un modo y no de otro. Es esa función didáctica, incluso propedéutica respecto a la vida, lo que justifica el uso del término *historiosofía* y no historiografía.

Podría pensarse que esta postura se puede encontrar también en las filosofías de la historia desarrolladas por autores como Hayden White en su *Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, R.G. Collingwood en su *La idea de la Historia*, P. Ricoeur en *Historia y Verdad* o A. Danto en *Historia y Narración*. Estos autores vendrían a decir que la historia puede producir relatos que son organizados, además, a través de recursos que se parecen a los de la ficción, siendo el fin de esos relatos la verosimilitud que permitiría sostener los proyectos identitarios de los pueblos. Sin embargo, la noción judía de verdad histórica que plantea Faur es ajena a estas filosofías de la historia para las cuales la verdad en sí misma es una idea funcional, por así decir, de un cierto proyecto político.

---

<sup>430</sup> Faur, *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 180-181.

<sup>431</sup> El desarrollo de toda esta idea acerca de la *historiografía* como alternativa a la Historia se lo debo íntegramente a un intercambio de correos electrónicos y largas conversaciones telefónicas con José Faur en enero de 2016.

<sup>432</sup> Se trata de la interpretación teológica del curso de la historia y sus acontecimientos. Esta historia, además, no puede ser interpelada ni revocada por ningún tipo de evidencia ni de perspectiva alternativa -puesto que está canonizada y su alteración prohibida-, de manera que, también en este sentido, hay un abismo respecto a la actitud historiográfica que entiende que los acontecimientos son constituidos por la mirada del historiador. Esta cuestión desborda los objetivos de esta tesis, pero recomiendo leer José Faur, «Dos estudios sobre vico y la tradición hebrea», *Cuadernos Sobre Vico* 7/8 (1997): 253-78.



La idea que está detrás del concepto de *historiosofía* a través del que Faur define las Escrituras y, con ellas, la idea de verdad histórica judía, es la afirmación de una verdad que no es única sino múltiple, de refracciones y rostros infinitos. Ahora bien, habría *verdad* en cada uno de esos rostros. El Pacto, desde este punto de vista, produce la historia judía en el sentido de que produce la perspectiva judía y el relato histórico que es consecuencia de esa perspectiva, es decir, la *historiosofía*. El Pacto, así concebido, crea y contiene las reglas de producción del relato histórico, de tal manera que produce una historia con una función concreta: el mantenimiento de ese Pacto. De ahí la función didáctica de la *historiosofía* y, de ahí también, el vínculo entre el recuerdo y la identidad, cuya base está en la observancia de la ley.

El judaísmo no se entiende a sí mismo como una religión en el sentido de una fe, sino como «pueblo de Israel» o «pueblo en el exilio»<sup>433</sup>, de manera que las Escrituras están ya hechas desde una determinada perspectiva, una experiencia (nacional) específica, no como un registro distal de los hechos, sino como expresión de esa experiencia nacional. Para la *historiosofía* de la que las Escrituras son ejemplo, según Faur, no es la mirada del historiador lo que queda expresado en la historia que se cuenta, sino la **experiencia de un pueblo**. En cualquier caso, la revocabilidad de los hechos del pasado es ajena a la lógica de las Escrituras, cuyo propósito es contar la historia de una sociedad embarcada en la tarea de mantener una forma de vida cuya validez se pretende universal<sup>434</sup>. Es una historia que se debe recordar y, al mismo tiempo, dejar que tenga un efecto sobre la vida de los judíos de forma radicalmente práctica. Este doble movimiento de recordar y dejar que la historia impacte o tenga efecto sobre la vida se expresa en la relación entre los preceptos de recordar (*lizkor*) y observar o guardar (*lishmor*).

Recordar y observar, o guardar, se podrían entender como dos direcciones del espíritu que se corresponden con dos formas de memorización y recuerdo de acontecimientos pasados<sup>435</sup>. Estas dos direcciones del espíritu en relación con el pasado son dos formas de memoria que representan una parte importante y prescriptiva de la política identitaria judía. Son dos preceptos a menudo mutuamente dependientes, que entran en interacción constante. A esto precisamente se refiere Assmann cuando habla de memoria cultural como condición de la pertenencia. En esta interacción entre el recuerdo y la

---

<sup>433</sup> José Faur, «Sephardim in the Nineteenth Century: New Directions and Old Values», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 44 (1977): 29-52.

<sup>434</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 181.

<sup>435</sup> *Ibid.*

observancia es donde se desplegaría la identidad específicamente judía, pues el recuerdo es, en este contexto, una obligación religiosa<sup>436</sup>. Recordar es, entonces, un *acto de identificación*.

Recordar (*lizkor*) es, en tanto prescripción, una disposición del espíritu, por así decir, que implica un movimiento hacia el pasado, de manera que éste es percibido desde la perspectiva del presente<sup>437</sup>. Esta sería una relación alegórica o instrumental con el pasado, en tanto que ese pasado no me está afectando ahora directamente, de manera que es una inspiración, un instrumento a través del cual puedo buscar criterios para vivir. El problema de vivir ahora, de ser judío hoy, es lo que invita a relacionarse con el pasado de tal manera que esa relación metafórica –en tanto que no es directa– proporcione criterios para vivir. El pasado nos inspira, como puede inspirar una metáfora o una fábula, para poder organizar esos criterios. La tensión metafórica tiene la vocación de generar la distancia necesaria para que sea posible conjurar la angustia de un contacto directo con el dolor, por ejemplo. Ese contacto con el dolor, la desesperanza, la duda, la tentación, o lo que fuere, se desplazaría en el tiempo, se colocaría en otro sitio, en el mundo general de los significados. El recuerdo, por tanto, no es un recuerdo en sentido literal sino metafórico. El recuerdo de la salida de Egipto, por ejemplo, no es un recuerdo episódico, protagonizado, fruto de la subjetividad individual, de la vida específica y concreta de alguien aquí y ahora. Ese recuerdo, decíamos, es más bien un *acto de identificación*.

Observar o guardar (*lishmor*), implica la puesta en práctica de las normas y preceptos; implica una acción, una forma específica de actuar de acuerdo con un criterio. A través de la observancia el recuerdo se hace efectivo; de ahí que guardar la fiesta y recordar el acontecimiento al que se refiere entren siempre en relación.

Los rituales básicos de memorización, cuyo origen es bíblico, fueron expandidos por la *halajá* rabínica<sup>438</sup>. Estos rituales facilitan una suerte de red compartida de prácticas que agrupan los recuerdos comunes, colectivos, grupales, del pueblo judío en su conjunto. Las festividades de *Pésaj*, *Shavuot* o *Sukkot*, así como *Purim*, *Jánuca* y los tres ayunos anuales vinculados a la destrucción de templo son ejemplo de este tipo de prácticas de conmemoración, si bien no agotan todo el repertorio mnemotécnico judío. Ahora bien, son algo más que prácticas de conmemoración: son **prácticas de recuerdo**, o al menos

---

<sup>436</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 9.

<sup>437</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 181.

<sup>438</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 18.

pretenden serlo. Yerushalmi dice que aquí opera una fusión entre el tiempo histórico y el tiempo litúrgico, una fusión entre la verticalidad y la circularidad (en tanto que se repite esa conmemoración que es recuerdo cada año). Es decir, según Yerushalmi, esos acontecimientos que señalan las festividades son, desde el punto de vista de la subjetividad, *experimentados* cíclica y repetitivamente y, en ese sentido al menos, atemporalmente<sup>439</sup>. Cuando se «recuerda» la salida de Egipto o la recepción de las tablas de ley, por ejemplo, ese recuerdo no tiene nada que ver con el conocimiento histórico, puesto que no es en ningún caso necesario para ese «recuerdo» saber en qué momento ocurrió, ni quiénes exactamente eran esos babilonios y romanos que destruyeron el primer y segundo templo respectivamente. La relación con esos acontecimientos históricos, con esas tragedias como la destrucción del primer y segundo templo, no se basa en la contemplación desde un presente lejano, sino, como bien dice Yerushalmi, en una serie de situaciones a las que de algún modo uno pudiera ser llevado, arrastrado, existencialmente<sup>440</sup>. Yerushalmi indica que no se trata tanto de un recuerdo como de una reactualización<sup>441</sup>, de ahí el imperativo talmúdico fundamental respecto a la *Hagadah*<sup>442</sup> de *Pesaj* que dice que en cada generación cada persona debe entenderse a sí misma y comportarse *como si* hubiese salido de Egipto. Esa reactualización a la que se refiere Yerushalmi en mi opinión es más bien una suerte de sustancialización. En la práctica judía hay una vocación de sustancialización de las operaciones de recuerdo, una vocación de que la operación de recuerdo sea también una operación de volver a vivir aquello, del compromiso de querer volver a vivirlo. Esta voluntad de hipostasiar o hacer valer el vínculo con ese pasado, de *sustancializar* ese pasado como forma de hacerlo mío, de **re-experimentarlo**, se muestra de forma particularmente clara en el *Seder* de *Pésaj*<sup>443</sup>. Se trata, pues, de repetir una experiencia, no

---

<sup>439</sup> Ibid., 42.

<sup>440</sup> Ibid., 44.

<sup>441</sup> Collingwood formuló algo semejante a través de su concepto de *re-enactment* aplicado a la tarea del historiador. Collingwood afirmaba que la comprensión en historia era del todo diferente a la explicación en las ciencias naturales porque los historiadores no formulan hipótesis empíricas, sino que piensan a través de las acciones de los agentes históricos para hacerlas comprensibles. Es decir, los historiadores tratan de tener el mismo pensamiento que tenían los agentes sociales que son s objeto de estudio. Se trata de un concepto que pone de manifiesto que es posible re-experimentar una experiencia, un punto de vista o un pensamiento sencillamente porque no se trata de estados o procesos psicológicos únicos de la persona, sino que se trata de contenidos proposicionales, compartidos con otros. Ver Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, trad. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos (México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2004).

<sup>442</sup> *Hagadah*: libro utilizado en la noche del *Seder* de *Pesaj*. En él se cuenta la historia del Éxodo de Egipto y sirve de guía a los presentes en el ritual del *Seder*.

<sup>443</sup> El primer mes que aparece mencionado en la Torá es el mes de Nisán, cuando los hebreos salen de su esclavitud en Egipto y comienza el recorrido de cuarenta años por el desierto antes de llegar a la Tierra Prometida. La salida de Egipto, el Éxodo, es recordada cada día, siendo este recuerdo una *mitsvah*. Sin embargo, la discusión y reflexión acerca del Éxodo, así como la prescripción de contar la historia de nuevo,

sólo de recordar la de otros o representarla simbólicamente. Esto es, como indicó Assmann, el paso a la memoria cultural: hacer propia una experiencia de la que no se ha sido testigo directo. La razón es que el Pacto es el mismo, pero las personas destinadas a cumplirlo no. Este es el objetivo, decíamos, de parte de las festividades judías que conforman el ciclo anual, el cual está en parte organizado como un ciclo de memoria histórica, con el orden de los acontecimientos que se debe recordar y el conocimiento que no se debe olvidar. De ahí la importancia del estudio como *mitsvah* o precepto, y del papel crucial de la relación discípulo-maestro en la historia judía.

Para recoger el argumento, y a riesgo de resultar redundante, podríamos decir que la relación entre pasado, presente y futuro en el pensamiento judío se articula a través del recuerdo y la observancia del Pacto. Así, el pasado es la historia sagrada, la historia que se cuenta en las Escrituras. A partir de la destrucción del Segundo Templo y la pérdida de la autonomía (esa «pérdida de mundo» a la que se refiere Arendt), lo que viene es un recrudescimiento de las prescripciones y el mantenimiento de la forma de vida que define al pueblo judío queda en manos de los rabinos, no de los historiadores<sup>44</sup>. El pasado es, pues, entendido como historia sagrada y el presente es organizado a través del recuerdo; el futuro

---

tienen lugar durante el *Seder* de *Pesaj*, que coincide con la primera noche de la semana de Pascua judía. Las *mitsvot* de la primera noche de *Pesaj* son: leer la *Hagadá*, comer *matza*, comer *maror*, incluir el *Halel* en el rezo y tomar cuatro copas de vino. Cada una de estas *mitsvot* tiene una relación metafórica con la historia de la salida de Egipto que se recuerda en la noche de *Pesaj*. La prescripción de leer la *Hagadá* implica la obligación de transmitir la historia a la generación siguiente. Hay, además, prácticas cuyo fin es generar anomalías respecto a lo que cabe esperar y que los niños empiecen a hacer preguntas acerca del significado de esa noche. Ejemplo de esto es la costumbre de esconder una mitad de *matza* (el *alíkomai*) y hacer que los niños de la familia lo tengan que buscar. Una práctica que expresa también el sentido propedéutico -de preparación- que tiene el *Seder* es la recitación del *Ejad, mi iodea?* («uno, ¿quién lo sabe?»). Se trata de una canción acumulativa en la que se enumeran trece elementos de la fe judía y enseñanzas que los niños deben aprender.

Los alimentos que forman parte del *Seder* no tienen una relación propiamente simbólica con los aspectos de la historia de la salida de Egipto que se pretende recordar. Más bien, el objetivo fundamental del *Seder* es re-vivir la salida de Egipto, repetir una experiencia. La voluntad de re-vivir la salida de Egipto se expresa, por ejemplo, en la práctica de *Pesaj* de comer sustancias que guardan cierta semejanza con aquello que representan para así tener experiencias semejantes, análogas incluso en sus cualidades fenoménicas. Por citar sólo tres ejemplos, comer *maror* o hierbas amargas, es una forma de re-experimentar, siquiera mínimamente, la amargura de la esclavitud de Egipto; beber cuatro copas de vino para re-experimentar la sensación de libertad; el agua con sal (*karpas*) en que sumergimos un trozo de patata u otro vegetal, para re-experimentar el sabor de las lágrimas derramadas durante la esclavitud. Esta es una relación que pudiera parecer simbólica, pero en realidad tienen la voluntad de sustancializar la relación con el pasado.

La voluntad de sustancialización no la encontramos sólo en relación con el pasado, sino en otras esferas de la observancia judía como en el uso de *tefilin*, a través de los que las palabras de Dios se ponen en contacto con la piel, como si esas palabras así pudiesen entrar dentro de uno osmóticamente, por contacto radicalmente físico. Otro ejemplo de sustancialización es la práctica de aspirar el olor de los *samim* en la ceremonia de la *havdalá*. Otra muestra de la voluntad de sustancializar la observancia, de convertirla en experiencia, son las propias prescripciones del *shabat*, en el cual no está permitido alterar el mundo, generar cambios en él. Esta sustancialización es el resultado de la unión indisoluble de *lishmor* y *lizkor*, de la observancia y el recuerdo, como base de la idea del Pacto.

<sup>44</sup> Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory.*, 5-26.

se entiende desde la esperanza mesiánica. El pasado, por tanto, es sagrado y el presente profano, fuera de esa historia sagrada; el futuro será redentor.<sup>445</sup> En términos de la relación con la tierra, el pasado es el de un pueblo y el presente es de la Diáspora; el futuro es de una nación<sup>446</sup>.

La relación con el pasado, decíamos, tiene dos direcciones: *lizkor*-recordar, que es una suerte de relación alegórica a través de la cual se hace una lectura de la historia de la que se recogen los motivos, las razones, se recuerdan los compromisos, etc.; *lishmor*-observar, por la cual el pasado impacta en el presente, en la persona específica en forma de prácticas a través de las que *sustancializar* esa relación con el pasado.

En mi opinión, *lishmor* y *lizkor*, el recuerdo y la observancia, son los dos extremos de un camino de ida y vuelta. Esos dos extremos estarían marcando dos formas de relacionarse con el pasado: usar el recuerdo y usar la memoria. El recuerdo es algo específico de cada persona, cambiante, basado en la interpretación. Al recordar la salida de Egipto, por ejemplo, o al recurrir a las Escrituras para repasar una determinada sección que hemos olvidado, lo que obtenemos de ahí es fruto de una actividad que es hermenéutica, que establece una relación de interpretación con el pasado. La esfera del recuerdo, de la *mitsvah* de *lizkor*, es la esfera en que se dan preguntas como «¿qué podemos aprender de esto?» El pasado que aparece en las Escrituras es tomado como una suerte de alegoría en la que inspirarse para, como decíamos al principio, obtener criterios para vivir. Esta es la dimensión del recuerdo, del imperativo de *zajor*. Es, en definitiva, la **esfera individual**, la esfera en que nadie es reemplazable.

El otro extremo de este camino de ida y vuelta es usar la memoria como institucionalización, una vía distinta a la del recuerdo, que es, por definición, individual, específico de una persona. Al igual que la esfera de actividades que permitía el imperativo de *zajor* tenían que ver con la interpretación, la esfera del imperativo de *shamor*-recordar es una esfera de actividades vinculadas con la recepción. Si recordar implicaba el ejercicio de la hermenéutica, observar o guardar implica una actitud arqueológica, centrada en la huella, en las huellas de la historia judía que han llegado «intactas»: las *mitsvot* que hay que observar, el Pacto que se debe guardar. El imperativo de observar o guardar tiene que ver

---

<sup>445</sup> Ibid., 24.

<sup>446</sup> Esta manera de ver las cosas fue reformulada por el Sionismo como organización de la voluntad política del pueblo judío, motivo por el que el establecimiento del Estado de Israel fue y es rechazado por ciertas corrientes ultra-ortodoxas, según las cuales el establecimiento de ese estado no puede depender de las personas, sino de la llegada de la era mesiánica.

con el uso de la memoria y no del recuerdo porque es un imperativo para el que la especificidad de cada uno desaparece. Es decir, la observancia debe ser idéntica en cada cual, generación tras generación las prácticas deben ser las mismas. *Shamor*-observar es la esfera de la observancia de los preceptos y de la vida *halájica* con todas sus regulaciones sobre casi todos los aspectos de la vida, con todas las prácticas perfectamente regladas. Se trata de una esfera en la que la especificidad desaparece y todos se hacen virtualmente **reemplazables**. Son reemplazables y necesarios a la vez, pues la tradición depende de ellos para mantenerse, pero el modo en que esa tradición se pone en pie y se saca adelante iguala a todos, los hace no sólo idénticos entre sí sino también idénticos a todos los que vinieron antes y a los que vendrán después. Es la esfera de actividad que garantiza la continuidad; es la esfera de la memoria cultural de la que habla Assmann.

José Faur dice que lo que pareciera ser específico de la tradición judía en relación con otros colectivos sometidos es que, «a diferencia de incontables víctimas que han permanecido sin voz, el pueblo judío ha expresado y transmitido su historia desde su propia perspectiva»<sup>447</sup>. Sin embargo, no hubo historia judía escrita hasta la publicación en 1554 del *Shebet Yehuda* de Salomón Ibn Verga en Adrianópolis, más de cuarenta años después de la muerte de su autor<sup>448</sup>. El mundo askenazí, por su lado, no empezó a escribir la historia judía, no hubo prácticamente registro alguno de acontecimientos hasta el siglo XIX<sup>449</sup>. En el próximo apartado me propongo entender qué factores incidieron en que estas dos grandes comunidades judías percibiesen que la historiografía era una tarea no sólo relevante sino necesaria. Dicho de otro modo, me propongo ver qué políticas de la identidad y de la memoria se pusieron en marcha en los mundos sefardí y askenazí para así entender la relación que se estableció con la sociedad que los rodeaba, cómo se interpretó su posición en ella y qué impacto tuvo esto sobre su concepción del tiempo.

---

<sup>447</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 192. [mi traducción]

<sup>448</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>449</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 86.

### 3. POLÍTICAS JUDÍAS DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD. EL CASO DE LOS SEFARDIM Y LOS ASHKENAZIM<sup>450</sup>

Las *políticas* de la identidad y de la memoria judía se despliegan en la tensión entre los imperativos de observar o guardar (*shamor*) y recordar (*zajor*), entre la esfera del recuerdo y la esfera de la observancia, entre la recepción y la interpretación. Las diferentes formas de entender la relación entre la observancia y el recuerdo, entre la recepción y la interpretación, entre la obediencia y la creación, etc., han surgido de las distintas condiciones socio-históricas en que han vivido los judíos. En otras palabras, las distintas formas de observancia, con sus igualmente distintos grados de rigidez, que habían de ser la vía para el mantenimiento de la identidad judía a través de los siglos de Diáspora, han dependido de las condiciones en que se han desarrollado las diversas comunidades judías. A su vez, estas condiciones y las *políticas identitarias* con las que se ha enfrentado, han ido dando lugar, también, a diferentes *políticas de la memoria*, a formas distintas de mirar al pasado y traerlo a presencia.

En este sentido, podemos anticipar el argumento que a continuación desarrollaremos del siguiente modo: el mundo judío askenazi<sup>451</sup> vivió en condiciones socio-políticas de aislamiento y persecución por parte de sus vecinos cristianos, atravesando penurias de todo tipo. En este contexto de presión externa se generaron, si se me permite la metáfora, dos grandes fuerzas:

1) una *fuerza centrípeta*, por la cual la presión externa habría hecho que los judíos se orientasen más aún hacia el centro de sus comunidades, reforzando así ese aislamiento, ya traducido en prácticas sumamente estrictas que organizaban un criterio de observancia más firme y rígido que lo exigido por la propia ley judía<sup>452</sup>. En ese contexto no surgió -no podía surgir- actitud historiográfica alguna, sino que el vehículo de la memoria, como decía Yerushalmi, seguía siendo la recitación y el ritual. No había nada que se saliera de lo esperable, ni historia que se pudiera contar de otro modo. Las

---

<sup>450</sup> No pretendo reducir la diversidad del mundo judío a estos dos grandes grupos puesto que no sólo sería impreciso sino que además sería rotundamente falso. Hay otros grupos judíos como los etíopes, los judíos de la India, judíos no-sefardíes de países musulmanes (más comúnmente conocidos como *mizrajim*), italianos no-sefardíes, por sólo nombrar algunos otros grandes grupos. He optado por la comparación entre *sefardim* y *ashkenazim* por ser de utilidad para los fines de este estudio, en tanto que constituyen las dos grandes fuerzas dentro del mundo judío religioso.

<sup>451</sup> «Ashkenaz» se refiere al área geográfica de Francia y Alemania hasta la Edad Media, si bien a partir del siglo XVI también designó a los judíos polacos. Ver Hirsch Jacob Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* (Londres: Oxford University Press, 1958), 2-7.

<sup>452</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 237-246.

persecuciones eran esperables, puesto que eran consecuencia de la *Galut*, de la situación de Diáspora. No había proyecto político alguno sino, en todo caso, una esperanza de futuro redentor. Todos los acontecimientos quedaban fagocitados por una lectura religiosa según la cual la vida era la vida en *Galut* y las desgracias eran retribución divina por los pecados y faltas cometidos por los judíos<sup>453</sup>.

2) una *fuerza centrífuga*, caracterizada por el deseo de emancipación, por la voluntad de salir de los guetos, de participar, de ser ciudadanos de pleno derecho. Esto empieza a tomar forma con la Ilustración en el siglo XVIII y se prolonga a lo largo del XIX y el XX. El proyecto de futuro o, dicho de otro modo, el proyecto político de esa *fuerza centrífuga* del mundo askenazí pasó por la emancipación, por la obtención de autonomía y libertad en los países en los que vivían. Ese horizonte de futuro al que se aspiraba se había interpretado en términos mesiánicos por los sectores más religiosos - más *centrípetos*-, es decir, en términos de redención final y vuelta a la Tierra Prometida como consecuencia de la llegada del Mesías. Sin embargo, cuando la emancipación política llegó y los judíos fueron autorizados a salir de los guetos y los *shtetels* se empezó a producir dentro de las comunidades un fenómeno de abandono del judaísmo y asimilación<sup>454</sup>, es decir, un proceso caracterizado por la voluntad de dejar atrás el aislamiento de la religión, el *shtetel* y el *yidish* para hablar alemán correctamente y distinguirse de aquellos judíos no-asimilados, aún *diaspóricos*, que se resistían a disolver la Diáspora, y que se habían convertido en «los otros de dentro» o «los otros de entre los nuestros», en contraposición a los «otros de fuera», que eran los no-judíos<sup>455</sup>. Esta *fuerza centrífuga* que impulsó el proyecto emancipador askenazí, en definitiva, ha sido entendida por algunos como una renuncia al proyecto ético-político del judaísmo, que pasa por la posibilidad de establecer una sociedad judía que pueda vivir en libertad religiosa y en convivencia con otros. En este contexto surgió el movimiento reformista, cuyo fin era actualizar la ley judía como manera de facilitar la

---

<sup>453</sup> Ibid.

<sup>454</sup> Estoy utilizando el término asimilación en la misma dirección en que lo utiliza la antropóloga e hispanista Christiane Stallaert: «la asimilación en sentido estricto implica que el miembro adoptivo haga suya la conciencia colectiva del nuevo grupo acomodando su identidad nuevamente adquirida al mito de común descendencia de éste, lo que exige no sólo la adopción de un nuevo nombre sino también la manipulación del propio linaje», ver Christiane Stallaert, «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad», en *El olivo y la espada. estudios sobre el antisemitismo en España (Siglos XVI-XX)*, ed. Pere Joan I Tous y Heike Nottebaum (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003), 5.

<sup>455</sup> Jonathan Boyarin, «The Other Within and the Other Without», en *The Other in Jewish Thought and History* (Nueva York y Londres: New York University Press, 1994), 424-52.



entrada e integración de los judíos en la sociedad. En concreto, el movimiento reformista trató de eliminar aquellas restricciones religiosas que habían formado parte del «muro de hierro» de la religión y que habían separado tan eficazmente a los judíos de los no-judíos. Las iniciativas reformistas fueron parte de una política de la identidad según la cual el judío debía transformarse para poder pertenecer a la sociedad y cambiar lo que hasta entonces había sido intocable: la ley, el conjunto de normas que los definía. Así fueron surgiendo la neo-ortodoxia y la ultra-ortodoxia, por ejemplo, como posicionamientos identitarios en relación con esos cambios en la Ley. Es también en este contexto que surge la historiografía askenazí, ya totalmente al margen del judaísmo y de hecho como consecuencia de ese proceso emancipador que tan conflictivo fue para las comunidades askenazíes. Por último, el sionismo sería igualmente parte de esta fuerza centrífuga que partió de las comunidades y cuyo sentido era la culminación de la emancipación con la creación de un estado.

Por su lado, podríamos entender la relación del mundo sefardí con las condiciones histórico-sociales en las que se desarrolló como un proceso de *sínergia* -a excepción del oscuro y trágico periodo que llevó hasta la Expulsión-, por continuar con la metáfora fisicalista. El mundo sefardí<sup>456</sup> vivió en condiciones de coexistencia hasta finales del siglo XIV y, después de la Expulsión, logró asentarse en algunos lugares, principalmente Turquía y otras regiones del Imperio Otomano y el norte de África, donde también encontraron condiciones de vida que les permitieron participar en la sociedad no-judía, con más o menos conflictos, sujetos a mayor o menor número de medidas discriminatorias, pero sin que fuese necesario renunciar a su forma de vida. El horizonte de futuro que se gestó permitía que la perspectiva específicamente judía se pudiese seguir afirmando, esto es, permitía plantear un proyecto que garantizase la autonomía política judía. De ahí, el rechazo por parte del mundo sefardí a la Ilustración y su postura anti-religiosa, que exigía una lealtad total y absoluta al Estado, dejando la religión, en el mejor de los casos, en el ámbito privado y cancelando así el proyecto ético-político del judaísmo<sup>457</sup>.

---

<sup>456</sup> La categoría «sefardí» a los judíos de la Península Ibérica antes de la expulsión que se produjo entre 1492 y 1498 y a sus descendientes.

<sup>457</sup> A este respecto, ver José Faur, «El pensamiento sefardí frente a la ilustración europea», en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, ed. Judit Targarona Borrás, Ángel Sáenz-Badillos, y Ricardo Izquierdo Benito (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2001), 323-37.

Las diferencias entre el mundo sefardí y el askenazí fueron, ante todo, ideológicas, aunque se establecieron también geográficamente (España/Franco-Alemania *vs.* Imperio Otomano/Europa Occidental). Como consecuencia de las circunstancias a que estuvieron sujetas estas comunidades surgieron políticas y retóricas de la memoria que llevaban incorporados, como hemos señalado, unos proyectos de futuro u horizontes ético-políticos concretos. En el siglo XVI el mundo askenazí y el sefardí vieron cómo esa separación ideológica se expresaba ya en una separación legal, como consecuencia de la publicación del *Shuljan Aruj* de Joseph Caro y de las *Glosas* de Isserles, obras a través de las que se había pretendido lograr una codificación legal para todos los judíos, pero cuyo efecto terminó siendo el contrario<sup>458</sup>. Ambas escuelas, por lo tanto, dieron lugar a instituciones distintas y a formas de posicionarse frente a las cuestiones fundamentales igualmente diferentes.

Juda Ha-Levi (1075 - 1141) solía decir que «Israel es a la humanidad lo que el corazón al cuerpo humano; igual que el corazón es más sensible al dolor que cualquier otro órgano del cuerpo, también es Israel más rápidamente afectada por cualquier calamidad que ocurra en la humanidad, más que ninguna otra nación»<sup>459</sup>. Esto expresa la todavía común idea de que hay algo constitutivo del judaísmo, que lo convierte en el receptáculo de las más terribles desgracias. Después de las brutales persecuciones de 1391 en España, los judíos empezaron a pensar que eran los pecados de su generación los responsables de lo que les estaba sucediendo. Se entendían aquellas desgracias como castigo por los pecados, las malas acciones concretas y reconocibles de esa generación<sup>460</sup>. Sin embargo, la explicación que los askenazíes dieron a las persecuciones que los martirizaron durante tanto tiempo, era de una naturaleza distinta. La expresión *ba-avonotenu ha-rabbim*, «por nuestros muchos pecados», es común en la literatura judía<sup>461</sup>. El rabino e historiador Hirsch Jakob Zimmels llama la atención sobre el hecho de que aquellos pecados «nuestros» no son, en el mundo askenazí, los de esa generación concreta que está sufriendo todas aquellas calamidades, sino que son «nuestros» en un sentido general, es decir, son los pecados del pueblo judío como la adoración del Becerro de Oro o el pecado de algunos antepasados alemanes de no retornar a Palestina por su buena posición en Alemania. Las sociedades askenazíes eran piadosas, humildes y obedientes en

---

<sup>458</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 39-58.

<sup>459</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>460</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>461</sup> *Ibid.*

extremo<sup>462</sup>, pero cada generación entendía que todas aquellas desgracias recaían sobre ella porque poseía la fortaleza suficiente como para resistir y santificar el nombre de Dios<sup>463</sup>. Estas dos formas de entender la persecución como castigo deben ser vistas a la luz de las condiciones sociopolíticas en las que vivieron estos dos grupos y deben además ser puestas en relación con la evolución religiosa y cultural de cada comunidad hasta la llegada de la modernidad y las posibilidades de emancipación.

El aislamiento y las persecuciones fueron las condiciones en que surgieron *políticas identitarias* basadas en la religión como «muro de hierro», como decía Assmann. Por este motivo encontramos en el mundo askenazí prácticas de un ascetismo radical, de una observancia profundamente estricta, según la cual incluso la mortificación del cuerpo estaba admitida y en cuyo alrededor se desarrolló una vida devota en extremo, en la que la religiosidad pasaba por esa meticulosidad sacrificada que, en cierto modo, establecía una relación mimética con la discriminación de que estaban siendo víctimas. Encontramos, por ejemplo, una tendencia de ciertos rabinos askenazíes a poner junto a su firma fórmulas que mostrasen su insignificancia, su falta de valor: «el joven y despreciable», «el idiota», «el esclavo despreciable», «el pobre», «el inferior», «el inexperto», «el que nada sabe» y otras fórmulas similares. Zimmels entiende esto como una especie de reacción mimética según la cual incorporaban la descalificación a la que eran sujetos por la población de los países en que vivían<sup>464</sup>. Por su lado, José Faur denomina este tipo de fenómenos «colaboración mimética» del oprimido, por la cual la víctima acepta la perspectiva y valores del opresor<sup>465</sup>.

Las comunidades judías askenazíes establecieron políticas de la identidad que sostuvieran la relación entre recordar (*lizkor*) y observar (*shamor*), que sostuvieran, en definitiva, el Pacto, basadas en el aislamiento y la persecución a que eran sometidos. Estas políticas de la identidad pasaron por la protección tras ese «muro de hierro» de la religión. De tal manera que su forma de definirse, de colocarse frente al mundo para interpretarlo pasaba por la más estricta religiosidad. Si el aislamiento en que vivieron antes de la emancipación los obligó a no participar de la sociedad no-judía en que vivían, sus obligaciones religiosas, tal como eran sacadas adelante, exigían el mismo aislamiento. Tales políticas de la identidad fueron acompañadas de políticas de la memoria que mantenían la idea de que el pueblo judío era un pueblo **fuera de la historia**, cuya historia nacional era la

---

<sup>462</sup> Ibid., 188-89.

<sup>463</sup> Ibid., 234.

<sup>464</sup> Ibid., 236.

<sup>465</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 194.

historia sagrada y que en ella estaba ya prefigurado todo lo que vendría después. La razón última que se da a los acontecimientos es que son voluntad de Dios, que las catástrofes que les sobrevienen son un castigo de Dios. Lo que es necesario recordar son los acontecimientos que definen la historia de Israel y esos están ya recogidos en la tradición. Por lo tanto, no es la historia el vehículo del recuerdo, sino, como dice Yerushalmi, el ritual y la recitación. Pero hay algo más que esto: para que la realidad se preste a ser representada a través de un relato histórico, para que la tarea de historiar sea posible, debe existir la conciencia de que las cosas podrían haber sido de otro modo. Hyden White desarrolla esta idea del siguiente modo:

[...] para que su presentación [de los acontecimientos] se considere relato histórico no basta con que se registren en el orden en que ocurrieron realmente. Es el hecho de que pueden registrarse de otro modo, en un orden de narrativa, lo que les [sic] hace, al mismo tiempo, cuestionables en cuanto su autenticidad y susceptibles de ser considerados claves de la realidad. Para poder ser considerado histórico, un hecho debe ser susceptible de, al menos dos narraciones que registren su existencia. Si no pueden imaginarse al menos dos versiones del mismo grupo de hechos, no hay razón para que el historiador reclame para sí la autoridad de ofrecer el verdadero relato de lo que sucedió<sup>466</sup>.

Estamos pues ante dos ideas complementarias: 1) la conciencia de que las cosas podrían haber sido de otro modo, que es en definitiva la conciencia de que el curso de los acontecimientos no es necesario, que no está sujeto a una voluntad superior y fuera de nuestro alcance; 2) hay diferentes formas de interpretar los acontecimientos del pasado, y cada interpretación está sujeta al punto de vista -por tanto, a los valores e intereses- que representa el historiador. Para escribir historia es, pues, necesario, por un lado, saber que los acontecimientos podrían haberse dado de otra manera y ser consciente del impacto de nuestra perspectiva a la hora de constituir una «verdad» histórica. La voz del que escribe historia, por tanto, tiene que tener una cierta autoridad o al menos debe poder ser escuchada. Me parece que el hecho de que surgiesen historiadores en el mundo sefardí en el siglo XVI y en el mundo askenazí esto no ocurriese hasta principios del siglo XIX es una cuestión que debe ser abordada teniendo en cuenta, como hemos propuesto aquí, la posición de los judíos de ambas comunidades frente a estas dos ideas que harían necesaria la escritura de la historia.

---

<sup>466</sup> White, *El contenido de la forma*, 34.

Como dije más arriba, era característico de las comunidades askenazíes entender que las desgracias que les habían acaecido durante siglos eran un castigo divino, una suerte de retribución no ya por sus pecados sino por los de generaciones anteriores<sup>467</sup>. La desgracia, la persecución, formaba parte de la historia que era previsible que ocurriese. La política de la memoria que es coherente con esta perspectiva es el despliegue de ayunos que recuerden esas desgracias y la incorporación a la liturgia de fórmulas de recuerdo de esos acontecimientos. De ahí que se incorporase el recuerdo de acontecimientos trágicos a través de oraciones penitenciales (*shijot*), libros conmemorativos en los que se inscribían los nombres de rabinos y líderes comunitarios, así como las persecuciones y los nombres de mártires para ser leídos en voz alta en los servicios de conmemoración de los muertos o, también, con la celebración de Segundos Purim, para señalar el milagro de haberse salvado de alguna desgracia<sup>468</sup>. Es, pues, un tiempo moral, no lineal<sup>469</sup>, lo que se deriva de tal concepción de las causas de los acontecimientos. Cuando se concede la emancipación a los judíos, empiezan a revisar la historia desde el lugar que se les ha concedido, desde el abandono de la idea del judaísmo como nacionalidad, para incorporarse a las sociedades europeas<sup>470</sup>. El precio de la emancipación fue el proyecto ético-político del judaísmo, en tanto que, para ser ciudadano, había que cambiar el judaísmo o eliminarlo. En ese contexto, decíamos, surge la Reforma en el judaísmo, como forma de entrar en la Modernidad. Es decir, el judaísmo se transforma para estar en condiciones de formar parte de la sociedad que lo rodea y que, finalmente, le concede la emancipación, si bien al precio de renunciar a la idea de nación judía. En definitiva, hubo que asimilar el sistema de categorías y valores de las sociedades europeas para poder entrar en ellas. Es también en este contexto donde surge la historiografía judía moderna.

De este modo, la historiografía judía moderna, según Yerushalmi, habría sido consecuencia de la asimilación, de la salida de los judíos del gueto, surgiendo más bien como ideología, es decir, como consecuencia de la emancipación judía y de la lucha por la misma<sup>471</sup>. Los judíos empiezan a escribir historia, por tanto, cuando ceden a la exigencia de Europa de renunciar a entenderse a sí mismos como una nación para entender el judaísmo

---

<sup>467</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 234.

<sup>468</sup> Yerushalmi, *Zakhor*, 45-51.

<sup>469</sup> Le debo la idea del tiempo moral en contraposición al tiempo lineal a una larga conversación con el escritor y poeta Mois Benarroch a finales de 2015.

<sup>470</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>471</sup> *Ibid.*, 85.

en términos estrictamente religiosos<sup>472</sup> y, por tanto, algo que se debía dejar atrás por su naturaleza primitiva, por fuera de la lógica científico-racional. La historiografía judía entra en conflicto con la memoria judía en la misma medida y por las mismas razones por las que la *asimilación* entraba en conflicto con el proyecto ético-político del judaísmo. La entrada en la modernidad implicó el despliegue de políticas identitarias opuestas a las que habían sostenido a las comunidades judías askenazíes hasta mediados del siglo XVIII. Estas nuevas políticas identitarias pasaban por el abandono de su idioma, de las costumbres que los separaban del mundo no-judío, la adopción de una nueva manera de vestir, de comer y de vivir. Implicaban políticas identitarias cuyo fin era el olvido de sí de una sociedad que hasta entonces había cultivado una memoria ancestral. Estas políticas de la identidad trajeron consigo una política de la memoria que pasó de organizarse en torno a la recitación y el ritual y la idea de Providencia como la causa de los acontecimientos a reorganizarse a partir de la actividad historiográfica. La historiografía como nueva política de la memoria hablaba ya el idioma alemán (*Wissenschaft des Judentums*) y miraba a la historia desde una perspectiva alejada de la perspectiva judía, una perspectiva ya europeizada. Sin embargo, también en estas condiciones de protagonización de la historia surge el sionismo como afirmación de la voluntad política de los judíos.

La renuncia a la forma de vida específicamente judía teóricamente debía permitir la participación de los judíos en las sociedades europeas en igualdad de condiciones. El trágico final de ese recorrido es conocido por todos, por lo que no insistiré en él, pero sí cabe señalar que no es casual que el Sionismo askenazí surgiese como movimiento de liberación nacional y cobrase fuerza en las esferas más laicas, que más claramente habían podido experimentar el fracaso del proyecto asimilador<sup>473</sup>.

Sin embargo, el proceso que llevó a la escritura de la historia en el mundo sefardí fue muy diferente, motivo por el que me parece que el análisis de Yerushalmi es acertado para el mundo askenazí, pero debería ser matizado en el caso del mundo sefardí y su relación

---

<sup>472</sup> Ibid., 88.

<sup>473</sup> Gershom Scholem cuenta cómo, en el momento de aparición del sionismo, las comunidades judías de la Diáspora eran instituciones en las cuales el judaísmo –en el que la lucha por la emancipación había dejado huella– se definía a sí mismo en categorías puramente religiosas. Estas categorías venían de formas de pensamiento religiosamente ortodoxas, aunque también hubieran podido ser interpretadas de manera más flexible, dando una versión del judaísmo rebajada y moderada. Según Scholem, el sionismo triunfa por tres razones: era un movimiento de los jóvenes, con elementos fuertemente románticos; era un movimiento de protesta social, inspirada tanto en los profetas de Israel como en los eslóganes del socialismo europeo; estaba preparado para identificarse con el destino de los judíos en todos sus aspectos, religiosos y absolutamente terrenales y mundanos. Ver Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (Nueva York: Schocken Books, 1976), 244-260.

con la historia. Los judíos sólo empiezan a escribir historia cuando las razones que pudieran explicar su posición en la sociedad y los acontecimientos importantes que les sucedieron dejan de ser entendidas como consecuencias de fuerzas sobrenaturales, por voluntad divina, para ser tomadas como provocadas por «causas naturales», como decía Ibn Verga, esto es, causas políticas<sup>474</sup>. En el mundo askenazí, como señala Yerushalmi, esto coincide con la emancipación judía a mediados del siglo XIX. En el mundo sefardí el comienzo de la escritura histórica se debió a un cambio de perspectiva en relación con las causas de la Expulsión de la península Ibérica. Esa perspectiva se desarrolló en el seno de comunidades que no estaban aisladas del mundo, sino que, como he desarrollado más arriba, participaban en el mundo no-judío. Lo que caracterizó a esa perspectiva fue la idea de que las causas de la Expulsión habían sido causas políticas (las *causas* naturales de las que hablaba Ibn Verga, en oposición a las causas sobrenaturales) y no un castigo divino. Esas causas políticas tienen que ver con la posición de «otro» y, en concreto, del «otro» judío, en las sociedades cristianas.

La Expulsión de España, y todo el escabroso proceso que llevó hasta ella, supuso un punto de inflexión profundamente traumático para los sefardíes. Ibn Verga fue el primer historiador en buscar la causa del sufrimiento judío en causas naturales y no en términos teológicos como hicieron otros pensadores antes y después<sup>475</sup>. Ibn Verga escribe *Shebet Yehuda* precisamente desde el rechazo a la noción de que las desgracias de los judíos se deben a la retribución divina<sup>476</sup>, y afirma que la causa de las persecuciones es una «causa natural» (*sibah tibat*), es decir, una causa política. De ahí que su análisis trate sobre la posición de los judíos en el mundo cristiano. Dice Ibn Verga que los judíos no pecan más que los demás pueblos, ni hay entre los judíos más gente malvada que entre los demás pueblos<sup>477</sup>. Hay, por tanto, una conciencia de que las cosas podrían haber ocurrido de diferente forma y, no sólo eso, sino que hay voluntad de contar la historia desde una perspectiva judía. Es ahí, por tanto, donde encontramos historiografía al servicio de un proyecto más ambicioso: la reinterpretación de la historia judía desde la perspectiva del perseguido que se entiende a sí mismo como tal<sup>478</sup>. Todo esto ocurre en el contexto de la Diáspora sefardí, una vez la Expulsión había ocurrido. *Shebet Yehuda* fue un proyecto historiográfico cuyo sentido era desarrollar una perspectiva sobre la posición del judío en la

---

<sup>474</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 205-206.

<sup>475</sup> Ibid.

<sup>476</sup> Ibid.

<sup>477</sup> Ibid.

<sup>478</sup> Ibid., 189.

sociedad occidental<sup>479</sup> a partir del relato de las persecuciones a que habían sido sometidos los judíos históricamente. Tras la publicación de esta obra de Ibn Verga empiezan a proliferar las obras historiográficas durante los siglos XVI y XVII<sup>480</sup>. Para que una obra como *Shebet Yehuda* pueda surgir es necesario que la memoria judía sea una memoria autorizada<sup>481</sup>, cuya autoridad esté validada, tenga legitimidad; cuya voz, en definitiva, pueda ser recibida. Esta validación de la memoria judía se produce como una suerte de acto político, de confrontación de la desinformación y la campaña de desacreditación a que habían sido sometidos los judíos en el periodo de conversiones forzadas y persecuciones que culminó con la Expulsión de España en 1492. La escritura de *Shebet Yehuda* fue consecuencia de una reorientación política según la cual los judíos debían recuperar la perspectiva del perseguido, la conciencia de haber sido perseguidos no por un castigo divino que así lo establecía ni por la naturaleza perversa de los otros pueblos, sino por causas políticas, que tenían que ver con su posición, en tanto que nación distinta, dentro del mundo cristiano occidental. Esto implicó una reformulación del concepto mismo de Providencia<sup>482</sup> que fue a su vez entendida por Ibn Verga dentro de un marco de causalidad, de tal manera que la Providencia operaría de acuerdo con las decisiones de los hombres, decisiones que transformaban las condiciones históricas y el devenir. La Providencia, en definitiva, estaba en manos de los hombres<sup>483</sup>. Esto llevó a una perspectiva histórica concreta: la racionalidad histórica, en oposición a las interpretaciones escolásticas (providencialistas) de la historia<sup>484</sup>. Esta nueva mirada sobre la historia entendía que el sistema de interpretación que utilizamos para comprender la historia y el relato que organizamos en consecuencia constituyen una perspectiva específica sobre el mundo y sobre el pasado. La racionalidad histórica tiene en su base, en tanto estrategia historiográfica general, una apuesta por el pluralismo cultural y religioso<sup>485</sup>. Este tipo de mirada historiográfica habría de mantener una perspectiva que se entendería a sí misma como específicamente judía, de tal manera que no acabase siendo eliminada y, por tanto, reprimida igual que habían sido reprimidas las comunidades sefardíes bajo el régimen inquisitorial. Si no se permite a un grupo contar su historia, si se desafía la posibilidad de que sean protagonistas de la escritura de su historia colectiva, se le está negando también su

---

<sup>479</sup> Ibid., 180.

<sup>480</sup> Ibid., 207.

<sup>481</sup> Ibid.

<sup>482</sup> Ibid., 177.

<sup>483</sup> A este respecto, es valiosa la lectura de Faur, «Dos estudios sobre vico y la tradición hebrea».

<sup>484</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 177.

<sup>485</sup> Ibid., 215.



autonomía espiritual y cultural<sup>486</sup>. La escritura de la historia constituye, en el mundo sefardí que representan personajes como Ibn Verga o Usque, entre otros, un acto de rebelión y de dignificación, la afirmación de la autonomía política que habían perseguido y que seguirían persiguiendo los judíos tras la Expulsión.

Ahora me gustaría dar un paso más en mi argumento, en la dirección de aclarar algunas de las profundas diferencias que caracterizaron las condiciones de vida de los sefardíes y askenazíes<sup>487</sup> hasta la emancipación y la llegada de la modernidad en un sentido amplio. Son de especial relevancia para esta tesis los siguientes factores: la experiencia y concepto de *Galut* o Diáspora; su posición en la sociedad no-judía; la relación que establecen con la idea de territorio nacional; su concepto de *brit* o Pacto; su respuesta ante la llegada de la Modernidad y su actitud frente al conocimiento laico. No me voy a limitar a señalar estos factores, sino que me voy a detener en cada uno de ellos haciendo énfasis en la perspectiva sefardí y, en concreto, en el caso marroquí. La idea será entender estos factores como políticas de la identidad que surgieron desde las propias comunidades sefardíes, en negociación con su entorno. Voy a aprovechar este espacio para ir poniendo las bases de lo que será el próximo capítulo. Estas bases pretenden explicar en qué condiciones vivieron los judíos en Marruecos y, más en concreto, los sefardíes del norte de Marruecos.

### 3.1. Experiencia de *Galut* o Diáspora

La *Galut* o Exilio en el pensamiento sefardí es un concepto eminentemente político<sup>488</sup>. Es decir, la pérdida de la Tierra de Israel no habría implicado la descomposición de la nación hebrea, sino que el pueblo de Israel habría seguido siendo una entidad política, por más que estuviese dispersado, fuera de su tierra nacional<sup>489</sup>. De ahí se deriva el hecho de que la autonomía política judía residiese más en su capacidad para autogobernarse de acuerdo con sus leyes e instituciones jurídicas que en tener control sobre un área geográfica<sup>490</sup>. La *halajá*, por tanto, expresa y al tiempo exige la autonomía política judía. Esta autonomía, reflejada en el carácter vinculante y regulador de la *halajá*, les fue garantizada a los judíos en la España previa a

---

<sup>486</sup> Ibid., 214.

<sup>487</sup> Para un estudio riguroso de estas diferencias, en todos sus niveles de determinación, ver la obra de Zimmels *Ashkenazim and Sephardim*.

<sup>488</sup> José Faur, «Lezioni per il nostro tempo dalle fonti halachiche sefardite», *La Rassegna Mensile di Israel* 49, no. 5/8 (1983): 583.

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> José Faur, «Early Zionist Ideals Among Sephardim in the Nineteenth Century», *Judaism* 25 (1976): 54-64.

la Expulsión (1492) y después en las tierras musulmanas a las que se dirigieron y donde se asentaron (Norte de África e Imperio Otomano, principalmente).

Ahora bien, a pesar de la autonomía que tuvieron los sefardíes, los judíos en las tierras del islam tenían estatus de *dhimmi*, literalmente «protegidos», por lo que eran tolerados y no se les exigía que se convirtieran al islam. El estatus de *dhimmi*, como explicaré un poco más adelante, implicaba ciertas restricciones y la subordinación de los no-musulmanes. En el caso marroquí, ese estatus constituyó el marco de relación legal entre los judíos y el estado musulmán marroquí. La *dhimma* adoptó la forma tanto de protección de las comunidades por parte de un individuo musulmán, como la forma de relación patrón-cliente. Bajo esta forma de gobierno los judíos eran tratados como sujetos diferenciados de la administración musulmana, tanto por la imposición de restricciones (residenciales, de vestimenta, legales) como por la dotación de ciertos derechos (jurisprudenciales, confesionales, económicos). El estatus *dhimmi* desapareció con el proceso colonial, el cual legitimó modelos europeos de gobierno en el periodo postcolonial<sup>491</sup>.

Sin embargo, lo que aquí quiero destacar es la cuestión de la autonomía judía en relación con la experiencia de exilio o *Galut*<sup>492</sup>. En la mayor parte de Oriente Medio y el norte de África la modernidad, a partir del siglo XIX, produjo una evolución dialéctica en términos de la autonomía político-legal de los judíos: las reformas legales estatales transfirieron los casos civiles de los tribunales religiosos a los tribunales estatales pero, aun así, por primera vez, las autoridades estatales dieron poder a los tribunales rabínicos, así como a los de otras religiones, en cuestiones relacionadas con el matrimonio, el divorcio y las leyes relacionadas con la vida familiar. Así, los rabinos mayores<sup>493</sup> de las principales ciudades fueron reconocidos como funcionarios del estado. De este modo, mientras el ámbito de actuación legal que los estados cedieron a los rabinos se redujo, el estatus político y legal de los rabinos locales y de los tribunales rabínicos mejoró<sup>494</sup>. En el caso marroquí y, más en concreto, del Protectorado español en Marruecos, la población judía siguió sujeta a la justicia rabínica, igual que en el

---

<sup>491</sup> Oren Kosansky y Aomar Boum, «The 'Jewish Question' in Postcolonial Moroccan Cinema», *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 421-42.

<sup>492</sup> Para profundizar en esta importante cuestión, ver Zvi Zohar, «Sephardic Halakhic Tradition on Galut and Political Zionism», en *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, ed. Yedida K. Stillman (Leiden: Brill, 1998), 223-34.

<sup>493</sup> Rabino mayor o rabino jefe es el estatus del rabino de mayor jerarquía en una ciudad o en un país.

<sup>494</sup> Zvi Zohar, «Religion: Rabbinic Tradition and the Response to Modernity», en *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times* (Nueva York: Columbia University Press, 2003), 72.

periodo pre-colonial. En 1924 se creó en la zona española el Alto Tribunal Rabínico, presidido por el Gran Rabino de Tetuán<sup>495</sup>.

En pleno periodo colonial, en 1945, se constituye en Marruecos el Consejo de Comunidades Judías a nivel nacional y en 1947 el Consejo de Rabinos de Marruecos, una suerte de Rabinato nacional. De este modo en los años cuarenta toma forma la idea de un colectivo judío a escala nacional, organizado administrativamente como una comunidad nacional<sup>496</sup>.

La situación en el Marruecos pre-colonial era tal que las comunidades judías a menudo tenían que recurrir a la intervención de las autoridades no-judías en casos de litigio contra otros judíos que tenían posiciones de privilegio. Además, puesto que las autoridades judías no tenían poder ejecutivo -no tenían un sistema penal-, la ayuda no-judía siempre era requerida para ejecutar la ley tal como se había aplicado en los tribunales judíos. La asimetría estribaba en el hecho de que las autoridades judías prohibían a los individuos que involucrasen a las autoridades gentiles en asuntos internos judíos, pero asumían para sí mismas, como entes corporativos, la prerrogativa de obtener la asistencia de los potentados gentiles y sus cortes de justicia. Éste era uno de los problemas fundamentales de la autonomía judía: la asimetría nunca era consistente y la autonomía comunitaria judía no era, por lo tanto, impermeable a la injerencia tanto exterior, por parte de gentiles, como interior, por parte de miembros de la comunidad<sup>497</sup>. La desigualdad estructural en que se encontraban los judíos se ve reflejada de este modo tanto en el sistema no formal de protecciones por parte de potentados musulmanes que intervenían en favor de algunos judíos bajo su protección, como, después, en el sistema de protecciones consulares<sup>498</sup>. En el caso español, este

---

<sup>495</sup> Josep Lluís Mateo Dieste, «El interventor y el caíd. La política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado de Marruecos», *Hispania* 67, no. 226 (2007): 646.

<sup>496</sup> Daniel J. Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», *Jewish Social Studies, New Series* 15, no. 1 (2008): 158.

<sup>497</sup> Shlomo Doshen, *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 27.

<sup>498</sup> Para un estudio del impacto de la política de protecciones consulares en la posición de los judíos en el Protectorado español en Marruecos ver Maite Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial», en *Los judíos en Ceuta, el norte de África y el estrecho de Gibraltar* (Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2014), 277-99; Maite Ojeda Mata, «¿Intermediarios 'Naturales'? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el mediterráneo musulmán. El caso de Marruecos», en *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, ed. Mónica Martínez Mauri y Eugenia Rodríguez, 2008, 187-206.

sistema se inició en 1767, se consolidó durante el siglo XX y se reguló en 1880 en la conferencia de Madrid<sup>499</sup>.

Otro aspecto del ejercicio de la autonomía judía en países musulmanes lo encontramos en las actividades sionistas. Hacia el siglo XIX algunos líderes de las comunidades judías empezaron a pensar que la nación judía en algún momento entregaría su autonomía y se desintegraría bajo las presiones del laicismo racionalista y la emancipación política que estaba llegando por la influencia europea. Es entonces cuando diferentes rabinos sefardíes como el marroquí Yehuda Bibas (1780-1852), o el precursor del sionismo moderno Yehuda Alcalai (1798-1879), Natán Amram (1805-1870) o Baruch Mitrani (1847-1919), entre otros, empezaron a pensar que la única manera de mantener la autonomía judía era estableciendo un hogar nacional judío en Tierra Santa<sup>500</sup>.

Por su parte, el pensamiento europeo askenazí dio lugar a un concepto de *Galut* fundamentalmente religioso, como el castigo del Exilio que había recaído sobre los judíos tras la destrucción del Templo y parte de esa *Galut* eran las persecuciones a las que eran sometidos<sup>501</sup>. Esto los obligaba a instalarse en un estado de arrepentimiento perpetuo que pudiera compensar y hacer desaparecer aquellos pecados que eran causa de su sufrimiento<sup>502</sup>. De este modo, la vida judía representaba la *Galut* y debía por tanto representar también el luto por la pérdida de la antigua gloria<sup>503</sup>. La compra de casas y terrenos era considerada por muchos como una renuncia a la esperanza de redención y regreso a la Tierra de Israel<sup>504</sup>, es decir, era considerada como una salida del estado de *Galut*, de Exilio, algo que, según esta manera de ver las cosas, de ninguna manera se podía decidir unilateralmente. Seguramente no sea necesario aclarar que esta es la razón por la que el Sionismo<sup>505</sup>, en el mundo askenazí, se encontró con actitudes de rechazo y disensión, en particular dentro de los sectores más

---

<sup>499</sup> Ibid.

<sup>500</sup> Faur, «Early Zionist Ideals Among Sephardim in the Nineteenth Century», 56.

<sup>501</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 237.

<sup>502</sup> Ibid.

<sup>503</sup> Ibid.

<sup>504</sup> Ibid., 238.

<sup>505</sup> Sionismo: movimiento que comienza en el siglo XIX y que saca adelante el proyecto de afirmación política del pueblo judío. En sentido estricto, se trata de un movimiento de liberación nacional cuyo fin fue el establecimiento de un Estado judío que diese protección, defensa y legitimidad a los judíos al concederles un país que los liberase de su estado de paria o extranjero.

religiosos, oposición que no existió en el mundo sefardí, en el cual el Sionismo había surgido justamente dentro de los sectores religiosos<sup>506</sup>.

### 3.2. Posición en la sociedad no-judía

La posición en la sociedad no-judía de los sefardíes antes de la Expulsión - durante el dominio musulmán- y después de ésta -con la emigración a las tierras musulmanas del Imperio Otomano, fundamentalmente, y al norte de África- fue caracterizada, decíamos, por la relativa autonomía legal y la participación en la sociedad.

A este respecto, y pensando específicamente en Marruecos, no ha habido un único modelo de relaciones judeo-musulmanas<sup>507</sup>, sino que éstas variaron tanto a lo largo de la historia como dependiendo de las diferentes zonas del país. La esencia de estas relaciones ha sido la variabilidad y la ambivalencia, expresadas en diferentes tipos de comportamiento en distintas circunstancias. Pese a todo, a lo largo de buena parte de la historia de Marruecos los judíos han estado a cargo del comercio internacional, especialmente con Inglaterra, Países Bajos y Francia<sup>508</sup>. Los encargados de este tipo de transacciones fueron los descendientes de los expulsados de España (*megorashin*) que estuvieron más en contacto con la Corte marroquí y se constituyeron como una especie de burguesía con conocimiento de la mentalidad europea que de tanta utilidad fue para los sultanes marroquíes<sup>509</sup>. Además, sirvieron al gobierno como agentes de aduana, traductores y cónsules europeos en las cortes de los sultanes. En las ciudades, sus trabajos eran el comercio, incluyendo el ambulante, el cambio y préstamo de dinero, trabajos no cualificados, carnicería, mantenimiento de baños públicos, así como el trabajo comunitario en el caso de rabinos, profesores y escribas. A lo largo y ancho de Marruecos había judíos de los más diversos oficios: artesanos, vendedores de metales preciosos, hojalateros, bordadores, zapateros e, incluso, en algunas zonas del desierto, armeros, fabricando armas para los soldados imperiales y las tribus

---

<sup>506</sup> Ver, a este respecto, Norman A. Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity* (Luxembourg: Harwood Academic Publishers GmbH, 1995), 49-64.

<sup>507</sup> Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», 85.

<sup>508</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>509</sup> Jacobo Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes* (Madrid: Hebraica Ediciones, 2008), 77.

disidentes<sup>510</sup>. También en zonas rurales había pastores y granjeros. Existía también una minoría de gran fortuna que se dedicaba al comercio internacional<sup>511</sup>.

La posición del judío en la sociedad musulmana precolonial estaba regulada, como ya he dicho, por la *dhimma*, que convertía al no musulmán en «protegido», haciéndolo dependiente de tal protección. La *dhimma* comprendía doce reglas, las primeras seis de las cuales eran prohibiciones cuya infracción se castigaba con la muerte y la confiscación de bienes: burlarse del Corán o falsificarlo, hablar con desprecio o insultar a Mahoma o al islam, tener relaciones sexuales con una musulmana, intentar desviar a un musulmán de su fe, ayudar a los infieles en guerra contra los musulmanes y llevar armas. Las otras seis eran tres obligaciones y tres prohibiciones cuya infracción traía consigo diferentes castigos físicos y multas: pagar el impuesto de sumisión, llevar una vestimenta distintiva, construir lugares de culto o vivienda de altura inferior a las de los musulmanes, no practicar sus ritos ni consumir alcohol en público, no enterrar a los muertos con lamentos u oraciones en voz alta y no poseer ni montar animales nobles como el caballo<sup>512</sup>. La aplicación de estas normas varió ostensiblemente a lo largo del tiempo (con su disolución definitiva en el periodo colonial) y se dio de manera muy diferente en distintos lugares. La otra cara de este sistema es que su cumplimiento permitía la autonomía comunitaria, religiosa y judicial (siempre que el pleito fuese entre judíos): recogida de sus propios impuestos para los gastos comunitarios, tener guardias y alguaciles, autonomía política para asuntos relacionados con la educación, el matrimonio el divorcio y la herencia. El sistema les garantizaba además la seguridad física y fiscal<sup>513</sup>.

En cualquier caso, la actividad económica de los judíos era dependiente de la protección del sultán, en el caso de los judíos urbanos, y de la protección tribal, en el caso de los que vivían en otras áreas. Así, otra manera de ver la cuestión de las relaciones diádicas entre judíos y sus «protectores» o patronos, a quienes pagaban por su protección, es entender que esas relaciones tenían el objetivo de impedir el

---

<sup>510</sup> Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», 86.

<sup>511</sup> Ibid.

<sup>512</sup> Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 86-87.

<sup>513</sup> Ibid.; Allan R. Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», en *Jews among Muslims. Communities in Precolonial Muddle East*, ed. Shlomo Deshen y Walter P. Zenner (Nueva York: New York University Press, 1996), 87-88.

desarrollo comunitario y la autonomía judía. Eso se ve reflejado en el hecho de que los representantes de las comunidades fuesen a menudo elegidos por las autoridades<sup>514</sup>.

El estatus de súbdito «protegido» se expresaba de diferentes formas dependiendo de quién fuese la autoridad soberana, de la ocupación de musulmanes y judíos y de la naturaleza de la vida comunitaria<sup>515</sup>. La política tradicional marroquí se movía entre dos formas de organización: el *majzan* o gobierno central, cuya autoridad era el sultán, y el *siba*, en buena parte dominio del sultán, pero donde había mucho cambio político y otras autoridades como dinastías locales y consejos tribales, con sus líderes y personajes carismáticos<sup>516</sup>. En cualquier caso, el *siba* no cuestionaba la legitimidad del sultán, sino que funcionaba como una forma sustraerse a la autoridad del *majzan*, del gobierno central. El *siba* intentaba, además, mantener las instituciones tradicionales, ante la debilidad del *majzan*, sobre todo a partir de la llegada del colonialismo. Los principales barrios judíos o *mellahs* del Marruecos jerifiano<sup>517</sup>, precolonial, estaban en el *blad majzan*. El *blad majzan* responde a una organización de tipo estatal, con estructuras vinculadas con el sultanato (llamado jalifato en la zona española)<sup>518</sup>.

En cualquier caso, la situación de los judíos era muy diferente en función de que viviesen en ciudades bajo la protección del sultán o que viviesen en áreas rurales bajo la autoridad del *siba*. La razón es que los judíos eran los protegidos del sultán en las ciudades y, de hecho, dada la carencia de un ejército real, más allá de su guardia personal, la manera de mostrar autoridad y poder era el mantenimiento de la seguridad de los judíos urbanos<sup>519</sup>. Así es como los judíos se convirtieron en el blanco natural de los insurgentes contra el sultán<sup>520</sup>; un ataque a los judíos era equivalente a un

---

<sup>514</sup> Shlomo Deshen, «Community Life in Nineteenth-Century Moroccan Jewry», en *Jews among Muslims. Communities in Precolonial Muddle East*, ed. Shlomo Deshen y Walter P. Zenner (Nueva York: New York University Press, 1996), 101.

<sup>515</sup> Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», 86.

<sup>516</sup> Es una cuestión discutida por los historiadores la supuesta división de Marruecos entre dos pueblos o, incluso, dos organizaciones estatales (árabes y bereberes) históricamente enfrentados. Esto tiene que ver con la proyección de nociones de estado y fronteras válidas para «occidente» pero difícilmente aplicables al Marruecos pre-colonial. También tiene que ver con concepciones coloniales para las que les era muy útil hacer una lectura de la realidad socio-política de Marruecos en términos que dividiesen a la población. Para un estudio de las relaciones el *majzan* y el *siba*, ver Antoni Segura i Mas, *El Magreb: del colonialismo al islamismo* (Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1994), 81-91.

<sup>517</sup> La actual dinastía marroquí, los alauitas, son jerifes, palabra que implica nobleza y descendencia del profeta Mahoma.

<sup>518</sup> Mateo Dieste, «El interventor y el caíd», 646.

<sup>519</sup> Deshen, «Community Life in Nineteenth-Century Moroccan Jewry», 98-99.

<sup>520</sup> *Ibid.*, 100.

ataque contra el sultán, de manera que los sultanes eran muy sensibles a este tipo de altercados y ataques, pues sabían que eran una manera de menoscabar su autoridad. En relación con la posición de los judíos, pues, la relación entre los sultanes y los judíos en el Marruecos jerifiano ha sido, en términos generales, muy positiva.

En los territorios que estaban más allá del control de los sultanes los judíos necesitaban una protección diferente a la que necesitaban en las ciudades. De hecho, hay numerosas cartas de los rabinos en que encontramos testimonio del modo en que vendedores y artesanos judíos habían sido asesinados mientras viajaban<sup>521</sup>. Esto hacía que tuvieran que pagar un tributo a los líderes locales, a menudo más que a uno, en función de las zonas por las que tuvieran que pasar, muchas de las que estaban bajo control de diferentes líderes. Estos tributos les garantizaban seguridad personal y una cierta autonomía política, funcionando como una especie de microcosmos de *dhimma*<sup>522</sup>. En otros casos, se establecían relaciones diádicas patrón-cliente en las que el patrón garantizaba la seguridad de su protegido. Estas protecciones no eran necesarias en tiempos de calma, pero en momentos más convulsos se hacían imprescindibles<sup>523</sup>. El incumplimiento del pacto establecido por el tributo conllevaba sanciones frágiles e inconsistentes, sobre todo de tipo moral y social, por la vergüenza que conlleva el incumplimiento de una promesa, pero también existía el temor a un castigo sobrenatural<sup>524</sup>. En cualquier caso, los judíos no tenían capacidad para exigir un sistema de sanciones menos arbitrario. La política de protecciones consulares que llegaría con la presencia europea fue, en realidad, una extensión del sistema no formal de protecciones que estoy comentando<sup>525</sup>. Los judíos, pues, pasaron del estatus *dhimmi* a una compleja posición dentro del sistema de clasificaciones étnico-religiosas que trajo el colonialismo y al que me referiré en el próximo capítulo.

Sin embargo, sabemos que las relaciones patrón-cliente variaban mucho entre individuos, incluyendo desde relaciones basadas en el ejercicio del autoritarismo, hasta

---

<sup>521</sup> Ibid.

<sup>522</sup> Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», 89.

<sup>523</sup> Ibid.

<sup>524</sup> Ibid., 92.

<sup>525</sup> Para un estudio en profundidad de la sociedad judía del Marruecos precolonial (siglos XVIII y XIX), ver Deshen, *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. En concreto, en el capítulo 2 de ese libro se puede encontrar una detallada y lúcida explicación de las dinámicas de poder e influencia de las que participaban los judíos y sus potentados musulmanes y el impacto que estas relaciones tenían sobre la autonomía jurídica y legal de los judíos. Como ejemplo de un estudio de caso que ilustra esta compleja dinámica de relaciones de poder e influencia interétnicas, merece la pena ver: Josep Lluís Mateo Dieste, «Paradojas de la pertenencia comunitaria: el litigio entre un judío y un musulmán en el Tetuán colonial», *QUADERNS-E* 20, no. 2 (2015): 106-25.



relaciones de amistad y afecto. Estas últimas muestran otro aspecto de la posición de los judíos en la sociedad no judía: la mutua participación. Esta participación la encontramos en ritos y celebraciones, como la visita a las tumbas de hombres justos, buenos y respetados por sus acciones correctas (*tsadikim*)<sup>526</sup>, el rezo conjunto en tiempos de sequía o la Mimuna. Esta fiesta judeo-marroquí se celebraba al final de *Pesaj*, cuando las normas de alimentación eran restauradas y los alimentos leudados<sup>527</sup>, incluyendo el pan y la bollería, se volvían a traer a la casa. Era tradicional invitar a los vecinos musulmanes a la casa en esta fiesta, muchos de los cuales eran quienes traían los alimentos que los judíos no habían podido comer en la semana de *Pesaj*<sup>528</sup>.

En cuanto a las restricciones respecto a la zona en que podían vivir los judíos, el primer barrio judío o *mellah* lo crearon los marinitas en 1438 en Fez. El segundo *mellah* fue el de Marrakech, creado durante la dinastía saadí, en algún momento entre 1553 y 1573<sup>529</sup>. Fue en el siglo XIX cuando se construye la mayor parte de los *mellahs* (Tetuán, Rabat, Marrakech, Salé, Demnate) y su función era tan ambigua como las relaciones judeo-musulmanas: por un lado, el confinamiento en *mellah* pretendía limitar la exposición de los judíos y darles, así, protección física. Parcialmente, puede que hubiese una cierta voluntad de aislamiento, de la que también participaban las propias comunidades judías<sup>530</sup>. Pese a todo, el *mellah* no responde a los motivos discriminatorios, de tipo social y religioso, que hubo en la Europa cristiana. De hecho, en los siglos XVII y XVIII, cuando el poder del sultán estuvo en su cúspide, los judíos no vivían en el *mellah*<sup>531</sup>. En el Marruecos precolonial, el *mellah* era un «espacio judío», pero no se puede decir, en sentido estricto, que fuesen espacios aislados: las fronteras eran muy porosas, existiendo un flujo de gente y bienes y una influencia de fuera que entraba en las comunidades judías. Había lugares en Marruecos, como Tánger, en los que no hubo *mellah*. Además, aun donde había *mellah* los judíos podían vivir fuera de él y podían también mudarse a otros pueblos sin autorización<sup>532</sup>. El *mellah* fue la seña de distinción de la particularidad judeo-marroquí respecto a las

---

<sup>526</sup> A este respecto, recomiendo la lectura de Issachar Ben-Ami, *Saint Veneration among the Jews in Morocco* (Detroit: Wayne State University Press, 1998).

<sup>527</sup> Alimentos fermentados con levadura.

<sup>528</sup> Para un estudio antropológico, desde una perspectiva estructuralista, ver Harvey E. Goldberg, «The Mimuna and Minority Status of Moroccan Jews», *Ethnology* 17 (1978): 75-87.

<sup>529</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 154-155.

<sup>530</sup> Deshen, «Community Life in Nineteenth-Century Moroccan Jewry», 99-100.

<sup>531</sup> *Ibid.*

<sup>532</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 155. Respecto a la porosidad de las fronteras del *mellah*, ver también Deshen, *The Mellah Society*, 27-29.

fronteras entre judíos y musulmanes, entre los propios judíos marroquíes (los que vivían en el *mellah* y los que no; en qué ciudad vivían), y entre los judíos marroquíes y el resto de comunidades judías<sup>533</sup>. El proceso de *mellahización*, en términos de Emily Gottreich, se produjo entre el siglo XIV y el XIX. Este proceso simboliza una nueva síntesis entre los judíos y la cultura local de los diferentes sitios donde estaban. Una excepción son algunos lugares del norte de Marruecos, de donde vienen mis entrevistados, zona en que se mantuvo una política identitaria entre los judíos por la que se distinguían de aquellos que hablaban árabe y se mantenían ligados a la memoria de *Sefarad*, ejerciendo una peculiar identidad hispánica.

Había otro modo en que la influencia musulmana entraba en las comunidades judías: la conversión. Los judíos que no tenían protectores y se veían asediados por deudas e impuestos que no podían pagar, utilizaban el recurso de la amenaza de convertirse al islam para que las comunidades no los atosigasen con los impuestos o, sencillamente, para deshacerse del estatus de *dhimmi* y no estar sujetos a todos esos impuestos y restricciones. Estas conversiones a menudo no se mantenían y seguían practicando el judaísmo de manera oculta<sup>534</sup>. Es decir, eran razones materiales las que los impulsaban a abandonar la comunidad judía. Aunque, naturalmente, esto también es ilustrativo de las relaciones religiosas entre musulmanes y judíos. En concreto, el islam no tiene la obsesión con los judíos que encontramos en la literatura europea medieval. Tiene estereotipos negativos respecto a los judíos, pero son también periféricos, no articulan un principio de la religión como tal, como pudiera ocurrir en el cristianismo, para quien los judíos implican un desafío al principio mismo de su religión. Por lo demás, esos prejuicios del islam respecto a los judíos son parecidos a los que tiene respecto a otras religiones. Frente a la obsesión teológica del cristianismo con los judíos, al islam le preocupa afirmar su estatus superior respecto a todas las religiones. De ahí que, mientras los judíos se mantuviesen en los límites que establecía la *dhimma*, despertaban poco interés<sup>535</sup>. Algo parecido puede decirse respecto a los judíos en el Marruecos jerifiano: el islam no es concebido como un rival, ni es representado como impuro o demoníaco; sencillamente no despierta interés, es visto con un cierto desdén, como una religión que carece de originalidad y que los elementos que pudiera merecer cierta consideración, son tomados del judaísmo. Por

---

<sup>533</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 156.

<sup>534</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>535</sup> Deshen, «Community Life in Nineteenth-Century Moroccan Jewry», 105.

lo tanto, hay una actitud de menosprecio, de falta de interés por la cual ni siquiera es discutido. Por esta razón, en momentos de presión económica y material, la conversión al islam por motivos materiales no era considerado como una apostasía ni una adhesión a una religión idólatra. Este hecho es un reflejo sociológico de la porosidad entre el *mellah* y la sociedad musulmana<sup>536</sup>.

Por su lado, los judíos askenazíes vivieron tras los muros de los guetos a los que habían sido llevados por las sociedades cristianas, dentro de las que, por lo general, no tenían participación alguna, o muy limitada, en las sociedades europeas. De hecho, la llegada de la modernidad tuvo un enorme impacto en las comunidades askenazíes precisamente porque significó la salida de los guetos.

### 3.3. Relación con la idea de territorio nacional

Los sefardíes han tenido una fuerte vinculación con un territorio nacional, *Sefarad*, en el que además habían vivido una época que en muchos casos se recordó como «dorada» hasta pocas generaciones antes de la Expulsión. Después también habían establecido un vínculo con los distintos lugares a los que llegaron tras la Expulsión que se había caracterizado por su participación en la esfera intelectual, social, profesional e incluso política (como emisarios diplomáticos, por ejemplo)<sup>537</sup>. Esa vinculación con un territorio nacional se expresa en el hecho de que cultivasen el idioma judeo-español a la par que manejaban los idiomas locales. Un claro ejemplo de ese vínculo es que cuando a partir de 1492 los sefardíes empezaron a llegar a las distintas ciudades otomanas, establecieron congregaciones según su lugar de origen, de tal forma que había diez congregaciones sefardíes en Constantinopla (Aragón, Castilla, Córdoba, Granada, Sicilia, etc.), siete en Salónica, siete en Adrianópolis, a las que aún había que sumar las portuguesas<sup>538</sup>.

En el caso de los judíos de Marruecos, la relación con el territorio tiene unas particularidades que merece la pena destacar por su importancia para la comprensión de algunos significados que circulan entre las personas a las que he entrevistado. Haim Zafrani afirma que los judíos fueron el primer pueblo no bereber que llegó al Magreb

---

<sup>536</sup> Ibid., 104-105.

<sup>537</sup> Ver Zvi Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East* (Londres/Nueva York: Bloomsbury, 2013), 535-368.

<sup>538</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 44.

y que ha seguido viviendo en la región hasta la actualidad<sup>539</sup>. De hecho, en el discurso nacional marroquí tras la independencia, los judíos son un elemento integral y fundamental de la nación marroquí<sup>540</sup>. Al ser el único grupo no-musulmán, los judíos constituían entonces y ahora una figura esencial para imaginar una sociedad civil más abierta y progresista. Es decir, el judío no es tomado como un extranjero, sino como autóctono, nativo del lugar para el que sigue habiendo un espacio. Para Zafrani y los intelectuales marroquíes que siguen su estela, habría habido un pasado armonioso de relaciones simbióticas entre marroquíes musulmanes y judíos<sup>541</sup>. La Edad de Oro española habría sido transferida a Marruecos, seguramente el único lugar en que judíos y musulmanes podían dar continuidad a la hermandad andalusí<sup>542</sup>. Es llamativo el hecho mismo de que distintos historiadores discutan sobre la veracidad de las buenas relaciones judeo-musulmanas en Marruecos y que, de hecho, este sea un tema al que recurrentemente se vuelve a la hora de responder a preguntas como por qué se fueron los judíos de Marruecos<sup>543</sup>. Es decir, no es objeto de discusión historiográfica la persecución y discriminación sistemática que sufrieron generaciones de judíos en la Europa cristiana y, sin embargo, sí es objeto de discusión la naturaleza de las relaciones judeo-musulmanas, especialmente en Marruecos. El hecho de que no deje de ser discutible y discutido da cuenta de una situación muy ambivalente que se puede interpretar de las más diversas formas y que ha dado lugar a alianzas entre la historiografía y la política que siguen siendo efectivas hoy en día.

---

<sup>539</sup> Daniel J. Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», *Jewish Social Studies, New Series* 15, no. 1 (2008): 145.

<sup>540</sup> Para un interesante análisis de la posición del judío en el discurso nacional marroquí actual, ver Kosansky y Boum, «The 'Jewish Question' in Postcolonial Moroccan Cinema».

<sup>541</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 147.

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> Uno de los mejores estudios acerca de los problemas historiográficos de esta complejísima cuestión se puede encontrar en Yigal Bin-Nun, «The Reasons for the Departure of the Jews from Morocco 1956-1957: The Historiographical Problems», en *Postwar Jewish Displacement and Rebirth 1945-1967*, ed. Françoise S. Ouzan y Manfred Gerstenfeld (Leiden: Brill, 2014), 196-211. Entre las polémicas más conocidas acerca de la supuesta idealización de las relaciones judeo-musulmanas en Marruecos cabe recordar la que ha tenido lugar entre el antropólogo Lawrence Rosen y el historiador Norman Stillman. La posición que se adopte respecto a la relación entre judíos y musulmanes a lo largo de la historia de Marruecos y, muy especialmente, en el periodo entre finales del siglo XIX hasta la independencia del país (1956), va a estar relacionada con la respuesta y estimación que se haga acerca de las razones por las que los judíos se fueron de Marruecos, incluyendo el papel que jugaron las instituciones sionistas. De esto me ocuparé más adelante, si bien para ver un resumen de la polémica entre Rosen y Stillman, ver Allan R. Meyers, «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco», en *Jews among Muslims. Communities in Precolonial Middle East*, ed. Shlomo Deshen y Walter P. Zenner (Nueva York: New York University Press, 1996), 83-97.

Un elemento llamativo de la atribución de una identidad nacional marroquí sin reservas a los judíos es la idea de los judíos-bereberes<sup>544</sup>, que serían más «indígenas» que los musulmanes árabes. Sea cual sea la veracidad de esa historia, el hecho es que, pese a lo que afirmaba la literatura colonial francesa, los judíos que vivían entre bereberes no asumían tal identidad. Hablaban bereber, pero en la casa hablaban árabe<sup>545</sup>. Esto era una forma de distinguirse de la población *amazig*-musulmana, que era percibida por los judíos como inferior a los árabes-andalusíes<sup>546</sup>.

Antes del periodo colonial no había una única filiación sefardí en Marruecos, sino varias (portuguesa, castellana, o de lugares de origen específicos). Fue durante el periodo colonial y posteriormente cuando se empezó a extender la equivalencia entre sefardí y marroquí para referirse a los judíos<sup>547</sup>. Zafrani afirmaba que los rabinos del Magreb eran los maestros de los judíos españoles. Desde este punto de vista, Marruecos era el centro de la cultura sefardí, su verdadero heredero, especialmente del mundo andalusí<sup>548</sup>. En realidad, lo que hace que Zafrani vea el vínculo con España en Marruecos es la tradición árabe-andalusí y no la hispánica. Es esa tradición de la poesía oral y escrita, la música andalusí que unía entre sí a los judíos del norte de África, específicamente sefardí y que los unían también con la población musulmana de origen andalusí. De esta forma la herencia sefardí y la andalusí se convierten en parte del mismo patrimonio cultural que se expresa en Marruecos después de la expulsión<sup>549</sup>.

Pero hay algo más: la propia población judía de Marruecos estuvo dividida desde la llegada de los judíos de España hasta el mismo siglo XX. Muchos judíos del norte de Marruecos hablaban una forma de judeoespañol, la *jaquetía*, y llamaban «forasteros» a los judíos del interior del país que hablaban árabe. Los judíos que habían llegado de España fueron llamados *megorashim*, un término en hebreo que significa «expulsados»<sup>550</sup>. Los judíos autóctonos de Marruecos recibieron el nombre de

---

<sup>544</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 147-48.

<sup>545</sup> Ibid., 149.

<sup>546</sup> Ibid.

<sup>547</sup> Ibid.

<sup>548</sup> Ibid.

<sup>549</sup> Ibid., 150.

<sup>550</sup> Hubo varias oleadas de inmigración de judíos procedentes de los restos de Al Ándalus hacia la cordillera del Rif y las ciudades de la costa: llegados en 1479, con el establecimiento de la Inquisición en Sevilla, en 1487, con la pérdida de Málaga, y en 1490, con la capitulación de Almería y 1492, tras la pérdida de Granada. Se estima que a partir de 1490 sólo llegaron a Tetuán, que había sido refundada por el granadino Al Mandari.

*toshavim*, que en hebreo significa «residente». La *jaquetía* fue hispanizada ya en el siglo XIX y los judíos del norte de Marruecos estuvieron muy influidos por el contacto con los españoles. El recuerdo de la España previa a la Expulsión la convierte en *Sefarad*, un territorio a medio camino entre lo mítico y lo histórico: en memoria cultural. Se mantuvo el idioma, la música, la poesía, incluyendo la poesía en hebreo (*piyutin*). La idea de una identidad sefardí se reforzó mucho después de la Expulsión, en el momento en que esa identidad común se vio amenazada por el paso del tiempo y la mezcla de las costumbres. La población judía del norte de Marruecos llegó a ser fundamentalmente hispano-judía, sobre todo en Tetuán. A principios del siglo XVII hubo una salida masiva de los judíos sefardíes, hispanos, que residían en la zona de Fez, hacia el norte, debilitándose así la cultura hispana de Fez y reforzándose, definitivamente, en el norte<sup>551</sup>.

Se mantuvo la costumbre de trazar genealogías hasta llegar a España, también por parte de los musulmanes<sup>552</sup>. La distinción entre *toshavim* y *megorashim* está incluso en el discurso rabínico, y las *ketubot* o contratos matrimoniales aún en el siglo XX se refieren al *minhag* (rito, costumbre) *ha-megorashim* (a veces señala Castilla) y al *minhag ha-toshavim*<sup>553</sup>.

Entender la diferencia en términos del vínculo con el territorio nacional que establecen los *toshavim* y los *megorashim* es importante para comprender el modo en que esas distinciones aparecen en el discurso de mis entrevistados. Ellos venían del norte de Marruecos, de zonas próximas a España y no hablaban árabe. No obstante, mientras reivindicaban su ascendencia española y su especificidad, también asumían prácticas culturales específicamente marroquíes: la henna, la noche de berberisca, la

---

Además, llegaron al reino de Fez a través de Arcila, Badis, Tetuán, Larache y Salé grupos de judíos de diferentes regiones ibéricas tras las expulsiones de Portugal y España. Estas expulsiones se produjeron en cuatro oleadas: en 1492, procedentes de España, en 1493, los españoles procedentes de Portugal, en 1496-97, los judíos portugueses y en 1498 los judíos de Navarra. Ver Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 41-45.

<sup>551</sup> Ibid., 76.

<sup>552</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 150.

<sup>553</sup> En un contrato matrimonial sefardí habitual podemos leer «Todo ello según la costumbre, las condiciones y ordenanzas que acostumbraron, impulsaron y establecieron para que rijan entre los descendientes de los expulsados de las Santas Comunidades de Castilla, que Dios vengue su venganza y favorezca, proteja y tenga piedad del remanente de sus sobrevivientes, los custodie, los proteja, los cuide y los ayude el Guarda Eterno de la verdad, desde ahora y hasta la Eternidad». Ver Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 496.

veneración de los hombres justos o la peregrinación, prácticas que reclamaban como específicamente judías<sup>554</sup>.

Los askenazíes que habían llegado a tierras turcas, sin embargo, se agruparon en torno a una sola comunidad en cada ciudad, con indiferencia de su lugar de origen<sup>555</sup>. Los sefardíes se resituaban dentro del nuevo mapa en función del lugar del que venían, con el que tenían un vínculo específico. Las comunidades judías askenazíes, por su lado, no pudieron establecer un vínculo con territorio nacional alguno más allá de la Tierra de Israel, remota en el tiempo y de la que no podían tener recuerdo propio más allá de la memoria colectiva que se había transmitido a través de los rituales y el rezo. Habían estado en los márgenes de las sociedades, aislados también en su localización geográfica, metidos en guetos que los separaban de la población no-judía. El *yidish* era el idioma de los judíos askenazíes, que no hablaron los idiomas locales hasta la llegada de la Ilustración, de la Modernidad, con la transformación que esto supuso para su organización comunitaria.

#### 3.4. Idea de *Brit* o Pacto

En el mundo sefardí el *Brit*<sup>556</sup> habría tenido un sentido no sólo religioso sino también socio-cultural, en tanto que ser judío, como venimos viendo, no era incompatible con ser parte activa y relevante de la sociedad, de tal manera que la observancia de la Ley se daba bajo una forma de vida caracterizada también por la participación en actividades fuera de la esfera de la religión judía. Era posible ser judío en los países en que vivían, es decir, vivir de acuerdo a la ley judía, y aun así formar parte de la sociedad y participar en ella. La pertenencia al judaísmo era la principal de las otras pertenencias, de las otras vinculaciones de las que se participaba y que constituían a su vez la estructura desde la cual ese Pacto se cumplía, es decir, la estructura desde la que se tomaban decisiones sobre cómo era más adecuado vivir.

En el mundo askenazí la noción de *brit*, de Pacto, era una noción estrictamente religiosa y además la única Alianza que los definía, el único vínculo que tenían con un grupo, con la historia y con su papel en ella. El aislamiento y la exclusión de las comunidades askenazíes constituyeron la estructura en que se iba a desarrollar esa

---

<sup>554</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 154.

<sup>555</sup> Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, 44.

<sup>556</sup> El desarrollo de las diferentes concepciones del *brit* y su relación con el impacto de la Modernidad se lo debo a mis largas conversaciones con el Rabino Pierpaolo Puntarello a finales del año 2015.

noción de Pacto, que era lo que mantenía a la sociedad judía unida y lo que los definía y especificaba. Por lo tanto, cuando la religión decae, también decae el *brit*, el Pacto, la Alianza, la pertenencia. Esto ocurrirá con la llegada de la Modernidad.

### 3.5. Respuesta ante la Modernidad y actitud frente al conocimiento secular

En las condiciones que acabamos de describir, la actitud frente a la Modernidad y el impacto de ésta fueron totalmente distintos en las comunidades sefardíes y askenazíes. La Modernidad llegó al mundo islámico como consecuencia de la intensificación del contacto con Occidente, que a su vez fue imponiendo su hegemonía a través del proyecto colonial. Las comunidades sefardíes mantuvieron un equilibrio mucho mayor que las comunidades askenazíes entre su tradición y la Modernidad que se iba abriendo paso<sup>557</sup>. Esto se debió a las distintas condiciones en que la Modernidad llegó a ambas comunidades y lo que representaba para cada una.

En las comunidades sefardíes la «occidentalización», la incorporación de formas de comportarse e ideas de Europa, llegó *desde fuera*, mientras que la evolución religiosa se desarrolló *desde el interior* de las propias comunidades<sup>558</sup>. Es decir, las comunidades sefardíes recibieron la Modernidad como consecuencia de la llegada de las fuerzas europeas a sus países y no como consecuencia de un intento de participación e integración en una sociedad de la que ya participaban antes. La Modernidad no implicó una liberación, sino un cambio, una evolución. Esta es la razón por la que no hubo un movimiento reformista en el mundo sefardí, al igual que no hubo neo-ortodoxia ni ultra-ortodoxia, ni tampoco, por las mismas razones, movimientos anti-religiosos<sup>559</sup>.

En los países musulmanes en que vivían había sido posible ser judío y miembro de la sociedad; no era necesario renunciar a la idea de nación judía, ni a la observancia religiosa, para poder tener un papel relevante en la sociedad. Así ocurrió que la «reforma» de los sefardíes llegó en el aspecto político-social, junto con la Modernidad, de manera que su posición social mejoró y sus posibilidades de ascenso socio-económico también se vieron incrementadas. Esa reforma que implicó la modernidad no fue, por tanto, un fenómeno religioso, como sí ocurrió en el mundo askenazí. Es decir, el reformismo en el mundo askenazí fue un movimiento religioso que abogó por

---

<sup>557</sup> Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, 2.

<sup>558</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>559</sup> *Ibid.*; Zohar, «Religion: Rabbinic Tradition and the Response to Modernity», 71.



la transformación de la religión, mientras que, en el mundo sefardí, donde, como decíamos, no hubo movimientos reformistas como tales, el cambio, la modernización, no fueron fenómenos religiosos sino socio-políticos, para los cuales se buscaron soluciones *halájicas*, desde dentro de la propia ley judía, sin cambiar la propia ley. Por estas mismas razones, el sionismo sefardí se gestó sobre todo desde el ámbito religioso e incluso en sus expresiones laicas nunca se opuso al judaísmo tradicional<sup>560</sup>, al contrario de lo que había ocurrido en el mundo askenazí durante el siglo XIX a consecuencia del antisemitismo que había seguido a la Ilustración. Así el sionismo cobra todo su vigor, su fuerza, como movimiento de liberación nacional, en una situación socio-histórica respecto a la que esa respuesta parecía hacerse impostergable.

Se podría decir que los sefardíes occidentales (Países Bajos, Hamburgo, Alemania, Francia, Inglaterra y el Nuevo Mundo) fueron sociológicamente los primeros judíos modernos<sup>561</sup>, en el sentido de que vistieron la ropa de los no-judíos, hablaron su idioma y tuvieron una intensa participación intelectual y política en el mundo no-judío. En este contexto surge, en el siglo XVII, un personaje como Spinoza<sup>562</sup>. Había, por tanto, un precedente de modernidad en algunas partes del mundo sefardí. A partir de finales del siglo XVIII y en adelante, la modernidad fue teniendo un impacto en la vida económica, política y cultural del mundo islámico<sup>563</sup>. Los rabinos se quejaban del declive en la observancia y el estudio judío, de la laxitud en el comportamiento, de la falta de decoro en la sinagoga y de la debilitación de la disciplina en la familia patriarcal, pero no eran contrarios a la modernidad en sí<sup>564</sup>.

Para las comunidades askenazíes la modernidad había dado como resultado la ruptura de las barreras de separación entre judíos y no-judíos. Esas barreras eran tanto los muros del gueto como el «muro de hierro», como decía Assman, de la religión. La salida de los guetos había implicado también una fractura en aquel «muro de hierro» de la religión. De ahí que los rabinos askenazíes tendiesen a excluir a las personas no-observantes, esperando que eso funcionase como una especie de disuasor ante el peligro de la asimilación<sup>565</sup>.

---

<sup>560</sup> Faur, «Early Zionist Ideals Among Sephardim in the Nineteenth Century»; Zohar, «Sephardic Halakhic Tradition on Galut and Political Zionism».

<sup>561</sup> Stillman, *Sephardí Religious Responses to Modernity*, 12.

<sup>562</sup> Ibid.

<sup>563</sup> Ibid., 13.

<sup>564</sup> Ibid., 14.

<sup>565</sup> Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East*, 356.

Los rabinos sefardíes, por su lado, no eran sólo una autoridad religiosa, sino, sobre todo, líderes comunitarios para los que la prioridad era la preservación de la unidad comunitaria y de su autoridad como guías espirituales de la congregación en la nueva era que estaba llegando<sup>566</sup>.

Esta posición frente a la Modernidad de los rabinos sefardíes se relaciona a su vez con su actitud no sólo permisiva sino proclive a la educación occidental y al conocimiento secular. Las escuelas de la Alliance Israélite Universelle<sup>567</sup>, fundadas en 1860 en París, tuvieron un gran impacto en el proceso de modernización de los judíos sefardíes y orientales. De hecho, los propios rabinos mandaban a sus hijos y nietos a esas escuelas<sup>568</sup> que tenían un programa principalmente laico, aunque con un importante componente judío que, en un principio, era enseñado por los rabinos y profesores locales<sup>569</sup>. De nuevo, como decíamos antes, la evolución y los cambios vinieron desde el interior de las propias comunidades, siendo la Alliance una institución judía europea que traía conocimientos que podían ser de gran utilidad -los idiomas, por ejemplo- para la mejora de la posición de los judíos y su desempeño en la sociedad. Es interesante recordar que hubo escasos intentos locales de establecer escuelas religiosas judías en el siglo XIX en países musulmanes<sup>570</sup>. La modernización no era una amenaza para el judaísmo sefardí y oriental porque su forma de vida no se había consolidado en condiciones de aislamiento, sino en la participación y la coexistencia, a pesar de todas las salvedades que he hecho y las dificultades de la vida bajo la *dhimma*.

El mundo askenazí y el sefardí tenían, por tanto, diferentes ideas respecto a los horizontes de conocimiento e interés cultural que debía tener el modelo de judío que cada comunidad promovía<sup>571</sup>. Estas diferencias marcaron también los modelos *halájicos* que formaban parte de las políticas de la identidad de unos y otros. El modelo de judío sefardí del norte del África, el Medio Oriente musulmán y la España musulmana, era alguien que pudiera integrar el conocimiento secular (gramática, poesía, matemáticas, astronomía, ciencias naturales, filosofía, etc.) en su conocimiento

---

<sup>566</sup> Ver Ibid.

<sup>567</sup> Aunque volveré sobre esta importante red de escuelas que trajo la modernización a los judíos de los países musulmanes, recomiendo la lectura de M.M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962* (Nueva York: State University of New York, 1983).

<sup>568</sup> Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, 17.

<sup>569</sup> Ibid.

<sup>570</sup> Ibid., 18.

<sup>571</sup> Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East*, 364.

religioso y pudiese interactuar con las élites intelectuales del mundo no-judío<sup>572</sup>. De ahí que los intelectuales judíos y los rabinos de la Edad Media no sólo supiesen árabe sino, además, escribiesen en ese idioma obras filosóficas y religiosas, ejemplo de lo cual, entre otros muchos, es la obra de Maimónides. A esto cabe añadir que, como he sugerido anteriormente, la vida religiosa judía y la observancia de los mandamientos no eran percibidas por la sociedad circundante como elementos constitutivos de una forma de vida primitiva que debía ser superada por la modernidad. El judío, decíamos, formaba parte de una sociedad que a su vez era muy tradicional y cuya organización, a pesar de la modernización, siguió basándose en criterios étnico-religiosos<sup>573</sup>. Como ejemplo podemos recordar el caso de la traducción al árabe de una obra *halájica*, sobre ley judía, que publicó el *dayán* o presidente del tribunal rabínico de El Cairo en 1912. La idea de presentar la *halajá* en árabe fue una forma de acercar el mundo de la Torá al mundo que lo rodeaba, con la expectativa de que esa obra sería valorada y apreciada por los no-judíos, por lo tanto asumiendo una igualdad en términos morales entre judíos y no-judíos que haría posible que los no-judíos reconociesen la justicia y adecuación de las normas y reglas al leerlas<sup>574</sup>. El sentido de esta traducción al árabe es muy distinto del sentido que tenía la traducción de la Torá al alemán que hizo Mendelssohn en 1783, a través de la que trató de ayudar a que los judíos alemanes, en su mayoría hablantes de *yiddish*, aprendiesen el idioma. En el caso de la traducción al árabe, se trataba de acercar la cultura judía al mundo no-judío, bajo la idea de estar aportando algo valioso, mientras que, en el caso de la traducción al alemán, se trataba de acercar el mundo no-judío circundante a los judíos como forma de mejorar su posición.

El modelo de judío askenazí había pasado, hasta la Modernidad, por la total y absoluta dedicación a la Torá, siendo las obras teológico-filosóficas casi inexistentes a partir del siglo XI, momento en que hubo un incremento de este tipo de obras en sus entornos cristianos<sup>575</sup>. El modelo de judío que nos encontramos durante la Edad Media en el norte de Francia y Alemania es un experto *halajista* centrado en el estudio de los textos judíos religiosos de distintos tipos, incluyendo el Talmud de Babilonia, la Biblia,

---

<sup>572</sup> Ibid., 365-366.

<sup>573</sup> Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, 20.

<sup>574</sup> Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East*, 367.

<sup>575</sup> Ibid., 365.

*Halajá, Midrash y poesía (piyyutim)*<sup>576</sup>). El conocimiento secular entró en el mundo askenazí de la mano de la modernidad y del intrincado proceso de asimilación. Es decir, no entró para ser incorporado dentro de los conocimientos judíos sino para sacar al judío de la forma de vida que había tenido que afrontar hasta ese momento.

Moses Sofer (1762-1839), conocido como *Jatam Sofer*, fue uno de los principales rabinos ortodoxos europeos de principios del siglo XIX. A él se debe la idea de que «todo lo nuevo está prohibido por la Torá», que resultó de una interpretación suya de la máxima talmúdica que se refiere a la prohibición de utilizar la cosecha de cereal hasta que los primeros frutos se hubiesen presentado en el Templo. La idea de que «todo lo nuevo está prohibido por la Torá» (*jadash asur min HaTorah*) caracterizó la actitud de los rabinos askenazíes que se oponían a los movimientos de reforma o a cualquier otro movimiento cuyo fin fuese la transformación de la *halajá*. La idea de que la novedad está prohibida por la Torá fue tomada por muchos rabinos sefardíes y orientales como un ataque contra la propia naturaleza de la Torá y la *halajá*<sup>577</sup>, si bien la novedad a la que ellos se referían no tenía que ver con la reforma de la *halajá*, sino con una actitud *halájica* que podríamos describir como creativa y flexible, no tanto por su permisividad cuanto por el alcance de las interpretaciones y la voluntad de hacer que la *halajá* siguiese siendo funcional. Como ejemplo de esto me gustaría traer aquí un fragmento del *Zikhron Yerushalayyim* de R. Eliyahu Hazan (rabino de Alejandría), publicado alrededor de 1870. En relación con la actitud *halájica* más adecuada para el espíritu de la Torá, dice R. Hazan: «[...] todas las palabras de la Torá fueron entregadas en una sabia y maravillosa ambigüedad; por lo tanto, pueden recibir cualquier interpretación verdadera en cualquier momento y época [...]»<sup>578</sup>.

En mi opinión, esta cita condensa elocuentemente la esencia de la diferencia entre el pensamiento rabínico askenazí y el sefardí en relación con la modernidad y la actitud que cabía tener ante ella: el pensamiento rabínico sefardí no contempla la reforma de la *halajá* como tal, sino que cultiva una concepción de la *halajá* como un sistema legal dinámico (que no cambiante), base de un proyecto cultural y religioso

---

<sup>576</sup> Ibid., 364.

<sup>577</sup> Ibid., 360.

<sup>578</sup> Citado en Ibid., 361. [mi traducción]

que para ser eficaz y responder a las cuestiones y preocupaciones de cada época debe poder estar a la altura de situaciones históricas concretas<sup>579</sup>.

Mientras que durante el siglo XIX el pensamiento askenazí hizo grandes aportaciones en el campo del pensamiento judío, los rabinos sefardíes lo hicieron en el ámbito *halájico*, puesto que el desafío que tenían frente a sí era la adaptación y la creación de respuestas a la modernidad, manteniendo la autonomía judía<sup>580</sup>. El pensamiento rabínico sefardí se enfrenta a la modernidad buscando soluciones *halájicas* que puedan mantener la autonomía judía (es decir, su forma de vida, sus valores, sus compromisos y obligaciones) a la que vez que permitan la participación judía en la sociedad sin por ello transformar la esencia de sus valores *halájicos*. De ahí que, como dice José Faur, la metodología *halájica* sefardí pueda caracterizarse como «erudición total» en dos planos: (1) un plano horizontal, que se refiere al dominio total de la literatura rabínica sobre un tema y (2) un plano vertical, relativo al contexto histórico de la ley, entendiendo que las opiniones e ideas legales deben ser entendidas en sus condiciones histórico-sociales de emergencia<sup>581</sup>. Este plano vertical es en el que se despliega la idea a la que hacía referencia R. Hazzán al hablar de la «sabia y maravillosa ambigüedad» de las palabras de la Torá. Desde este punto de vista, la transformación tiene que venir de la interpretación de las leyes y su puesta al servicio de las nuevas necesidades y problemas, y no de una transformación de la ley misma como forma de adaptarse, integrarse y pasar a formar parte de la sociedad no-judía. La razón es que el proyecto político sefardí pasaba, como he dicho anteriormente, por el mantenimiento de la autonomía judía, mientras que el proyecto político que surgió en las comunidades askenazíes fue la emancipación, proyecto que se refleja en el movimiento reformista mismo.

Los factores a los que me acabo de referir pueden funcionar como coordenadas de algunos de los significados que circulan entre mis entrevistados y que ordenan y articulan algunos de sus conflictos y dilemas.

He tratado de poner en relación la posición de los judíos en las diferentes sociedades y su forma de entenderse a sí mismos dentro de la historia. Una vez comprendida esta cuestión, he examinado algunos de los factores que distinguieron la

---

<sup>579</sup> Faur, «Lezioni per il nostro tempo dalle fonti halachiche sefardite», 584.

<sup>580</sup> Ibid., 586.

<sup>581</sup> Ibid., 584.

experiencia judía en Europa y en el mundo musulmán. El objetivo ha sido hacer ver qué valor específico tiene la relación entre el recuerdo de un pasado común y la observancia en las diferentes condiciones en que han vivido los judíos. Esa relación entre recuerdo y observancia es la que articula la vida religiosa judía, si bien de formas muy diferentes y que es necesario comprender para poder acercarnos más cabalmente al punto de vista de las personas a las que he entrevistado.

En el próximo capítulo me voy a centrar en otro aspecto de las condiciones estructurales en que se desplegó la vida de mis entrevistados: las del Protectorado español en Marruecos, escenario en que nacieron y crecieron. Además, examinaré el modo en que la salida de Marruecos y la llegada a Argentina e Israel queda afectada, en términos de cómo es reconstruida en la entrevista, en función de la experiencia de inmigración de los dos colectivos.

## CAPÍTULO 6

### ESPAÑA, MARRUECOS Y EL «MARRUECOS ESPAÑOL»: POLÍTICAS IDENTITARIAS Y LOS JUDÍOS HISPANO- MARROQUÍES

*Mis problemas existenciales  
tienen su raíz en 1272  
en Granada  
Ningún psicoanálisis  
los puede resolver*

Moís Benarroch<sup>582</sup>

#### 1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo me propongo comprender las condiciones socio-históricas de posibilidad de los relatos autobiográficos que he recogido a través de mis entrevistas. Para ello, es necesario que revisemos las representaciones sociales sobre los judíos que existían en España y su proyección sobre la empresa colonial en Marruecos. Trataré de presentar el escenario colonial y su proceso de disolución para hacer ver las diferentes posiciones que ocuparon los judíos y las *formaciones discursivas* de las que fueron parte y resultado.

El discurso de mis entrevistados es un espacio de especulación y digresión acerca de cómo fue la vida en Marruecos durante y después del Protectorado, cuál fue la relación con musulmanes y españoles, qué papel tenían los judíos, en qué consistió ser judío marroquí después de la salida de Marruecos, en qué se convirtió Marruecos como consecuencia de la emigración, quiénes son los judíos marroquíes en Argentina y en Israel. Las distintas versiones de historiadores, sociólogos, antropólogos y de los propios protagonistas o actores constituyen ese espacio discursivo desde el que se tramitan estas cuestiones. Ese trámite, esa deliberación se da desde escenarios distintos, a la vez que se constituye como espacio común -el pasado de los judíos hispano-marroquíes-. Así, como veremos, las dos experiencias de ser marroquí -en Argentina y en Israel- están imbricadas y vinculadas entre sí.

---

<sup>582</sup> Moís Benarroch, *Mar de Sefarad* (Jerusalem: Moben, 2008), 18.

El objetivo de este capítulo no es la reconstrucción histórica de los escenarios<sup>583</sup>, sino dar cuenta de las normatividades, de las estructuras objetivas específicas que canalizaron e impusieron límites a la actividad de las personas a las que he entrevistado. Dicho de un modo más simple, trataré de hacer ver quiénes fueron los judíos hispano-marroquíes en España, en Marruecos y, después, en Israel y Argentina; con respecto a qué intereses la categoría «judío» entró en el campo de diferentes estrategias políticas en España, a propósito de qué argumentos el «sefardí» fue objeto de conocimiento y de políticas concretas; cómo se creó un corpus de conocimiento alrededor del judío hispano-marroquí en los diferentes escenarios en los que vivieron mis entrevistados, qué hipótesis se crearon alrededor de ellos, qué estrategias de ordenación generaron y de cuáles fueron objeto.

Las ciudades del Protectorado español (Tetuán, Larache, Alcazarquivir, Chauen y, durante cinco años, Tánger) fueron el escenario de una peculiar coexistencia entre diferentes religiones, orígenes y etnicidades: judíos, marroquíes musulmanes, españoles católicos, exiliados de Europa (incluyendo judíos askenazíes) y, también, entre las propias comunidades judías de las diferentes ciudades. Esas relaciones son representadas en el discurso de mis entrevistados de una manera ambivalente y a veces contradictoria, que analizaré un poco más adelante. Cada ciudad del Protectorado tenía características muy diferentes en términos de vida judía, lo cual se relacionaba también con el papel que cada una de ellas desempeñaba dentro del Protectorado. Mis entrevistados proceden de Tetuán -capital del Protectorado-, Alcazarquivir, Larache, Tánger<sup>584</sup> y Melilla, enclave español. He incluido entrevistas de personas de Tánger y Melilla a pesar de no haber formado parte del Protectorado (más que brevemente en el caso de Tánger) como tal. La razón es que su lengua materna seguía siendo el español y que convivieron con la presencia colonial de igual modo.

Buena parte de los relatos y discursos que he recogido entre judíos hispano-marroquíes tienen que ver con el recuerdo de una forma de vida marcada por la pertenencia comunitaria y la tolerancia a la ambigüedad. A su vez, la ironía y el humor son invocadas como formas de relacionarse con las contradicciones, avatares e infortunios de la

---

<sup>583</sup> Para una actualización de la bibliografía en español acerca de los judíos de Marruecos, ver Eloy Martín Corrales y Maite Ojeda Mata, «Spanish Bibliography on the Jews of Morocco: An Introduction», *Hespéris-Tamuda* LI, no. 2 (2016): 107-22.

<sup>584</sup> Aunque se declaró zona internacional en 1923, Tánger estuvo bajo dominio español entre 1940 y 1945, si bien la influencia española estuvo muy presente y sigue teniendo sentido incluir a esos judíos dentro de los hispano-marroquíes.



vida<sup>585</sup>. Estos son algunos de los valores centrales que he encontrado en las personas a las que he entrevistado, en las novelas escritas por judeo-marroquíes que he leído y también, por qué no decirlo, en mi propia familia paterna, judíos de Tetuán. Algo que me llamó siempre la atención del mundo judío hispano-marroquí fue, por un lado, su forma alegre de vivir el judaísmo, su flexible relación con la norma y la ironía, como decía antes, con la que se enfrentaban a la vida en general y a la vida judía en particular. Abraham Bengio, un espléndido tangerino, lo dice de este modo:

Puede que toquemos aquí el punto capital: lo que caracterizaba a los judíos de Tánger era un judaísmo sonriente, sin ostentación ni obligaciones inauditas, con una evidencia tan natural como el aire que se respira. A cien leguas, a mil años-luz de los dos peligros que acechan a la mayor parte de las comunidades judías occidentales: la asimilación de unos, que vacía a las comunidades de su sustancia, y la demagogia histérica de los otros, especie de fantasma pseudofundamentalista, siempre a la búsqueda de nuevas prohibiciones. Judíos éramos, orgullosos de nuestros orígenes y decididos a perseverar en nuestro ser. Pero convencidos de que la Torá nos había sido dada para embellecer nuestra vida, no para amargarnos la existencia. Comer *kasher* no era sólo un deber, sino una fuente infinita de placeres gastronómicos. [...] Abstenerse de trabajar los días de fiesta era normal: el Tánger de la época del Estatuto alcanzaba el récord del mundo en el número de días festivos, ¡hubiese sido gracioso que un judío se empeñase en trabajar el sábado o el día de *Kipur*! Pero subir a pie, un día de fiesta, los doce pisos que llevan a vuestro apartamento, con el pretexto de que el ascensor funciona con electricidad, la cual es una forma de fuego, y que no se debe encender fuego ese día, hubiera sido considerado como una mortificación incomprensible, o como una proeza deportiva. Por otra parte, no recuerdo que hubiese en Tánger inmuebles de doce pisos.<sup>586</sup>

Me parece que la ironía y la relación a la vez seria y flexible con la norma tiene un parecido de familia con la ambigüedad, tensiones y complejidad que caracterizaban las relaciones entre los distintos grupos en el Protectorado español: judíos, cristianos-españoles y musulmanes. Podríamos pensar que, en cierto sentido, todos estaban alejados del centro, ninguno estaba en su casa en sentido estricto. Un Protectorado es una entidad histórica

---

<sup>585</sup> Una de las tesis de Shlomo Deshen es, precisamente, que la estructura misma de la sociedad judía marroquí, ya en el Marruecos pre-colonial, estaba marcada por un sistema normativo que él llama «guion social» que concede un margen bastante considerable a las elecciones y decisiones idiosincrásicas dentro, eso sí, del orden comunitario. Esto implica que una característica de esa sociedad será la tensión entre las fuerzas centrífugas representadas por esos individuos y sus elecciones y las fuerzas centrípetas propias de la comunidad. Esta tensión será analizada en las próximas páginas. Para un análisis en profundidad de esta cuestión ver Shlomo Deshen, *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989).

<sup>586</sup> *Ibid.*

marcada por su transitoriedad<sup>587</sup>, que carece de ese componente casi metafísico que tienden a tener los países, los pueblos cuando los evocamos como parte de quienes somos. Todos los grupos estaban, en un sentido u otro, alejados del centro, esto es, inestables y fronterizos: los judíos, por su posición de mediadores entre españoles y marroquíes; los españoles, por su presencia impuesta por el proyecto colonial en Marruecos; los marroquíes musulmanes, que tenían, como diría Cortázar, la *casa tomada*<sup>588</sup>.

En resumen, en este capítulo daré cuenta de qué cuestiones problematizan la identidad de los judíos hispano-marroquíes en diferentes escenarios. Atenderé a las formas de normatividad de los escenarios, de manera que sea posible entender la especificidad de cada entrevistado. Primero haré una presentación general del Protectorado español en Marruecos con el objetivo de ubicar los elementos esenciales de aquella estructura socio-político-administrativa. Para ello, seguiré muchas de las tesis de Maite Ojeda-Mata en su estudio de las identidades ambivalentes resultado de las políticas identitarias de la España contemporánea en relación con los judíos<sup>589</sup>, así como me apoyaré en los trabajos de Josep Lluís Mateo Dieste acerca de la ambigua «hermandad» hispano-marroquí invocada por el proyecto colonial español en Marruecos desde el punto de vista de la antropología histórica<sup>590</sup>.

En concreto, daré cuenta del ambivalente papel de los judíos en el proyecto colonial, las políticas educativas que se desplegaron en Marruecos, el impacto del sionismo<sup>591</sup> en las

---

<sup>587</sup> Norman Stillman entiende que los estados del norte de África en el periodo colonial eran entidades coloniales absolutas, es decir, que la cultura europea colonial tenía preeminencia indiscutible sobre la cultura local, y que el mandato colonial se caracterizaba por su apariencia de permanencia total. Como ejemplo de esto cita el hecho de que Francia celebró en 1930 su centenario en Argelia, así como al año siguiente se celebraría el quincuagésimo aniversario de su presencia en Túnez. Ver, a este respecto, Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, 59. Sin embargo, en mi opinión, el hecho de que existiesen movimientos contrarios a los poderes coloniales y que fuese necesario el despliegue de todo tipo de estrategias y recursos para facilitar y legitimar la presencia de colonias europeas en el norte de África, genera un espacio de relaciones sociales entre colonizadores y colonizados muy lejos de cualquier sensación de permanencia o continuidad futura.

<sup>588</sup> Me refiero, evidentemente, al cuento «Casa tomada», que se encuentra en *Bestiario*, publicado en 1951.

<sup>589</sup> Ver, por ejemplo, Maite Ojeda Mata, *Identidades ambivalentes: sefardíes en la España contemporánea* (Madrid: Sefarad Editores, 2012).

<sup>590</sup> Josep Lluís Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí. política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]* (Barcelona: Bellaterra, 2003).

<sup>591</sup> En lo que sigue, utilizaré el término «sionismo» para referirme a los diversos movimientos que, desde el siglo XIX, fueron poniendo las condiciones para el establecimiento del Estado de Israel y que incluyeron políticas de promoción de la emigración a Palestina, recogida de fondos que pudieran financiar el movimiento, campañas de concienciación ideológica y otras muchas medidas y acciones. Dicho de otro modo, los sionistas serán, en este capítulo, las personas que trabajaban para el establecimiento del Estado de Israel y que, una vez establecido, trabajaron para su mantenimiento y la repoblación del territorio a través de la organización de la inmigración.

comunidades judías y los movimientos de oposición marroquí a la emigración judía<sup>592</sup>. Será necesario ubicar la importancia del africanismo, del filosefardismo, del casticismo y del modo en que estas posturas ideológico-políticas se expresaron en las políticas identitarias concretas del Protectorado español en Marruecos. Además, habrá que prestar atención también al modo en que las propias comunidades judías se vieron a sí mismas en relación con los «otros» españoles y con los «moros»<sup>593</sup>, y qué formas de relacionarse con ellos fueron desarrollando, esto es, qué políticas identitarias sacaron adelante.

## 2. EL «JUDÍO» Y EL «MORO» EN EL CASTICISMO ESPAÑOL. ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS DEL PROYECTO COLONIAL ESPAÑOL EN MARRUECOS

*El edicto de los Reyes Católicos es hoy solamente en España un documento histórico, que señala la única mancha de un glorioso reinado*

Manuel L. Ortega (1929)<sup>594</sup>

*Desengañémonos: nada más impopular en España que la herejía, y de todas las herejías, el protestantismo. [...] España, que aún tenía el brazo teñido en sangre mora y acababa de expulsar a los judíos, mostró en la conservación de la unidad, a tanto precio conquistada, tesón increíble, dureza, intolerancia, si queréis; pero noble y salvadora intolerancia.*

Marcelino Menéndez y Pelayo (1881)<sup>595</sup>

---

<sup>592</sup> Según Michael M. Laskier estos son los elementos fundamentales a tener en cuenta a la hora de acercarse a las condiciones socio-políticas de estas comunidades judías. Ver M. Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century. The Jews of Morocco, Tunisia and Algeria* (Nueva York: New York University Press, 1994), 23.

<sup>593</sup> Utilizo el término «moro» de acuerdo con la definición de Ladero Quesada: «nombre genérico y tradicional con el que los españoles de antaño, y de hogaño, designan al musulmán que convive con ellos o habita en zonas geográficas próximas». Ver Miguel Ángel Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I* (Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969), 15.

<sup>594</sup> Manuel L. Ortega, *Los hebreos en Marruecos* (Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1929), 301.

<sup>595</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, «Historia de los heterodoxos españoles», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 1881, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fec78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_61.html#I\\_2\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fec78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064_61.html#I_2_).

El proyecto colonial español en Marruecos es un escenario casi idóneo para empezar a plantearse las cuestiones que he adelantado en la introducción a este capítulo, pues fue el primer encuentro entre españoles, «moros» y judíos tras la expulsión de la Península Ibérica. Se trató del encuentro con los «otros» por antonomasia del casticismo español. La apelación a la «hermandad hispano-marroquí» y las loas del filosefardismo se desplegaron sobre la base, aún estable y robusta, de infinidad de prejuicios e ideas extravagantes y desdeñosas acerca de estos dos colectivos casi míticos, fantasmales, del imaginario español. Merece, pues, la pena detenerse a señalar algunos de los elementos ideológicos que antecedieron a las políticas identitarias que se desplegarían en el Protectorado español y en relación con las cuales mis entrevistados se posicionan de forma más o menos consciente.

El Protectorado español en Marruecos fue resultado de un proyecto plagado de imprecisiones, falta de conocimiento, en buena medida improvisado y carente de objetivos claros<sup>396</sup>. Una de las ideas que pretendo transmitir es que las ambigüedades, paradojas y contradicciones estructurales que caracterizaron el proyecto colonial en el norte de Marruecos se reflejaron, a su vez, en las formas de interacción que se dieron entre los distintos grupos y que yo analizaré en su proyección sobre los relatos autobiográficos que he recogido. Buena parte de las ambigüedades de los españoles respecto a los judíos en Marruecos tienen su origen, nada remoto, en una concepción casticista de lo español como católico, contrario y opuesto a lo judío y lo «moro».

El proceso de construcción de la identidad nacional española desde la Edad Media a nuestros días no puede entenderse cabalmente sin tener en cuenta la «cuestión judía» y la imagen del judío que se fue decantando en ese proceso. El anti-judaísmo medieval<sup>397</sup> en la Península Ibérica, según la antropóloga e hispanista Christiane Stallaert, debe entenderse como parte de un sistema de castas que distinguía entre judíos, mudéjares musulmanes y cristianos. Más específicamente, la separación entre judíos y cristianos y la identificación de la españolidad con el cristianismo es un fenómeno de largo alcance y duración que se remonta a la expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón en 1492<sup>398</sup>. Los

---

<sup>396</sup> Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí*, 25.

<sup>397</sup> Para el anti-judaísmo de la Europa medieval cristiana el judío era el «enemigo interior», a la vez origen del cristianismo y obstinado negador de la Revelación. Esta concepción debe ser distinguida del antisemitismo como ideología racista que se desarrolla desde finales del siglo XIX. Para un estudio más detallado de esta importante distinción, ver Élisabeth Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía* (Barcelona: Anagrama, 2011) 17-48.

<sup>398</sup> Maite Ojeda Mata, «'Spanish' but 'Jewish': Race and National Identity in Nineteenth and Twentieth Century Spain», *Jewish Culture and History* 16, no. 1 (2013): 64-81., 66.

estatutos de «limpieza de sangre», con su consecuente jerarquización social entre cristianos «nuevos» y «viejos» y la persecución y sospecha permanente a la que estaban sometidos los judíos conversos, habría sido, según Stallaert, parte fundamental del proceso de identificación entre el ser español y ser cristiano. Esta equivalencia entre ser español y ser cristiano se ha proyectado hasta nuestros días, a pesar de los sucesivos cambios en el ordenamiento jurídico del Estado, cambios que incluyen la recientemente aprobada Ley 12/2015 del 24 de junio en materia de concesión de nacionalidad a sefardíes originarios de España<sup>599</sup>.

Ser judío, o simplemente no ser católico, en el siglo XIX y también en el XX, era equivalente a ser un extranjero<sup>600</sup>. Esto es producto de la *etnogénesis* española, que Stallaert ha entendido como un casticismo que concede a España un lugar único en el mundo cristiano, por la identificación **étnica** entre lo español y lo católico, según la cual lo judío y lo musulmán son una amenaza para la pureza étnica<sup>601</sup>. Según Stallaert, el casticismo es el eje vertebrador de la conciencia étnica en España, habiéndose producido, especialmente a partir de la Expulsión de 1492, una exclusión progresiva de las identidades judía y musulmana.

Por resumir el argumento de Stallaert para los fines de esta tesis, basta con señalar que la etnogénesis española tendría un primer momento en la época de la «convivencia» entre las tres castas (cristianos, moros y judíos), coincidente con la Reconquista, de manera que en los siglos XII y XIII habría un continuo contacto con el musulmán<sup>602</sup>. Se trataba de grupos étnico-religiosos, **castas** caracterizadas por su hermetismo y endogamia que fortalecían recíprocamente sus propias ortodoxias como forma de preservación de las fronteras entre grupos, castigando la apostasía y el proselitismo, que amenazaban la adscripción por nacimiento<sup>603</sup> en que se basaba la organización social de la Edad Media española. Uno nacía en el seno de una religión y ésa era su identidad étnica, su casta. En el siglo XIV empiezan las persecuciones a los judíos, cuyo claro ejemplo fueron las matanzas de 1391. La conversión forzosa y, finalmente, la expulsión hizo que se pasase de una

---

<sup>599</sup> Para un estudio acerca de la nueva ley de concesión de nacionalidad a los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica y su relación con la conceptualización del judío en el discurso etnonacional español, ver Maite Ojeda-Mata, «The Spanish Citizenship and the Sephardim: Identity, Politics, Rights», *Mentalities* 27, no. 2 (2015).

<sup>600</sup> Ojeda Mata, «'Spanish' but 'Jewish'»

<sup>601</sup> Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo* (Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998), 11.

<sup>602</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>603</sup> *Ibid.*, 24.

situación en la que había tres castas, siendo la cristiana la casta dominante, a una única casta: la cristiana. Aquí es necesario puntualizar que, desde antes de llegar al momento de la expulsión, y especialmente a partir del siglo XIV, los judíos habían sido sometidos a todo tipo de persecuciones, convirtiéndose muchos de ellos forzosamente. Estas conversiones, a su vez, hicieron necesario redefinir las fronteras de la casta cristiana, creándose así dos castas: los cristianos nuevos (conversos) y los cristianos viejos<sup>604</sup>.

Los estatutos de limpieza de sangre articularon la vida social española desde el siglo XVI hasta el XIX<sup>605</sup>. La idea de casta pasa así a implicar en este momento el ideal de la descendencia pura, sin mezcla ni contaminación de sangre mora o judía. El casticismo, por tanto, está centrado en la pureza etno-religiosa, lo que hacía de la casta cristiano-vieja una casta biológicamente pura<sup>606</sup>. El odio al judío se convierte de este modo en odio al converso, y éste queda excluido de ciertos oficios, cargos y funciones, como miembro de la casta nueva, esta vez una casta que, por su propia naturaleza, no puede aspirar a competir por los recursos con la casta dominante, dadas las limitaciones impuestas por los estatutos de limpieza de sangre.

Esta idea castiza que, como acabo de señalar, hace equivalente español y cristiano-católico se desarrolló desde la Edad Media con la unificación religiosa de los reinos de Castilla y Aragón, que culmina con la expulsión de los judíos en 1492 y los estatutos de limpieza de sangre. Debemos recordar que esa identidad cristiano-vieja se elabora a la contra de judíos y musulmanes, si bien con un énfasis distinto en cada caso: aunque el desprecio al «moro» era absoluto por parte de la casta cristiana, las persecuciones a los mudéjares no se pueden comparar, en violencia, brutalidad, persistencia e intensidad a las que padecieron los judíos, y esto por causas tanto teológicas como sociales<sup>607</sup>. El afán universalista de la casta cristiana terminó por imponerse tras un tiempo de aceptar el principio judío del no-proselitismo en favor de la convivencia. Para la casta cristiana el judío era un desafío a su propia fe, no así el moro; el judío se resistía tozudamente a aceptar a su mesías y, además, como colectivo, eran cómplices del deicidio. Las razones sociales estribaban en que los moros, al ocupar el puesto más bajo de la escala social, por sus ocupaciones de artesanos y campesinos, no amenazaban el poder de la casta cristiana.

---

<sup>604</sup> Ibid., 20.

<sup>605</sup> Ibid.

<sup>606</sup> Ibid., 22.

<sup>607</sup> Para una lúcida explicación de este proceso ver Gonzalo Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002* (Madrid: Marcial Pons, 2002), 35.

Sin embargo, entre los judíos, a pesar de que había una mayoría humilde, también había una minoría de prestamistas, recaudadores de impuestos, personas que se dedicaban a las finanzas, o que estaban, con frecuencia, a servicio del rey y de los nobles<sup>608</sup>. Los cristianos nuevos, los judíos conversos, por lo tanto, entraban en competición directa por los recursos materiales. De no haber sido así, los estatutos de «limpieza de sangre» no habrían tenido sentido.

La propia idea de Reconquista ha sido cuestionada por historiadores contemporáneos que han tratado de hacer ver que no se trataba de una lucha contra el infiel o el invasor, sino de una lucha entre dos grupos etno-religiosos «nacionales» que pugnaban por la restauración de la legitimidad política y no por la eliminación de una religión «extraña» o extranjera, pues es una lucha que se dio dentro de una estructura social de varios grupos étnicos en los que había una casta dominante<sup>609</sup>. Sería, por lo tanto, más adecuado hablar de «guerra civil»<sup>610</sup>.

La definición castiza de lo español como cristiano es una causa esencial del peso que lo religioso ha tenido en la historia española contemporánea<sup>611</sup>. En el siglo XVIII la brecha ideológica se hace más profunda entre la España conservadora y casticista y la España liberal y europeizante<sup>612</sup>. Si bien el concepto de nación como identidad colectiva vinculada con un estado existía sólo entre las élites en el siglo XVIII, entre el pueblo la identidad cristiano-vieja del casticismo español estaba muy extendida<sup>613</sup>. Las dos Españas se separaban en partidarios y detractores de la sociedad etnicista, cuya existencia estaba garantizada por el aparato inquisitorial, los estatutos de limpieza de sangre y el integrismo católico. Los conservadores entendían cualquier ataque a la Inquisición como antiespañol, por cuestionar la unidad de fe que había definido a España, unidad que era, sobre todo y más que ninguna otra cosa, nacional<sup>614</sup>. La Constitución de Cádiz de 1812 confirma el catolicismo como religión única y no será hasta 1834 cuando se logre abolir los tribunales de la Inquisición definitivamente. En 1837 se abolieron los estatutos de limpieza de sangre, de manera que cualquiera pudiese acceder a cualquier puesto en cualquier institución. Hasta la Constitución de 1869 no se establecerá en España la libertad de culto.

---

<sup>608</sup> Ibid.

<sup>609</sup> Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España*, 24.

<sup>610</sup> Ibid.

<sup>611</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 23.

<sup>612</sup> Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España*, 44.

<sup>613</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 99.

<sup>614</sup> Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España*, 45.

El antisemitismo español es, por tanto, fundamentalmente cristiano, al contrario del racismo alemán<sup>615</sup>. Ramiro de Maeztu<sup>616</sup>, por ejemplo, afirma que «la raza, para nosotros, está constituida por el habla y la fe, que son espíritu, y no por oscuridades protoplasmáticas»<sup>617</sup>. Se trata, pues, de un racismo blanco, no ario, que asume, no obstante, la superioridad frente al «oriente» y las «razas no blancas» de la Hispanidad<sup>618</sup>.

La problemática posición del judío dentro del sistema político y social de clasificación en la España de los siglos XIX y principios del XX y, en concreto, la idea del judío sefardí como una «mezcla» entre judío y español<sup>619</sup>, es una cuestión que debemos ver a la luz de una de las discusiones del capítulo 1 de esta tesis en relación con la cuestión de la hibridación como una política identitaria. El discurso acerca del sefardí como una mezcla entre judío y español es un ejemplo de una retórica de la hibridación que sostiene una política identitaria de la pureza -la españolidad católica-, siendo la hibridación, la mezcla, no un fenómeno o proceso material sino esencialmente político<sup>620</sup>.

José Antonio Lisbona ha llamado «sefarditismo económico» a las posturas filosefardíes como la del senador Ángel Pulido (1852-1932)<sup>621</sup>, quien inició una campaña filosefardí con el objetivo de restablecer el contacto entre España y los sefardíes, en especial los del norte de África y los Balcanes. Para Pulido el sefardí sería una raza especial resultado de la mezcla de sangre judía y española, si bien tiene ciertas dudas sobre su hispanismo<sup>622</sup>. Lisbona entiende que el filosefardismo de Pulido tiene su justificación en la idea de que la colaboración con los sefardíes podría salvar los problemas de España en los Balcanes, que pasaban por la imposibilidad de dar crédito a los compradores de mercancía española<sup>623</sup>. Se propuso la creación de Cámaras de Comercio de España dirigidas por

---

<sup>615</sup> Citado en Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 369.

<sup>616</sup> Ramiro de Maeztu fue uno de los responsables del discurso regeneracionista. Entendía que la prioridad de España era atender a los problemas inmediatos del país e impedir la participación de medidas extrañas al país. Era un liberal que fue virando hacia un conservadurismo integrista y nacionalista que le llevó a apoyar la sublevación franquista en sus primeros momentos.

<sup>617</sup> *Ibid.*, 369.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>619</sup> Para un análisis de la idea de los sefardíes como «mezcla» entre judíos y españoles, ver el trabajo de Ojeda Mata, «Spanish' but Jewish'».

<sup>620</sup> Para una ampliación sobre sistemas de clasificación social en los que no existe la noción de mezcla, mestizaje o hibridación, como en el caso del modelo patrilineal árabe, ver Josep Lluís Mateo Dieste, «Are There 'Mestizos' in the Arab World? A Comparative Survey of Classification Categories and Kinship Systems», *Middle Eastern Studies* 48, no. 1 (2012): 125-38.

<sup>621</sup> José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX* (Barcelona: Riopiedras, 1993), 38-39.

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> *Ibid.*



sefarditas respecto a los que habría que tener una actitud a la vez cercana y desconfiada, pero cordial, en todo caso, para beneficiarse de sus conocimientos comerciales, su red de relaciones y obtener datos e informes de los demás bancos<sup>624</sup>. Por lo tanto, los sefardíes serían el instrumento de entrada comercial en los Balcanes, y para ello habría que darles algo a cambio: la nacionalidad, sin por ello fomentar su emigración a España, algo que de hecho habría que evitar<sup>625</sup>.

Pulido, que se presenta como cristiano y católico, pero tolerante, en la línea de Castelar, declara tres objetivos claros de su campaña: en primer lugar, «reconquistar al pueblo judeo-español» en beneficio mutuo; en segundo lugar, mostrar al mundo que, pese a la tan extendida imagen del país, España ya no es la nación intolerante y fanática de antaño; por último, estrechar los lazos comerciales y culturales entre España y los sefardíes, sin propiciar un retorno masivo, cosa que consideraba «un desatino»<sup>626</sup>. Pulido tuvo detractores por parte de los sectores más reaccionarios, pero también tuvo el apoyo de buena parte de la intelectualidad de todo signo político. Por ejemplo, figuras del momento tan diversas como Galdós, Unamuno, Echegaray, Pardo Bazán, Menéndez Pelayo y Valera enviaron libros a las comunidades sefardíes de los Balcanes<sup>627</sup>.

Pulido adopta una actitud habitual en el filosefardismo: la condescendencia frente a los Reyes Católicos, respecto a los que Pulido dice que actuaron «de buena fe» y de acuerdo con la mentalidad de la época, si bien entiende que la expulsión fue un acto «abominable»<sup>628</sup>.

Para Pulido hay una clara y contundente diferencia entre los sefardíes y el resto de judíos del mundo. Ve a los sefardíes como parecidos a los españoles y «superiores racialmente», mientras que los askenazíes están «degenerados y mezquinos»<sup>629</sup>. Este filosefardismo antisemita fue un fenómeno ideológico, nada extraño en la época, de naturaleza utilitarista, pragmática y oportunista. De hecho, Paloma Díaz-Mas y Bernd Rother afirman que el filosefardismo de Pulido fue fruto de un «entusiasmo patriótico» y regeneracionista<sup>630</sup>, cuyo objetivo habría sido el engrandecimiento político y económico de

---

<sup>624</sup> Ibid.

<sup>625</sup> Ibid.

<sup>626</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 262.

<sup>627</sup> Ibid.

<sup>628</sup> Ibid.

<sup>629</sup> Ibid.

<sup>630</sup> Podemos entender el término «regeneracionismo» como la conciencia de crisis nacional que se desarrolla en entre la intelectualidad española a finales del siglo XIX. La historiografía española de las ideas ha

España<sup>631</sup>.

Ese filosefardismo antisemita es una muestra de un fenómeno que José Faur explica en su crítica de la posición del «otro» en la tradición occidental. La idea general del argumento es que en la Europa cristiana el «otro» sólo puede ser incorporado narcisísticamente, por cuanto tiene en común con la población general y no por lo que lo distingue. En palabras de Faur:

El «otro» no es otro, sino deforme y anormal. Cualquiera que sea «diferente» no puede ser «normal». No reflejan otras normas, sino anormalidad. [...] Para ser «bueno», el otro es incorporado narcisísticamente al «yo». Como en la incorporación del cristiano devoto en el *Corpus Cristi*, [...] para obtener humanidad, los otros, por fuerza, deben perder su individualidad. Las sociedades que persiguen a otros no avanzan más allá del amor narcisístico. [...] Aquellos que se niegan a ser narcisísticamente absorbidos, como en el caso de los judíos [...] carecen de cualidades humanas<sup>632</sup>.

En definitiva, el sefardí es reivindicado por lo que tiene de español, no por lo que tiene de judío. La etnogénesis española, como hemos visto, se caracteriza por la exclusión de la identidad nacional de todo lo que no sea cristiano, primero, y católico, después. Por lo tanto, el filosefardismo, además de pragmático, podemos considerarlo a la luz del argumento de Faur, como un afecto de naturaleza narcisista, que excluye aún más si cabe al «otro» judío, por dejar en suspensión lo que lo distingue de los españoles y por afirmar su iberismo redentor.

En cualquier caso, Gonzalo Álvarez Chillida dice que aquel patriotismo regeneracionista que estaba detrás del filosefardismo encontró su mayor expresión en el cumplimiento del «viejo sueño marroquí», cuando en 1913 España ocupa de nuevo Tetuán y ve a los sefardíes como los aliados naturales<sup>633</sup>. Veamos en qué consistió este «sueño».

---

calificado esa conciencia de crisis con el nombre de «El problema de España». Jorge Castro dice que la aportación del regeneracionismo al nacionalismo español pasa por ser el primer intento de elaborar una idea de la nacionalidad española con el apoyo del discurso científico que ofrecía la modernidad. Así el regeneracionismo sería el primer intento de aproximación sistemática, desde el punto de vista disciplinar, a la idea de Nación española Para un estudio genealógico sobre el regeneracionismo ver la tesis doctoral de Jorge Castro Tejerina, «La psicología del pueblo español: el papel del discurso psico-sociológico en la construcción de la identidad española en torno a la Crisis del 98» (Universidad Autónoma de Madrid, 2004).

<sup>631</sup> Ibid., 263.

<sup>632</sup> José Faur, *In the Shadow of History*, 6.

<sup>633</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 265.

### 3. AMBIVALENCIAS IDENTITARIAS EN EL PROTECTORADO COMO ESTRUCTURA SOCIO-POLÍTICA

El proyecto colonial español estaba plagado de paradojas y ambigüedades, como lo están las versiones que hemos recibido de él a través de la historiografía. A su vez, las relaciones que se establecieron entre los distintos grupos étnico-religiosos fueron igualmente paradójicas y ambiguas. Se trató de un proyecto desordenado y a menudo contradictorio, inestable y cambiante en sus negociaciones y luchas entre las autoridades coloniales y los colonizados<sup>634</sup>. A la base había un complejo de intereses materiales, estructuras socio-políticas locales y todo un conjunto de supuestos culturales mutuos, prejuicios de unos grupos acerca de otros que se habían ido gestado a lo largo de una intrincada historia común<sup>635</sup>: la expulsión de España de musulmanes y judíos, las condiciones de vida de los judíos en Marruecos bajo el estatus de *dhimmi*, las relaciones hispano-marroquíes, las relaciones hispano-judías, las relaciones entre musulmanes y judíos, etc.

España estableció «hermandades» diversas desde finales del siglo XIX hasta el fin del Protectorado. Se habló de la «hermandad hispano-marroquí» con igual entusiasmo que de la «hermandad hispano-judía». Ambas «hermandades», si bien desconectadas entre sí, como veremos, estaban sostenidas por retóricas de la vinculación histórica y defendían la voluntad altruista de España en relación con estos dos grupos<sup>636</sup>.

Analizaré algunos aspectos de estos discursos un poco más adelante, pero empecemos por fijarnos en este fragmento escrito por el propio Francisco Franco en 1922 después de la entrada de las tropas españolas en Chauen:

Encontramos un viejo judío que, con su levita negra, parece diluirse en la penumbra del recinto sagrado. Del techo cuelgan todavía las lámparas de hierro que, los días de fiesta mosaica, iluminan la pobre habitación y los muros de una sinagoga modesta. Los muros amarilleados están adornados todavía con inscripciones hebraicas.

El viejo israelita prepara su marcha. En su rostro triste se refleja el dolor de este abandono. Esta pequeña colonia hebraica ya no quiere vivir en la servidumbre indígena de antaño. Abandonan, con lágrimas, sus pobres moradas y el humilde barrio que ha constituido su único mundo durante siglos. A partir de ahora conocerán las ventajas de la civilización y el derecho de las personas. Por eso se van. Sus hijas ya no

---

<sup>634</sup> Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí*, 23-24.

<sup>635</sup> Ibid.

<sup>636</sup> Ibid., 26.

serán deshonradas por la barbarie indígena los días de saqueo. Las colonias hermanas de Tetuán o de Tánger les abren las puertas con la tradicional fraternidad de su raza.

Abandonamos el barrio recordando los días brillantes de nuestra llegada a esta ciudad entonces hermética, cuando los habitantes de Chauen, vestidos con sus mejores atavíos, en la puerta principal de la ciudad, precedidos por los floridos estandartes de sus cofradías seculares, aclamaron y recibieron solemnemente a nuestras autoridades y a las del sultán... El día en que los desdichados y humildes israelitas lloraban de alegría, y con su típico acento y vocabulario castellano antiguo vitoreaban fervorosos a la reina Isabel, a la reina buena.<sup>637</sup>

Este texto muestra la glorificación colonial y la exageración de la acogida judía de las tropas españolas, a la vez que señala el respeto por las tradiciones bíblicas e hispánicas<sup>638</sup>. Los judíos aparecen representados como el elemento bisagra, no sólo por su buena disposición sino también por su inclinación a la civilización que vendría de la mano de España, que a su vez es presentada como su guarda y salvadora.

Sin embargo, el *contubernio judeomasónico bolchevique* sería identificado poco después como el enemigo siniestro y escurridizo culpable de los males de España. Veamos esto en palabras de Franco el día del desfile de la Victoria en 1939:

El judaísmo, la masonería y el marxismo eran garras clavadas en el cuerpo nacional por los dirigentes del frente popular que obedecían los designios del Comintern ruso. No nos hagamos ilusiones: el espíritu judaico que permitía la alianza del gran capital con el marxismo, que sabe tanto de pactos con la revolución antiespañola, no se extirpará en un día y aleteará en el fondo de muchas conciencias.<sup>639</sup>

Como es bien sabido, hubo una importantísima presencia judía -se calcula que entre 4000 y 6000- en las Brigadas Internacionales, al punto de que, por citar sólo una curiosidad, entre 1937 y 1938 hubo en Radio Barcelona emisión de programas en *yiddish*<sup>640</sup>. Judíos europeos politizados y sin relación con las comunidades judías españolas organizadas se unieron al bando republicano. De Palestina, de hecho, vinieron 300 sionistas de izquierdas a luchar en el bando republicano<sup>641</sup>. Así, el discurso furibundo acerca del *contubernio judeo-masónico bolchevique* que tanto éxito tuvo en la España de

---

<sup>637</sup> Citado en Danielle Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía* (Madrid: Marcial Pons, 2010), 64-65.

<sup>638</sup> Ibid.

<sup>639</sup> Ibid., 175.

<sup>640</sup> Ibid., 167.

<sup>641</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 366.

Franco, en la figura del dictador convive con ese pasado filosefardí que le venía de la guerra de Marruecos.

En ocasiones se ha destacado la ayuda de algunas familias de banqueros del Protectorado que habían apoyado económicamente el levantamiento de las tropas de Franco en Marruecos. Esta ayuda, limitadísima en cuanto al número de individuos que la ofrecieron<sup>642</sup>, se dio no tanto por afinidades ideológicas como por una continuidad en las relaciones personales con ciertos mandos de la Armada en África, a quien se veía como protectora de los judíos<sup>643</sup>. Los «donativos» que se recibieron en mayor número fueron aquellos a los que los judíos fueron obligados, en forma de contribuciones «voluntarias» a los sublevados y a Falange, a menudo cantidades enormes de dinero, que ascendían hasta las 500.000 pesetas<sup>644</sup>. Esta nueva «alianza» adjudicó nuevos significados políticos a los estereotipos que ya existían, de tal forma que a la vez que aquel limitado número de judíos ayudaban económicamente a los golpistas, éstos los continuaban protegiendo por intereses materiales a la par que avanzaban en la insidiosa retórica antisemita que se instaló durante el franquismo.

Después de la sublevación liderada por Franco, en Ceuta y Melilla grupos falangistas y fascistas acosaban a comerciantes judíos y les imponían las más diversas sanciones por motivos arbitrarios. Algunas fuentes indican que incluso hubo personas que terminaron en la cárcel sin motivos aparentes, viéndose obligados a pagar altas cantidades de dinero para salir<sup>645</sup>. Por ejemplo, tras la sublevación unas cien personas de Ceuta se refugiaron en Tánger, pero aun así hubo veintidós fusilados, todos ellos militantes de izquierda y masones<sup>646</sup>. En general, durante el periodo de la Guerra Civil española hubo, efectivamente, judíos condenados a muerte y prisión por su participación en partidos de izquierda o por su vinculación con la masonería<sup>647</sup>, no por ser judíos, por más que ambas acusaciones, en el imaginario franquista, estuviesen ligadas a viejos mitos antisemitas. En cualquier caso, en Melilla se cerraron las sinagogas durante seis meses y Falange incautó el

---

<sup>642</sup> En ocasiones, se ha exagerado o enfatizado en exceso la ayuda económica que recibieron los golpistas por parte de judíos, siendo un caso aislado y nada representativo de la actitud general de los judíos hacia un movimiento que se convertiría en régimen cercano a Hitler. Ver un comentario a este respecto en Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 173.

<sup>643</sup> Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, 155.

<sup>644</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 367.

<sup>645</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>646</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 366-67.

<sup>647</sup> Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 173.

colegio judío, que no se recuperó hasta 1948<sup>648</sup>. Se expulsó a los judíos del Casino y se les obligó a declarar sus bienes<sup>649</sup>. Durante la guerra en los territorios de Ceuta y Melilla se produjeron muchas detenciones colectivas, aunque después fuesen revocadas; se produjeron también numerosas burlas, vejaciones y palizas<sup>650</sup>. Los judíos del Protectorado, que eran súbditos marroquíes, lo tuvieron más fácil que aquellos que vivían en las plazas de soberanía española en África. A pesar de esto, Franco intervino personalmente para ofrecer seguridad a los judíos de la zona española<sup>651</sup>.

Tras ganar la guerra, Franco restauró la unidad religiosa de los Reyes Católicos en España, pero no hizo lo propio en territorios africanos, donde los judíos continuaron, ya durante la Segunda Guerra Mundial, haciendo una vida relativamente normal, a excepción de otros «donativos» que debían hacer, esta vez para la División Azul<sup>652</sup>. En España los judíos vieron las sinagogas cerradas, el culto prohibido y sus actividades vigiladas, pero la cosa no llegó a más, en comparación con lo que estaba ocurriendo en otras partes de Europa<sup>653</sup>.

Los judíos de la zona española en Marruecos no fueron ideológicamente afines a Franco, ni éste lo fue en particular a ellos, pese al recuerdo que tenía de aquellos sefardíes en Chauen, recuerdo lleno de paternalismo y patriotismo desbocado, pues lo que lo conmovía de aquellos judíos era su españolidad primitiva, no su condición judía<sup>654</sup>. Se dio así, entre judíos y autoridades franquistas en el Protectorado, una convivencia no demasiado empática, pero tampoco demasiado problemática<sup>655</sup>. Debemos recordar en este punto que, a diferencia de lo que ocurrió en el Marruecos francés, en la zona española no se decretó ni una sola ley contra los judíos<sup>656</sup>. Richter, el cónsul alemán en Tetuán, presionó a las autoridades españolas para que tomaran medidas anti-judías e intentó instigar a los musulmanes contra los judíos, pero ninguno de estos esfuerzos surtió efecto<sup>657</sup>.

---

<sup>648</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 367.

<sup>649</sup> Ibid.

<sup>650</sup> Ibid.

<sup>651</sup> Ibid.

<sup>652</sup> Ibid., 405.

<sup>653</sup> Ibid., 492.

<sup>654</sup> Para un estudio de las actitudes aparentemente paradójicas de Franco en relación con los judíos en el contexto de las relaciones entre el dictador y la Alemania nazi, ver Maite Ojeda-Mata, «Thinking about 'the Jew' in Modern Spain: Historiography, Nationalism and Anti-Semitism», *Jewish Culture and History* 28, no. 2 (2006): 53-72.

<sup>655</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 367.

<sup>656</sup> Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 169.

<sup>657</sup> Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 66.

Álvarez Chillida dice que el filosefardismo de derechas, al que el propio Franco, como hemos visto, no fue ajeno, tuvo dos causas principales: el apoyo de los judíos en la guerra marroquí (1911-1927) y el panhispanismo, que englobaría lo sefardí<sup>658</sup>. Del mismo modo, algunas posturas del nacionalismo español de tintes iberistas e integradores, como la del precursor del fascismo español Ernesto Giménez Caballero en su revista *La Gaceta Literaria* (cuyo primer número salió en 1927), presentan al judío, frente al «moro invasor», como plenamente español, afirmando y subrayando la mutua influencia entre judíos y españoles<sup>659</sup>. De hecho, Giménez Caballero afirma que ha llegado la hora de «la reconquista espiritual de los expulsados», siendo otro ejemplo de filosefardismo instrumental<sup>660</sup>.

Un ejemplo del efecto que tuvo la campaña filosefardita del senador Ángel Pulido lo encontramos en Manuel L. Ortega y su libro *Los hebreos de Marruecos*, en el que afirma que «es preciso que veamos en el sefardí a un español más, tan español como el que ha nacido en España, porque lleva el amor a la patria común en el corazón.»<sup>661</sup> Manuel L. Ortega entiende que España debe contrarrestar la influencia francesa sobre los sefardíes de la zona española y tomar una serie de medidas concretas para obtener la tan necesitada complicidad sefardí en la zona. Veamos en qué consisten esas medidas:

La influencia francesa sobre los hebreos marroquíes se deja sentir por la **escuela** y por el **comercio**. Sobre esos puntos debe girar el esfuerzo de España en la obra de atraer y españolizar a los judíos. Para ello contamos, como aliados naturales, con **el idioma y con la simpatía tradicional** que en los sefardíes despierta nuestra patria, que es la suya, por serlo de sus antepasados. La labor que puede y debe realizar España en relación con los hebreos de Marruecos, queda sintetizada en el programa mínimo que a continuación desarrollamos: A) promulgar ley parecida a la que dictó en Francia para la Argelia el ministro M. Crémieux, el 24 de octubre de 1870, **concediendo la nacionalidad española**, con todos los derechos civiles y políticos, a los israelitas residentes en el Marruecos español y en nuestras posesiones de África. [...] B) Fundar escuelas españolas en las ciudades de la zona y ampliar los locales y aumentar el número de maestros en las existentes. [...] Laborar en el sentido de que la enseñanza en las Escuelas de la Alianza Israelita del Marruecos español **sea española**, basándose en la universalidad de la institución, sin excluir el aprendizaje del idioma

---

<sup>658</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 271.

<sup>659</sup> Sobre el filosefardismo de protofascistas como Ernesto Giménez Caballero y su vanguardia estética e ideológica de la Generación del 1927, ver Silvana Shammah-Gesser, *Madrid's Forgotten Avant-Garde Between Essentialism and Modernity* (Eastbourne, UK y Chicago: Sussex Academic Press, 2015).

<sup>660</sup> Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, 272.

<sup>661</sup> Ortega, *Los hebreos de Marruecos*, 304.

francés. C) Establecer en las cinco ciudades del Protectorado, Tetuán, Larache, Alcazarquivir, Xauen y Arcila, **oficinas de Registro civil para los hebreos, desempeñadas por judíos, en calidad de funcionarios del Estado, dándoles asimismo entrada en todos los organismos oficiales de la Zona.** D) Impulsar **las relaciones comerciales**, organizando excursiones de comerciantes españoles a Marruecos y de comerciantes hebreos a España, creando asimismo exposiciones permanentes de productos españoles en las ciudades de Tánger, Tetuán, Larache, Melilla y Casablanca<sup>662</sup>.

Por si no quedase suficientemente claro, Ortega subraya la posición del judío como necesario mediador en Marruecos con un argumento que es una mezcla entre fanatismo patriótico, cinismo y pensamiento mágico:

Que no olviden los españoles que en Marruecos está cifrado el porvenir de España, desde los días en que una Reina clarividente nos legó, en su testamento admirable, el encargo de no cesar en la conquista de África. Y al otro lado del Estrecho, millares de españoles que allí **arrojó esa misma Reina, quizá para que fueran semilla de donde arrancara el árbol**, nos esperan con los brazos abiertos y con el amor a España en los corazones, para ayudar en una conquista civilizadora a la nación que, según frase deslumbradora de Castelar, engarzó el mar como una esmeralda en sus sandalias y el sol como un brillante en su corona<sup>663</sup>.

La necesidad de preservar la imagen de los Reyes Católicos adquiere así dimensiones rocambolescas al sugerir Ortega que los judíos sefardíes del norte de Marruecos habrían sido una especie de avanzadilla enviada por Isabel La Católica, quien, cual oráculo, habría hecho un extraordinario acto de previsión histórica para que se asentasen en una tierra en la que habría de cifrarse el futuro de España.

Por continuar con el argumento, los judíos y los españoles compartían un terreno común también en el aspecto político-económico. El sistema de protecciones que había empezado en el siglo XIX había puesto ya las condiciones para esa alianza: los protegidos por España, así como por otros países europeos, podían sustraerse a la ley marroquí, lo cual podía llegar a ser muy beneficioso<sup>664</sup>. A esto hay que añadir que no sólo los judíos se acogieron al sistema de protecciones, sino que también lo hicieron notables musulmanes-marroquíes. Como ha señalado Ojeda Mata en distintos trabajos<sup>665</sup>, el discurso de la etnicidad compartida no fue la base de las relaciones hispano-judías en Marruecos, sino

---

<sup>662</sup> Ibid., 307-308. [énfasis mío]

<sup>663</sup> Ibid., 309. [énfasis mío]

<sup>664</sup> Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial», 277-99.

<sup>665</sup> Ver, entre otros, Ojeda Mata, *Identidades Ambivalentes*; Ojeda Mata, «'Spanish' but 'Jewish'».



que éstas fueron más pragmáticas que ideológicas<sup>666</sup>. De hecho, la política de protecciones consulares que ejerció España en Marruecos con la población judía fue previa a la existencia misma del discurso filosefardita de la comunidad étnica.

El sistema de protecciones consulares, primero, y las naturalizaciones, después, fueron procedimientos que se aplicaron con individuos concretos de élites judías mercantiles que podían servir a los intereses comerciales, estratégicos y políticos de España en la zona<sup>667</sup>. Es decir, la inmensa mayoría de los judíos de la zona española nunca recibieron nacionalidad española, a pesar de la proliferación de políticas identitarias destinadas a la identificación de los judíos con España como condición para su colaboración como mediadores.

Las naturalizaciones se obtenían por criterios más de clase socio-económica que de pertenencia a un determinado grupo étnico-cultural, por lo que la cuestión de un vínculo étnico-cultural entre judíos y españoles no parece haber jugado un papel importante en las decisiones de las autoridades coloniales más que en un sentido estricto de política identitaria, con su retórica correspondiente (el amor de los sefardíes a España, el espíritu español que pervive en los sefardíes, etc.), su ontología (la pureza española, la mezcla sefardí), y dramaturgia (posición que cada uno ocupaba en el escenario colonial).

La política de protecciones consulares no es sino una extensión del sistema no formal de protecciones que había existido en Marruecos ya en los siglos XVIII y XIX, antes de la llegada de la colonial<sup>668</sup>. Este sistema de protecciones refleja la desigualdad estructural de los judíos en Marruecos que pasaron de estar sujetos a la *dhimma* a entrar en ese terreno inestable de clasificaciones étnico-religiosas que estoy definiendo en estas páginas<sup>669</sup>.

La posición estratégica de las élites sefardíes -descendientes de los expulsados- en los puertos atlánticos y mediterráneos fue tomada por las autoridades coloniales europeas y españolas, en particular, como una característica «natural» de los judíos y, en concreto, de

---

<sup>666</sup> Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial», 285.

<sup>667</sup> Ibid., 286.

<sup>668</sup> Ibid.

<sup>669</sup> Para un estudio en profundidad de la sociedad judía del Marruecos precolonial (siglos XVIII y XIX), ver Deshen, *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. En concreto, en el capítulo 2 de ese libro se puede encontrar una detallada y lúcida explicación de las dinámicas de poder e influencia de las que participaban los judíos y los potentados musulmanes, además del impacto que estas relaciones tenían sobre la autonomía jurídica y legal de los judíos. Como ejemplo de un estudio de caso que ilustra esta compleja dinámica de relaciones de poder e influencias interétnicas ya en el Marruecos colonial, merece la pena ver: Mateo Dieste, «Paradojas de la pertenencia comunitaria», 106-25.

los sefardíes<sup>670</sup>. Esta posición hizo que las autoridades coloniales europeas, incluyendo las españolas, británicas y francesas, viesan en los judíos a los intermediarios «naturales»<sup>671</sup> en aquellos territorios, por su «natural» habilidad para el comercio y los idiomas, y por ser considerados más fiables que los «moros»<sup>672</sup>. Sin embargo, la posición de privilegio y de mediación había sido concedida a los judíos estratégicamente por los poderes coloniales como una forma de socavar el poder de los gobernantes musulmanes<sup>673</sup>. La retórica de la identidad compartida entre sefardíes y españoles fue utilizada para legitimar las ambiciones coloniales de España en Marruecos y atraer a los sefardíes hacia los intereses y objetivos coloniales españoles. Como ha indicado Maite Ojeda-Mata, la relación entre los sefardíes y la España contemporánea ha estado marcada por la distinción dicotómica entre español-católico y judío-extranjero, siendo esta dicotomía resultado del encuentro conflictivo entre los intereses coloniales españoles en el norte de África y el deseo de mantener «puro», nacional y culturalmente, el núcleo central del estado-nación, es decir, la España peninsular<sup>674</sup>. De hecho, el filosefardismo, tan activo en las colonias, era prácticamente inexistente dentro de las fronteras españolas respecto a las nuevas comunidades judías, sefardíes en su mayoría, que se fueron creando, las cuales estaban obligadas a vivir en el anonimato. Ser judío y español era posible sólo fuera de la Península, identificada como territorio nacional, allí donde no supusiera una amenaza para la identidad nacional española<sup>675</sup>, católica por definición.

El régimen dictatorial de Franco y su impacto en Marruecos, así como el hecho de que la población judía, a pesar de su identificación con España, no fuese reconocida como española salvo en situaciones muy concretas son elementos que dan cuenta de la naturaleza ambivalente de la relación con España. Ya en 1923, a través del Tratado de Lausana, Primo de Rivera deroga el estatus de protegidos de los sefardíes del Imperio Otomano y les otorga nacionalidad. Se publica un Real Decreto en el que no se menciona la palabra «sefardí» sino «individuos pertenecientes a familias de origen español». De nuevo nos encontramos con la apelación al pasado común para redefinir a los judíos sefardíes en relación con España. Esto, sin embargo, no fue un proceso sencillo. No entraremos ahora en demasiados detalles, pues nos sacaría del tema que nos ocupa, pero sí querría resaltar

---

<sup>670</sup> Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, 151.

<sup>671</sup> Ojeda Mata, «¿Intermediarios 'naturales'?, 187-206.

<sup>672</sup> Ojeda Mata, *Identidades ambivalentes*, 48-49.

<sup>673</sup> Ibid.

<sup>674</sup> Ibid.

<sup>675</sup> Ibid.

que, por ejemplo, el cónsul general de Tetuán a finales de los años veinte insistió en que sólo se reconociese la nacionalidad española a aquellos individuos que hubiesen hecho el servicio militar<sup>676</sup>.

En el próximo capítulo mostraré cómo se proyecta esta idea del filosefardismo que entiende al sefardí como una «mezcla» entre judío y español<sup>677</sup> en el discurso de mis entrevistados cuando recuerdan su vida en Marruecos. Una de las posiciones discursivas que han adoptado al contarme «quiénes fueron en Marruecos» fue la del **judío como «una especie de español»**. Es decir, los propios judíos hispano-marroquíes articulan sus apuestas identitarias de acuerdo con las condiciones objetivas que ofrecía el Protectorado. Por esta razón he afirmado que debemos entender las diferentes conceptualizaciones del judío que afectan a esta población como *formaciones discursivas*. En el caso de la posición del judío «como una especie de español», esa *formación discursiva* está constituida por el filosefardismo tanto conservador-reaccionario como liberal y de ahí su profunda ambigüedad y la diversidad de maneras en que ha sido incorporado a las *articulaciones* identitarias de mis entrevistados.

Por otro lado, la supuesta hermandad hispano-marroquí fue la base del discurso africanista del XIX, que justificaba la invasión del norte de África apelando a la proximidad geográfica y la fusión racial de magrebíes e ibéricos. La retórica de la hermandad convivió con otros discursos cuyo sentido era acrecentar el odio, el rechazo y la desconfianza hacia los magrebíes<sup>678</sup>. Mateo Dieste ha señalado que la escasa rentabilidad económica del Protectorado y la resistencia de los marroquíes ante la colonización española llevó a muchos africanistas a enfatizar que España, frente a la tendencia de otros países europeos, respetaba a sus colonizados y no pretendía transformar estructuras, aludiendo de esta forma a la «hermandad» hispano-marroquí<sup>679</sup>. En realidad, dice Mateo Dieste, el principal objetivo del Protectorado no era otro que el control político y el establecimiento de relaciones de clientelismo con las autoridades marroquíes<sup>680</sup>. Ambos objetivos operaban a niveles muy distintos e implicaron la paradójica dinámica de alianzas entre los diferentes grupos. No debemos olvidar que los militares golpistas que siguieron a Franco tenían la

---

<sup>676</sup> Mateo Dieste, «Paradojas de la pertenencia comunitaria», 113.

<sup>677</sup> Ojeda Mata, «'Spanish' but 'Jewish'»

<sup>678</sup> Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí*, 24.

<sup>679</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>680</sup> *Ibid.*

necesidad de mantener sus redes clientelares y legitimar la recluta de soldados para la sublevación contra la República.

Debemos precisar que el discurso africanista insistía en que a España no le movían intereses materiales, sino que su labor en Marruecos era puramente espiritual<sup>681</sup>, en vista de lo «cercanos» que estaban ambos pueblos históricamente, cercanía que habría generado una comunidad de sangre «hispano-marroquí». A pesar de esa comunidad consanguínea que tanto se reivindicaba, recordemos, por un lado, el todavía más que presente etnicismo español (libre de mancha judía o mora), así como el hecho de que los matrimonios mixtos en el Protectorado estaban perseguidos y que hubo todo tipo de campañas de propaganda para prevenir las uniones entre españoles y marroquíes<sup>682</sup>. Sea como fuere, España adoptó la retórica de la «civilización» que pretendía compensar las limitaciones en el ámbito socio-político a través del terreno espiritual<sup>683</sup>. El «moro», para el paternalismo colonial, era entendido como el «hermano menor» que había que «tutelar» hasta que alcanzase la mayoría de edad<sup>684</sup>, es decir, hasta que estuviese completamente al servicio de los altos intereses de España, confirmando ya los lazos históricos de sangre. Categorías coloniales como «indígena», para referirse a los marroquíes musulmanes, entendían a estos como seres menos evolucionados y tendentes al salvajismo que había que domesticar<sup>685</sup>. Estas categorías, junto con la imagen del «moro» procedente de la Edad Media, eran categorías principalmente negativas que habían de solaparse con la condescendencia y paternalismo como nueva actitud frente al «moro».

La entrada de los judíos en los círculos de influencia del Protectorado se debía a las redes clientelares y a las alianzas comerciales que habían ido estableciendo. No ocurrió lo mismo con los marroquíes musulmanes, con quienes el contacto era mínimo fuera de los ámbitos formales de la oficina, el zoco y la cabila<sup>686</sup>. La llegada del Protectorado a Marruecos trajo para los judíos, especialmente para la burguesía (que era el estamento industrial y comercial), una clara mejora de sus condiciones de vida y de sus posibilidades de movilidad social. Además, ya desde la llegada de los españoles a la zona, en la segunda mitad del siglo XIX, había existido una re-hispanización, quedando la *jaquetía* reducida a

---

<sup>681</sup> Ibid., 29.

<sup>682</sup> Respecto a las relaciones «mixtas», ver Josep Lluís Mateo Dieste, ««Rarezas»: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956), » *Hispania* LXXIII, no. 243 (2013): 223-52.

<sup>683</sup> Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí*, 29.

<sup>684</sup> Ibid.

<sup>685</sup> Ibid.

<sup>686</sup> Ibid., 94.

un número limitado de palabras que se utilizaban en la casa y dentro del grupo, pero siendo considerada como una forma de hablar vulgar e incorrecta<sup>687</sup>. El Protectorado trajo también el desarrollo de los ensanches<sup>688</sup>, en cuya construcción participaron no pocos judíos y en los que vivieron judíos y españoles.

La gestión de la población ejercida por las autoridades coloniales a través de la Delegación de Asuntos Indígenas<sup>689</sup> produjo también el efecto de extranjerizar al judío marroquí, que no era considerado nativo por los españoles, y al que, sin embargo, los marroquíes musulmanes consideraban un traidor, un colaboracionista con la colonia. Cabe recordar que, a excepción de lo que ocurrió en Egipto, los judíos no participaron de manera significativa en los movimientos nacionalistas del mundo árabe<sup>690</sup> por el carácter panarabista o panislamista de los mismos, que los hacía poco atractivos para los judíos, que habían sido los más humildes de los *ahl al-dhimma*<sup>691</sup>. Los judíos, dentro del vocabulario colonialista, eran «hebreos» o «israelitas». La palabra «judío» prácticamente no se usaba. Ocurrió lo mismo en el vocabulario colonialista francés, que sustituyó *juif* por *israélite*, dado que *juif* parecía tener connotaciones negativas y se pensaba que el uso del más amable término *israélite* facilitaría la asimilación en la cultura francesa, si bien judíos y no

---

<sup>687</sup> Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 235-246.

<sup>688</sup> El ensanche fue el sistema de crecimiento urbano que se aplicó en las nuevas ciudades del Marruecos jalifiano. Se trata de un sistema que ya se había utilizado en poblaciones españolas desde la segunda mitad del siglo XIX. Eran de carácter principalmente residencial y no incluían, en principio, ni industria ni barrios obreros, por lo que la población proletaria no aparecía contemplada y se fue desplazando hacia lo que podríamos llamar el extrarradio. A principios del siglo XX, con el rápido aumento de la colonia española, se hizo necesaria la construcción de un ensanche en las diferentes ciudades del norte de Marruecos. Por ejemplo, en Tetuán se empezó por construir en la Calle Luneta, que se había originado con la ampliación de la nueva judería en 1889. La Junta de Servicios Locales había advertido de que no se debía construir en «barrios moros» para no alterar la estructura de las casas, calles y barrios. Esto es coherente con la estrategia colonial de no despertar la animosidad ni las sospechas de la población local. Para un estudio detallado de la historia de los ensanches en Marruecos y, en general, de la arquitectura y las políticas urbanísticas españolas, ver Antonio Bravo-Nieto, *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos* (Junta de Andalucía: Consejería de Obras Públicas y Transportes, 2000).

<sup>689</sup> La Delegación de Asuntos Indígenas tenía potestad sobre el control de poblaciones y regulaba lo relativo a las relaciones interétnicas, entre otras cosas.

<sup>690</sup> Schroeter afirma que en Marruecos hubo una minoría de intelectuales y líderes comunitarios que estuvieron implicados en partidos políticos nacionalistas, comunistas y socialistas, y que en 1956 un grupo de judíos participaron del movimiento *Al-Wifaq* con los nacionalistas del *Istiqlal*. Este movimiento, de corta duración, defendía el principio de que en el nuevo Marruecos independiente todos los ciudadanos eran marroquíes, tuviesen la religión que tuviesen. Ver Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 158-159. Asimismo, Yigal Bin-Nun destaca que la falta de implicación de los judíos en movimientos nacionalistas marroquíes fue señalada por parte de miembros del *Istiqlal* y del *Parti Démocratique de l'Indépendance*, que pretendían dotar de igualdad de derechos a todos los ciudadanos con independencia de su origen étnico o religioso. Ver Yigal Bin-Nun, «The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco 1956-1961», in *Jews and Muslims in the Islamic World*, ed. Bernard Dov Cooperman y Zvi Zohar (Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 2013), 60-61.

<sup>691</sup> Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, 53.

judíos siguieron usando en Francia el término *juif* y los antisemitas nunca usaron *israélite*. Los judíos no se referían a sí mismos como israelitas y, sin embargo, sus comunidades sí tenían el nombre de «comunidad israelita», y lo siguieron teniendo tras la salida de Marruecos. Por poner sólo dos ejemplos: la Comunidad Israelita de Barcelona, o la Asociación Comunitaria Israelita Latina de Buenos Aires. Sea como fuere, los judíos no fueron identificados como «indígenas» por las autoridades coloniales y no fueron tampoco considerados como locales<sup>692</sup>, por más que esto, en términos históricos, carezca de sentido<sup>693</sup>.

Por lo tanto, otra de las posiciones que han adoptado mis entrevistados al contarme su pasado en Marruecos es la del **judío como extranjero**, cuyas condiciones de posibilidad son las que acabo de describir y que tienen que ver con el modo en que el judío, como figura dentro del colonialismo, fue extranjerizado a la vez que era convertido en mediador «natural», lo que trajo como consecuencia otro tipo de extranjerización: la de los propios musulmanes marroquíes, al considerarlo un colaboracionista con las fuerzas coloniales. Esta situación dio lugar también a otra posición discursivo-dramatúrgica en la que se colocan mis entrevistados: el **judío como testigo**, posición que se caracteriza por la no participación política, en ninguna dirección, y una especie de suspensión de los vínculos identitarios con España y Marruecos.

### 3.1. Población judía del Protectorado español en Marruecos

La población judía en el norte de África era más numerosa que en todos los países árabes de Oriente Medio juntos. Sólo en Marruecos y en Argelia ya se superaban los números alcanzados en el resto de países árabes. Los judíos constituían entre el 2.5 y el 3% de la población total del Magreb, y estos porcentajes se incrementaban hasta oscilar entre el 10 y el 40% en los pueblos y ciudades más importantes<sup>694</sup>.

Los judíos de la zona española, recordemos, tenían sus jueces rabínicos, sus propios mataderos, así como un gran número de sinagogas. De hecho, en Tetuán llegó a haber dieciséis, ocho en Larache, seis en Alcazarquivir, tres en Arcila, tres en Villa Nador y una en Villa Sanjurjo<sup>695</sup>. Cada comunidad estaba representada por un consejo comunal de

---

<sup>692</sup> Mateo Dieste, «Paradojas de la pertenencia comunitaria», 108.

<sup>693</sup> La presencia de judíos en Marruecos, como señalé en el capítulo anterior, data de varios siglos antes de la arabización del país. Ver, por ejemplo, Haim Zafrain, *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco* (Nueva York: KTAV, 2005).

<sup>694</sup> Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, 59.

<sup>695</sup> Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 139.

carácter central y que representaba a las demás en el Alto Comisariado del Protectorado español<sup>696</sup>. Las comunidades gozaban de una considerable autonomía: tenían escuelas y centros de enseñanza religiosa, hospitales, asilos, maternidad, orfanatos, fundaciones de beneficencia, sinagogas, cementerios, secciones de asistencia a moribundos y enterramiento (*jebra kadisha*), así como su propio notariado y sus tribunales rabínicos<sup>697</sup>.

La mayor parte de la población judía en Marruecos, en el periodo que precedió a la emigración masiva después la Segunda Guerra Mundial y tras la creación del Estado de Israel, vivía en áreas urbanas o semi-urbanas<sup>698</sup>. En el caso de los judíos del Protectorado español (1912-1956) y Tánger, el español era su lengua materna en la inmensa mayoría de los casos, aunque también había muchos, en el caso de Tánger<sup>699</sup>, por ejemplo, que usaban el francés como primer idioma<sup>700</sup>. En la primera mitad del siglo XX la población osciló entre las 25 000 y las 30 000 personas. Los primeros censos completos de que disponemos datan de 1940 y se estima que entonces había en el Protectorado (sin incluir Tánger) 14 734 judíos, el 1.5% de la población total, número que en 1950 descendió a 7872.<sup>701</sup> La razón de este descenso tan drástico fue sobre todo la emigración a Israel. La mayor parte de la población judía del Protectorado se concentraba en Tetuán<sup>702</sup>.

Tánger se convirtió durante la Segunda Guerra Mundial en refugio de judíos europeos que lo veían como lugar de paso en su camino a América o Canadá. En 1941 el 9% de la población era judía, siendo 7 102 locales y 840 extranjeros<sup>703</sup>.

En 1951-1952 entre el 60 y el 70% de los niños judíos en edad escolar estudiaban en las escuelas de la Alliance Israélite Universelle (AIU) en Marruecos<sup>704</sup>, lo cual hizo que aprendiesen francés a un muy alto nivel y que se acercasen a la esfera cultural francesa. En

---

<sup>696</sup> Ibid., 140.

<sup>697</sup> Ibid.

<sup>698</sup> D. Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», *Jewish Social Studies, New Series* 15, no. 1 (2008): 146.

<sup>699</sup> El castellano se hizo importante en Tánger durante el último cuarto del siglo XIX, con la consolidación de la presencia española a través del establecimiento de instituciones comerciales y gubernamentales. Se introdujo sobre todo a través de la inmigración. En cuanto a los judíos, a principios del siglo XX el castellano era ya el idioma habitual que se hablaba en las familias y para las relaciones comunitarias. De hecho, España puso un gran empeño en que los judíos mantuviesen el español, considerando el judeo-español como un español arcaico que debía ser modernizado, pero español al fin. Para un análisis de la historia de la presencia del castellano en Tánger ver Lofli Sayahi, «'Aquí todo el mundo hablaba español': history of the Spanish language in Tangier», *The Journal of North African Studies* 9, no. 1 (2006): 36-48.

<sup>700</sup> Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 31.

<sup>701</sup> Israel Garzón, *Los judíos hispano-marroquíes*, 171.

<sup>702</sup> Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 140.

<sup>703</sup> Ibid., 141.

<sup>704</sup> Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 32.

el caso del Protectorado español, los niños que no estudiaban en las escuelas de la Alianza, lo hacían en otras escuelas judías, en el Liceo Francés o en otras escuelas europeas y españolas, incluyendo escuelas católicas.

Aunque hacer una estimación rigurosa del alcance de las escuelas de la Alianza excede los objetivos de esta tesis, es importante entender en qué consistió el proyecto educativo de la Alianza Israelita Universal y cuál fue su impacto en el proceso de modernización de las comunidades judías en Marruecos<sup>705</sup> para poder entender mejor el modo en que se organizan los argumentos identitarios de mis entrevistados.

En 1860 se funda la Alliance Israélite Universelle en París. Se trataba de una organización judía internacional cuya misión era la emancipación de los judíos de Oriente Medio y el norte de África a través de una educación moderna y occidental. La primera de estas escuelas abrió en Tetuán en 1862, y después siguió Tánger (1864), Mogador (1875), Fez (1883) y Casablanca (1897), por citar algunas de las principales<sup>706</sup>.

La AIU en Marruecos centró sus esfuerzos en ser el protector de los judíos, proveyendo de un alivio temporal para las humillaciones políticas a las que habían estado sometidos los judíos. La AIU estaba informada de los detalles de la situación de los judíos e hizo uso de sus contactos en Europa y en el *majzan* -Gobierno o Estado marroquí-<sup>707</sup>. La AIU facilitaba los profesores de francés y de asignaturas generales, mientras que era la comunidad la que elegía al profesor de hebreo y de estudios judíos, y se hacía cargo de pagar al rabino<sup>708</sup>. Esto es ya un indicador del *ethos* laico y universalista de la Alianza como institución educativa. Entre 1862 y 1912 (comienzo del Protectorado) las escuelas de la AIU se extendieron por el norte, sur, interior y zonas costeras del oeste, lugares en los que había comunidades judías numerosas<sup>709</sup>.

La Alianza era una institución laica que pretendía competir con las escuelas españolas, inglesas y rabínicas. En el momento en que los españoles llegan y ocupan Tetuán traen con ellos la prensa escrita y las misiones católicas, cuyo ideario estaba en las

---

<sup>705</sup> Para un estudio en profundidad de la enorme importancia e impacto de la red de escuelas de la Alianza Israelita Universal en Marruecos y en los países árabes y musulmanes en general, ver Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962*.

<sup>706</sup> Para un estudio de las razones para la tardía expansión de las escuelas de la Alianza en las zonas rurales del sur de Marruecos ver Aomar Boum, «Schooling in the Bled: Jewish Education and the Alliance Israélite Universelle in Southern Rural Morocco, 1830-1962», *Journal of Jewish Identities* 3, no. 1 (2010): 1-24.

<sup>707</sup> Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962*, 60.

<sup>708</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>709</sup> *Ibid.*, 62.



antípodas de la AIU. Por esta razón los socialistas y anarquistas españoles que vivían en algunas ciudades marroquíes eligieron para sus hijos las escuelas de la Alianza por considerarlas una alternativa progresista y liberal frente a las instituciones clericales y reaccionarias de España<sup>710</sup>.

Previamente al establecimiento formal de los Protectorados español y francés en Marruecos, tanto Francia como España querían atraer a los judíos para utilizarlos como una herramienta de entrada en el país<sup>711</sup>. Del mismo modo, hubo otros intentos, como el de la *Alliance Française*, de atraer a su lado a la población musulmana, y en el Liceo Renault en Tánger, donde había alumnos de todos los grupos étnicos, se enseñaba árabe, inglés y español<sup>712</sup>.

La Alianza mantuvo una actitud fría ante el movimiento sionista, de acuerdo con sus ideales universalistas y de expansión de la cultura francesa entre la población judía<sup>713</sup>. Para 1960, 30 000 niños judíos estaban en las escuelas de la AIU, lo cual constituía la mayoría de los niños en edad escolar. Los demás estaban en diferentes colegios europeos o en escuelas religiosas. Estos números son una prueba del papel fundamental de la Alianza en la modernización y europeización de los judíos del Magreb.

En los años que mediaron entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda, las escuelas de la Alianza seguían con su ideario de transformar y liberar a los judíos en los países en que vivían, luchar por reformar legislaciones injustas y acercar a los judíos a la cultura francesa. Por otro lado, los movimientos sionistas reclamaban una educación cultural sionista, enfatizaban el lugar central de Palestina como destino, así como la necesidad de los judíos de la Diáspora de solidarizarse económica, política y moralmente con el *Yishuv* (asentamiento judío pre-estatal en Palestina), lo cual fue inaceptable para la AIU durante bastante tiempo<sup>714</sup>. Los profesores y directores de las escuelas de la AIU en Marruecos a menudo criticaban duramente los objetivos políticos del sionismo en Palestina, a pesar de lo cual incorporaron políticas culturales apoyadas por el sionismo, como el aprendizaje del hebreo, bajo la justificación de que beneficiaría a los intereses de todos los judíos en el mundo<sup>715</sup>.

---

<sup>710</sup> Ibid., 71.

<sup>711</sup> Ibid.

<sup>712</sup> Ibid., 101.

<sup>713</sup> Ibid., 75.

<sup>714</sup> Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 42.

<sup>715</sup> Ibid., 46.

El conflicto entre la AIU y el sionismo estaba en el concepto de emancipación que manejaban: para la AIU la emancipación pasaba por convertirse en francés, por adaptarse por completo a aquella patria de adopción que ofrecía la Alianza, mientras que para el sionismo la emancipación pasaba por el establecimiento de un estado judío en Palestina<sup>716</sup>. Sin embargo, durante los años treinta algunos profesores de la AIU, a la luz del creciente anti-semitismo europeo, perdieron la fe en la posibilidad de una emancipación *à la française* y se hicieron más favorables al ideario sionista<sup>717</sup>. Por su lado, los sionistas locales entendieron la influencia que tenía la Alianza en las comunidades y buscaron tener buenas relaciones para así lograr sus objetivos a largo plazo<sup>718</sup>.

Si bien los objetivos de dar una educación de excelencia a los judíos y ayudarlos a mejorar su situación económica se habían cumplido, los judíos en el norte de África y Oriente Medio seguían siendo «el otro» a quien se le recordaba su origen religioso y su falta de patriotismo en cuanto había el más mínimo cambio o movimiento socio-político<sup>719</sup>. Este recordatorio de su *otredad* se hizo particularmente acuciante en los años que precedieron a la independencia de Marruecos, tiempo en que se renegoció la propia posición y papel de los judíos en el país.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la AIU, en vista de los horrores del Holocausto, introdujo reformas educativas y pedagógicas en Túnez y Marruecos que contribuyeron, siquiera modestamente, a preparar a los jóvenes para la emigración e integración en lo que sería la sociedad israelí<sup>720</sup>.

Los cónsules europeos veían a la AIU como una herramienta de regeneración intelectual de los judíos que facilitaría y potenciaría la influencia europea en la zona. Ahora bien, esa influencia no era europea en un sentido general, sino predominantemente francesa, y los dirigentes de la Alianza eran muy reticentes a permitir la injerencia de cualquier otra influencia, en particular la inglesa, en su red de escuelas. El francés era concebido como el idioma de transmisión de la cultura occidental y sólo se empezó a enseñar español e inglés en las zonas del norte por su relevancia política, económica y cultural<sup>721</sup>. Las Asociaciones Hispano-Hebreas fueron un recurso utilizado por España para

---

<sup>716</sup> Ibid., 47.

<sup>717</sup> Ibid., 46.

<sup>718</sup> Ibid., 50.

<sup>719</sup> Ibid. 48.

<sup>720</sup> Ibid. 53.

<sup>721</sup> Laskier, *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962*, 101.

redirigir la lealtad de los judíos hacia España, contrarrestando así la influencia francesa<sup>722</sup>. El ya citado Manuel L. Ortega describe en su libro *Los hebreos de Marruecos* las funciones de las Asociaciones Hispano-Hebreas del siguiente modo:

1º. La asociación hispano-hebrea tiene por objeto:

- a) Mantener y desarrollar entre los hebreos marroquíes de origen español **el amor a la patria española**.
- b) Difundir y propagar el idioma castellano.
- c) **Propagar por todos los medios entre los hebreos residentes en Marruecos el pensamiento español en todas sus manifestaciones**.
- d) Fomentar y favorecer las relaciones comerciales, artísticas, científicas y literarias entre España y Marruecos.
- e) Preparar y allanar los medios para **la perfecta asimilación con España de los elementos hebreos de Marruecos**, tanto en los puertos como en los pueblos del interior.

2º Para conseguir los fines que se propone, la asociación, en la medida de sus recursos, fundará Bibliotecas populares; repartirá premios a los alumnos sobresalientes; creará centros de propaganda en las principales poblaciones de España y del extranjero; organizará conferencias públicas y cooperará a toda publicación que tienda a lograr los fines de la Asociación.

3º. Todos los hebreos marroquíes residentes en cualquier punto de Marruecos, de España o del extranjero, pueden ser socios efectivos, pagando las cuotas reglamentarias.

4º. La Asociación admite en las mismas condiciones socios adherentes de cualquier confesión o nacionalidad.<sup>723</sup>

En el caso de la zona española de Marruecos, la identificación con España tenía condiciones aún más ambiguas que la promovida por la AIU en relación con Francia. El *filosefardismo*, sobre todo centrado en los sefardíes del Imperio Otomano, construyó el discurso de la etnicidad compartida entre los españoles y los sefardíes, que no serían sino españoles judíos, y, además, «españoles sin patria», en términos de Ángel Pulido<sup>724</sup>.

Así pues, vemos que habría cuatro *topoi* en relación con los cuales se desarrollan las vinculaciones identitarias de los judíos hispano-marroquíes: España, Francia, Marruecos y la comunidad judía. Schroeter y Chetrit han señalado la siguiente paradoja que es necesario recordar: los defensores de la emancipación colonial -principalmente la élite judía y las

---

<sup>722</sup> Maite Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial», 285.

<sup>723</sup> Ortega, *Los hebreos en Marruecos*, 301.

<sup>724</sup> Ángel Pulido Fernández, *Españoles sin patria y la raza sefardí* (ed. facsímil, Granada, Univ. Granada, 1993) (Madrid: Est. Tip. E. Teodoro, 1920).

comunidades judías francesas y europeas, en general, que los apoyaban- pretendían convertir a los judíos en franceses, como prueba el ideario de la propia Alianza Israelita Universal. Sin embargo, el colonialismo contribuyó a crear un nuevo tipo de vinculación identitaria judeo-marroquí, que era el judío de la época colonial, si bien se trataba de un proyecto identitario desconectado de la emergente ideología del estado-nación marroquí que promulgaba el movimiento de independencia<sup>725</sup>. La Alianza Israelita Universal, como hemos visto, fue un elemento clave en la producción de esta paradoja identitaria, por su voluntad de europeización y socialización en los valores laicos, cosmopolitas e ilustrados que la institución tenía por objetivo, como parte de la «liberación» -léase europeización- de los judíos del norte de África<sup>726</sup>.

Digamos entonces que los judíos de Marruecos, así como los del resto de países árabes en general, se encontraron, tras la Primera Guerra Mundial, en un cruce de caminos dilemático entre el sionismo, el nacionalismo árabe y el colonialismo europeo, al tiempo que lidiaban con sus propias necesidades relacionadas con la movilidad social, sin contenido político explícito.<sup>727</sup> Los judíos estaban, por tanto, en una tensión identitaria estructural que los poderes coloniales necesitaban y, en consecuencia, promovían. Es decir, por un lado, los judíos eran el elemento europeizante a través del que se habría de facilitar la entrada de la influencia española (y francesa, en el caso del Marruecos francés) en la zona. Sin embargo, no se fomentaron las concesiones de nacionalidad o *naturalizaciones* de forma masiva, pues éstas tenían un carácter instrumental y no respondían a una voluntad de «traer de vuelta» a los sefardíes<sup>728</sup>.

Cuestiones como las actitudes favorables a los judíos por parte del rey Mohammed V, la separación entre marroquíes musulmanes, judíos y españoles -separación que toma las más diversas formas- y los movimientos por la independencia de Marruecos -que amenazaban la posición de judíos y españoles- aparecen, en diferentes versiones, en el discurso de mis entrevistados acerca del Marruecos colonial y postcolonial. La comunidad judía se ve a sí misma, en general, como una comunidad a la vez flexible, en términos de observancia, y cerrada sobre sí misma, con estrategias defensivas bien definidas para prevenir la asimilación. Es aquí donde surge otra de las posiciones dramaturgico-discursivas

---

<sup>725</sup> Daniel J. Schroeter y Joseph Chetrit, «Emancipation and its Discontents: Jews at the Formative Period of Colonial Rule in Morocco», *Jewish Social Studies* 13, no. 1 (2006): 198.

<sup>726</sup> Schroeter, «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities», 158.

<sup>727</sup> Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, 53.

<sup>728</sup> Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial».

de mis entrevistados: la del **judío como vecino**, diferente de sus vecinos musulmanes y españoles, pero parte de la sociedad marroquí.

Hasta ahora he tratado de entender las condiciones socio-históricas de posibilidad de los procesos identitarios que voy a analizar. Para ello ha sido necesario tener en cuenta en qué lugares o escenarios se manifiestan las normatividades (barrios, casas, clubs sociales, espacios de reunión social, etc.) desde qué instancias socio-políticas se instauran (la Delegación de Asuntos Indígenas, la Alliance, el sistema de protecciones consulares, la comunidad judía, etc.), qué sistemas de clasificación las ordenan (sefardíes como «mezcla», españoles como católicos, moros como primitivos, judíos como contactos comerciales, superioridad cultural de los españoles, etc.); cómo, en definitiva, aparecen y circulan los enunciados identitarios (español, judío y moro).

Veamos ahora cómo se produjo la desaparición de la importante comunidad judía de Marruecos y cuáles fueron algunos de los actores implicados.

#### **4. LA SALIDA DE LOS JUDÍOS DE MARRUECOS: UN PROBLEMA POLÍTICO E HISTORIOGRÁFICO**

A partir de la declaración de independencia del Estado de Israel, en 1948, comienza la emigración hacia el nuevo Estado. Sólo dos años después de la independencia de Israel 22 900 judíos llegaron desde Marruecos<sup>729</sup>. Entre 1948 y la independencia de Marruecos, en 1956, salieron 108 245 judíos de Marruecos rumbo a Israel, a un ritmo de unos 3000 al mes. Sin embargo, el año 1953 Israel adoptó la política de aceptar sólo a los «seleccionados»<sup>730</sup>, de manera que el número se invirtió y volvieron a Marruecos más personas de las que salieron.

Entre 1948 y 1967, en total, salieron 237 813 judíos marroquíes para instalarse en Israel. Hubo, por tanto, tres periodos en la emigración masiva de Marruecos a Israel: primero, la operación *Qadima* (1948-1956); segundo, la emigración clandestina orquestada por la *Misgeret* (1957-1961); tercero, la operación *Yakhin*, con colaboración de las

---

<sup>729</sup> Bin-Nun, «The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco 1956-1961», 53.

<sup>730</sup> Para una discusión sobre las diferentes posturas del Gobierno de Israel respecto a los criterios de selección y su justificación en el caso marroquí, así como de los prejuicios que hubo tras esa selección, ver Yaron Tsur, «Carnival Fears: Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel», *Journal of Israeli History* 18, no. 1 (March 1997): 73-103.

autoridades marroquíes, en la que se expidieron pasaportes colectivos (1961-1966)<sup>731</sup>. En 1972 quedaban 30.000 judíos en Marruecos y en 2003 no más de 5.000.

El periodo que precede a la independencia fue para los judíos un periodo de incertidumbre y temor ante las consecuencias que traería el fin de la presencia colonial y la independencia del país. Los judíos, como he dicho, estuvieron poco implicados en la lucha marroquí por la independencia y cuando ésta se logró a ellos les quedaron dos opciones: buscar las mejores condiciones como individuos -ciudadanos del nuevo estado- y como comunidad en el nuevo país independiente o marcharse por temor a un posible desastre<sup>732</sup>. Las autoridades marroquíes lanzaron el mensaje unánime de que los judíos quedarían integrados en la nueva sociedad, en la política y en la cultura, y el rey repitió en infinidad de ocasiones que se garantizaría igualdad de derechos a todos los ciudadanos independientemente de su religión o etnia. Por su lado, los líderes comunitarios mantuvieron las instituciones que preservaban su especificidad étnica, es decir, las que afectaban a la esfera social (club social, casino, etc.), educativa (escuelas y centros de enseñanza) y cultural. Los judíos, por tanto, tenían varias lealtades que hasta el momento se habían mantenido en ese tenso equilibrio que vengo describiendo: (1) hacia Marruecos y la monarquía, un país donde habían vivido durante muchísimas generaciones y del que formaban parte sin reservas; (2) respecto al judaísmo, que los vinculaba siquiera secretamente a Israel, y por cuyas victorias se alegraban; (3) hacia los valores culturales franceses<sup>733</sup> y españoles, por el idioma, la educación que habían recibido y su propia socialización.

Los ataques de los movimientos independentistas contra las autoridades coloniales sembraron el temor entre los judíos, a pesar de que casi no afectaron a las comunidades judías. Incluso organizaciones terroristas como *Al-Munazzama al-sirriya* (La Organización secreta) y *Al-Hilal al-aswad* (Creciente negro<sup>734</sup>) se ocuparon de no tocar a los judíos que habían colaborado con la colonia, a pesar de que los musulmanes que eran acusados de colaboracionismo sí fueron atacados<sup>735</sup>. Hay que señalar, sin embargo, que en 1948 ocurrieron unas revueltas en Oujda y Jerada que se cobraron la vida de 43 judíos, revueltas que se justificaron por el intento de salida de un número de judíos rumbo a Israel, en una

---

<sup>731</sup> Bin-Nun, «The Reasons for the Departure of the Jews from Morocco 1956-1957», 209.

<sup>732</sup> Bin-Nun, «The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco 1956-1961», 51.

<sup>733</sup> Ibid., 52.

<sup>734</sup> El nombre hace referencia al símbolo del islam como luna creciente.

<sup>735</sup> Ibid., 66

operación que los locales entendían que engrosaría las filas del sionismo. En ese mismo momento, Mohammed V había pedido a los judíos discreción, que se abstuvieran de celebrar la independencia de Israel para evitar represalias<sup>736</sup>. Estos acontecimientos dispararon la salida de judíos hacia Israel y confirmaron las sospechas y temores de los emisarios israelíes.

Cuando el sultán volvió del exilio no tomó ninguna represalia contra los judíos por haber colaborado con las autoridades coloniales, sino que afirmó que Marruecos necesitaba a sus judíos ahora que venía una nueva época. Esto hizo que también las autoridades del Estado pusieran todas las facilidades para que los judíos alcanzaran posiciones en el Gobierno, así como se facilitaron buenos clientes a médicos y abogados, por ejemplo. Todo debía suponer una nueva edad dorada para la convivencia entre musulmanes y judíos en Marruecos, la cual se vio debilitada por el enfrentamiento entre palacio y los partidos de la oposición, y también por la cuestión de la emigración judía, que se convirtió en un tema de enfrentamiento político<sup>737</sup>.

La incertidumbre ante su futuro en un Marruecos independiente tiene que entenderse dentro del enjambre de posiciones de todos los actores implicados en la cuestión de la emigración judía de Marruecos: el rey de Marruecos, los movimientos independentistas, la oposición al rey, el Congreso Judío Mundial, el Gobierno de Israel, la Agencia Judía, el *Mossad* y su red en Marruecos (*Misgeret*), los líderes comunitarios y las autoridades francesas y españoles. Veamos la posición de cada uno de ellos.

Los círculos más liberales entre el liderato marroquí estaban en contra de que los judíos se marchasen de Marruecos porque eso pondría en peligro la imagen de país progresista que Marruecos quería proyectar, un país en que todos podrían vivir en igualdad. Además, tenían el temor de que la economía se pudiera resentir. Por su lado, los panarabistas de los sectores conservadores del *Istiqlal*<sup>738</sup> también rechazaban la posibilidad de una salida masiva de judíos de Marruecos rumbo a Israel bajo el presupuesto de que eso fortalecería la «causa sionista» y la guerra contra países árabes hermanos<sup>739</sup>. El rey de Marruecos sostenía el argumento tradicional de los judíos como «protegidos» personales suyos, incluso como «hijos protegidos», por lo que su marcha implicaría una especie de

---

<sup>736</sup> Ibid., 94

<sup>737</sup> Ibid., 66.

<sup>738</sup> *Istiqlal*: Partido por la independencia de Marruecos. Tras 1956 estuvo en la oposición contra el rey.

<sup>739</sup> Ibid., 51

abandono de un padre hacia sus hijos<sup>740</sup>. Además, la monarquía esperaba una cierta reciprocidad de los judíos, una colaboración con el nuevo Estado marroquí independiente, ahora que se les daba la oportunidad de estar en plena igualdad de derechos. Por último, un argumento importante de las autoridades marroquíes era que la salida masiva de judíos daría una impresión a la comunidad internacional de ser un país represivo y no democrático, además de perjudicar las relaciones de Marruecos con los países árabes, puesto que los judíos se estaban yendo a Israel.

Por parte de Israel, hubo tres principios que guiaron las diferentes operaciones en Marruecos: la idea de que el antisemitismo es universal y atemporal, que la Diáspora debe volver a Israel como única forma de vencer la amenaza antisemita y que Israel se debe responsabilizar de la situación de todos los judíos del mundo. Además, Israel necesitaba incrementar su población judía ante el temor demográfico que, justificadamente, tenía. Los judíos del norte de África eran una fuente de provisión de recursos humanos que el joven Estado necesitaba para el desarrollo de su economía, industria, agricultura y defensa<sup>741</sup>. El Congreso Judío Mundial (CJM) estaba enfrentado al *Mossad* y al Gobierno de Israel en cuanto a su perspectiva sobre el mejor modo de actuar en Marruecos. El CJM entendía que su tarea era mantener la vida espiritual de la Diáspora, puesto que Israel no los podía acoger a todos, de manera que el objetivo era incrementar la presencia judía en las instituciones marroquíes y garantizar su seguridad<sup>742</sup>. Por esta razón mantenía un contacto constante con el Gobierno de Marruecos, para tratar de mantener la paz y la tranquilidad. Los emisarios del CJM se entendían a sí mismos como embajadores no oficiales de Israel ahí donde no había contactos diplomáticos<sup>743</sup>. El CJM acusaba al *Mossad* de estar enfureciendo a las autoridades marroquíes con sus prácticas clandestinas poco ortodoxas, que socavaban los intentos del CJM de lograr derechos de emigración a Israel de una forma más pacífica y diplomática<sup>744</sup>. De hecho, en 1956 el Gobierno de Marruecos afirmó que, si bien no se oponía a la salida de los judíos, sí se oponía, y tajantemente, a las actividades de «propaganda extranjera» que hacían los emisarios de Israel para favorecer la emigración, habiendo establecido un centro de emigración en territorio marroquí: el campo de tránsito *Qadima*. Ya para 1955 las condiciones en ese campo eran insostenibles,

---

<sup>740</sup> Ibid., 89.

<sup>741</sup> Ibid., 53.

<sup>742</sup> Ibid., 54.

<sup>743</sup> Ibid., 55.

<sup>744</sup> Ibid., 79.



pues llegó a tener 7000 personas cuando había sido pensado para 1500, la mayoría de ellos procedentes de aldeas muy apartadas<sup>745</sup>. Finalmente se decidió cerrar ese campo y dar visados de salida para esas personas, si bien a partir de ese momento los visados se extenderían a título individual, y no colectivamente, como pretendía la Agencia Judía.

Los judíos eran en su mayoría leales al rey de Marruecos, a excepción de una minoría comunista o de ideas vinculadas a la izquierda<sup>746</sup>. El ambiente enrarecido de las salidas masivas y clandestinas daba a los judíos la sensación de ser los últimos que quedaban, mientras toda su familia y amigos se habían ido ya. Esta es una sensación de la que me han hablado con frecuencia mis entrevistados: la sensación de desvanecimiento acelerado de todo lo conocido y la consecuente inquietud frente a un futuro incierto. La intuición de una inminencia de no se sabía muy bien qué empezó a instalarse en la comunidad judía. En estas condiciones, la idea de una vida nueva y segura en Israel aparecía como la antítesis de la incertidumbre en Marruecos<sup>747</sup>. Los responsables del enrarecimiento insostenible de la situación fueron, por un lado, los emisarios israelíes en su empeño por lograr pasaportes colectivos y sacar a todos los judíos rápidamente. Por otro lado, la oposición de Marruecos a la salida de los judíos no ayudó a aliviar la tensión.

La salida de los judíos de Marruecos y las razones que llevaron a la desaparición de las comunidades judías del país, como he señalado, son un tema de gran controversia historiográfica y de una carga política ineludible<sup>748</sup>. En concreto, la cuestión de las «verdaderas razones» por las que los judíos abandonaron el país (temor justificado, tensión etno-religiosa, peligros objetivos, presión de los emisarios israelíes, sionismo de las propias comunidades, etc.) forma parte de argumentos políticos a través de los que se revisa la historia judía del Magreb.

Voy a describir ahora las condiciones que caracterizaron la operación de salida de los judíos de la zona española. El objetivo será, como hasta ahora, conocer las condiciones de posibilidad de los discursos autobiográficos de mis entrevistados.

---

<sup>745</sup> Ibid., 67.

<sup>746</sup> Ibid., 88.

<sup>747</sup> Ibid., 99.

<sup>748</sup> Una perspectiva muy interesante al respecto es la de Yigal Bin-Nun en varios trabajos en los que señala las diferencias entre la actitud de la Agencia Judía y el Mossad y la del Congreso Judío Mundial: Bin-Nun, «The Reasons for the Departure of the Jews from Morocco 1956–1957: The Historiographical Problems»; Yigal Bin-Nun, «The Contribution of the World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1956-1961)», *Journal of Modern Jewish Studies* 9, no. 2 (2010): 251–74; Yigal Bin-Nun, «Psychosis or an Ability to Foresee the Future? The Contribution of World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1955-1961)», *Revue Européenne Des Études Hébraïques*, no. 10 (2004): 3–124.

Entre 1960 y 1961 Franco ordenó a la presidencia del Gobierno español que colaborase con el *Mossad*, los servicios de inteligencia israelíes, en la operación *Yekhin*<sup>749</sup> que facilitaría la emigración clandestina de los judíos de la zona española<sup>750</sup>. Esta colaboración se hizo necesaria dados los obstáculos que las autoridades marroquíes, tras la independencia, ponían a la obtención de pasaportes por parte de aquellos judíos que querían abandonar Marruecos, en especial rumbo a Israel. El derecho de libre circulación fue un asunto que preocupó al Congreso Judío Mundial, al Gobierno de Israel, a la Agencia Judía y a la sección del *Mossad* en Marruecos (recordemos, la *Misgeret*), que se ocupó de la autodefensa judía en este país después de la emigración clandestina<sup>751</sup>.

En 1957 se habían producido muchas detenciones de judíos que querían salir en grupo por Ceuta rumbo a Israel y a otros lugares<sup>752</sup>, entre ellos, Argentina. Marruecos había ingresado en la Liga Árabe en 1958, por lo que los obstáculos a la emigración hacia Israel tenían el sentido de impedir el fortalecimiento del sionismo. Esto implicó una vigilancia policial muy severa y serias restricciones a la emigración, a las que ya me he referido. Por lo tanto, se hizo necesaria una organización clandestina que facilitara la salida desde Ceuta y Melilla, el embarco hacia Algeciras, Málaga o Gibraltar y, desde ahí, a Israel. Esta operación se inicia el 20 de febrero de 1960 y termina el 28 de noviembre de 1961<sup>753</sup>, periodo en el cual salen más o menos 2733 judíos de Marruecos.

Antes de la independencia de Marruecos en 1956 el *Mossad* ya había establecido una red en las zonas francesa y española de *kibutzniks* (miembros de *kibutz* en Israel) que tenían origen marroquí<sup>754</sup>. Estos activistas tomaron el papel de «compañeros en la revolución», cuyo principal objetivo era promover la apuesta política del sionismo socialista askenazí, animando a las personas a iniciar el proceso de emigración a Israel<sup>755</sup>. El *Mossad* adquiere un antiguo campamento militar en Gibraltar que utilizará como campo de tránsito

---

<sup>749</sup> Esta operación se produjo a pesar de las simpatías de Franco por la causa árabe, y no obstante que Israel había boicoteado desde 1949 el ingreso de la España de Franco en la ONU hasta 1955. Ver Samuel Hadas, *Un legado para la transición: Israel*, Documento de Trabajo número 1 (Madrid: Fundación Transición Española, 2010).

<sup>750</sup> Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 191.

<sup>751</sup> Yigal Bin-Nun, «The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco 1956-1961», 51.

<sup>752</sup> Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 191.

<sup>753</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>754</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>755</sup> Ver Sami Shalom Chetrit, «Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative», *Journal of Palestine Studies* 29, no. 4 (2000): 52.

con la aquiescencia tanto española como británica<sup>756</sup>. Allí los acogería la Agencia Judía, los llevaría a Marsella y, desde allí, a Israel<sup>757</sup>.

Entre los años 1957 y 1958 la mayor parte de judíos sale libremente de Marruecos. La primera salida clandestina se produce en 1959, desde Ceuta y Melilla<sup>758</sup>. Previamente a la salida las familias se veían obligadas a venderlo todo a precios ridículos y a tener que hacer todo tipo de tratos con particulares para poder sacar dinero y bienes de Marruecos, puesto que también a esto se ponían dificultades. Una vez se obtenía el pasaporte con el visado, la salida se hacía por Ceuta, Algeciras, Gibraltar o Marsella<sup>759</sup>.

Pero la tragedia del hundimiento del barco Price en las costas de Alhucemas, que se cobró la vida de cuarenta judíos, destapó la operación. Esto trajo como consecuencia la detención de activistas sionistas en Marruecos y reforzó la campaña anti-española de los marroquíes, quienes acusaron a España de permitir que Melilla se convirtiera en «centro de conspiración sionista»<sup>760</sup>. El secretismo de esta operación de colaboración entre España y el *Mossad* fue tal que ni siquiera los consulados de España en Marruecos y Jerusalén tenían constancia oficial de esta colaboración<sup>761</sup>. Los responsables de la operación fueron militares del Alto Estado Mayor del Ejército junto con el Servicio de Información. Cabe indicar que España participó en operaciones similares en Egipto, Irak, Libia, Sudán y Siria<sup>762</sup>.

Así ocurre que entre 1948 y 1953 aproximadamente 3000 judíos salieron de la zona española para Israel. Tras una pausa de unos años, en 1956 hay un resurgimiento de las salidas y, en total, se llega a los 4500, muy por debajo de la cifra de salida del Marruecos francés en esas fechas, que estaba sobre los 90 000<sup>763</sup>. Un dato reseñable es el traslado casi completo de la comunidad judía de Larache<sup>764</sup>.

En 1967, durante la guerra de los Seis Días, el Gobierno español permite a los judíos marroquíes que se refugien en Ceuta y Melilla, dado el ambiente fuertemente anti-sionista

---

<sup>756</sup> Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 193.

<sup>757</sup> Ibid.

<sup>758</sup> Ibid.

<sup>759</sup> Ibid., 194.

<sup>760</sup> Ibid., 195-96.

<sup>761</sup> Ibid.

<sup>762</sup> Para esto ver Lisboa, Ibid., 198-210.

<sup>763</sup> Ibid., 197.

<sup>764</sup> Ibid.

que había en Marruecos ya en aquel momento, que se tradujo en boicot, impago de deudas y persecuciones de todo tipo<sup>765</sup>.

Yigal Bin-Nun indica que la cuestión de la salida de los judíos de Marruecos está rodeada de secretismo, silencio y olvido. El secretismo corresponde a la clandestinidad en que se hicieron esas operaciones por parte de los enviados de Israel. El silencio es el de Marruecos, puesto que terminó por callar y mirar a otro lado ante la salida incontrolable de los judíos. Por último, y esto será fundamental de aquí en adelante, el olvido será el que protagonizaron los judíos de Marruecos<sup>766</sup>, que tuvieron que poner a un lado, a veces incluso ocultar lo que había ocurrido para poder pasar a formar parte de la sociedad israelí. Me ocuparé de esta cuestión en el próximo capítulo.

Me gustaría ahora, después de este recorrido, volver a la noción de *formación discursiva* de Foucault, que presenté en el capítulo 2, para aclarar su utilidad a la hora de comprender la compleja red de enunciados que mediaron la posición de los judíos hispano-marroquíes en el Protectorado. Recordemos aquí que Foucault articula la noción de *formación discursiva* a través de *superficies de emergencia* (espacios en que surgen), *instancias de delimitación* (instituciones y entidades que las ejercen) y *rejillas de especificación* (sistemas de categorización).

Como hemos visto, los judíos hispano-marroquíes fueron objetos y al tiempo agentes de las más diversas políticas identitarias<sup>767</sup> que establecían quiénes eran, cómo eran y qué función debían cumplir. Veamos qué *formaciones discursivas* sostuvieron esas políticas.

## **5. SEFARDÍES, JUDÍOS Y MARROQUÍES: LAS FORMACIONES DISCURSIVAS EN TORNO A LOS JUDÍOS HISPANO-MARROQUÍES**

En el periodo que engloba al Protectorado español y los años que siguieron a su disolución encontramos, al menos, los siguientes enunciados identitarios: el judío como súbdito/hijo marroquí; como «una especie de español»; como elemento europeizante (francés); el judío en Diáspora y los judíos como grupo religioso. Me gustaría ahora mostrar estos enunciados como parte de las *formaciones discursivas* que pasaré a describir:

---

<sup>765</sup> Ibid.

<sup>766</sup> Bin-Nun, «The Reasons for the Departure of the Jews from Morocco 1956-1957», 202.

<sup>767</sup> Para otro estudio sobre las políticas de la identidad en el Marruecos colonial, ver Jonathan Wrytzen, *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 2016).

(1) El judío como **hijo/súbdito marroquí**: Promovida por la monarquía y el Gobierno marroquíes.

- Las *superficies de emergencia* (normativas) de este enunciado incluyen a la Corte marroquí, los pueblos, aldeas y ciudades, los trabajos que desempeñaban los judíos y a los que tenían acceso (incluyendo las posiciones gubernamentales que llegaron a alcanzar), las relaciones vecinales, las regulaciones contra las actividades sionistas y su estatuto ciudadano como marroquíes cuando no habían recibido nacionalidad extranjera.
- Las *instancias de delimitación* de las políticas identitarias que articulaban el enunciado del judío como hijo/súbdito marroquí eran la monarquía marroquí, el Gobierno de Marruecos, algunos sectores del *Istiqlal*, la policía que vigilaba las actividades orientadas a la emigración y los propios académicos que, como Zafrani, reivindicaban que los judíos eran el primer pueblo no-bereber de la zona.
- Las *rejillas de especificación* que se aplicaban aquí eran categorías del paternalismo de la monarquía marroquí, para quien los ciudadanos eran «como hijos» y los judíos «hijos protegidos». El Gobierno de Marruecos, además, quería afirmar la idea del Estado pluri-étnico y pluri-religioso del Marruecos independiente en que se podía ser marroquí y judío y, precisamente por ello, ser absolutamente lo primero.

(2) Judío como **una especie de español**: Promovida por el proyecto colonial español en Marruecos y por el filosefardismo.

- Las *superficies de emergencia* de este enunciado eran, entre otras, los barrios (los ensanches, por ejemplo), las escuelas, las relaciones laborales, las actividades en bares, restaurantes y cafeterías, los clubs sociales, las amistades, los planes de estudio, el idioma, las protecciones consulares y naturalizaciones, los hábitos españoles y el ocio (música, espectáculos, literatura, artes, etc.).

- Las *instancias de delimitación* de este enunciado fueron las Asociaciones Hispano-Hebreas, la Delegación de Asuntos Indígenas, el filosefardismo, tanto reaccionario como liberal, las escuelas, las autoridades coloniales y el ejército.
  - Las *rejillas de especificación* de este enunciado incluían la idea del sefardí como distinto de los demás judíos, por su origen ibérico; el sefardí como «mezcla» entre español y judío; el sefardí como contacto comercial; el «israelita», que no judío, como mediador entre España y Marruecos.
- (3) El judío como  **europeo (francés)**: Promovida por la Alianza Israelita y por el proyecto colonial francés.
- Las escuelas de la Alianza fueron la principal *superficie de emergencia* de esta figura.
  - La Alianza Israelita Universal fue la *instancia de delimitación* que, como institución, tenía como objetivo convertir a los judíos en franceses como parte de su emancipación.
  - La idea de que los judíos eran el elemento europeizante de Marruecos forma parte de la *rejilla de especificación* de esta figura.
- (4) El judío como  **diaspórico** en Marruecos: Esta fue la política identitaria de los emisarios del Gobierno de Israel y del Congreso Judío Mundial.
- Este enunciado tenía sus *superficies de emergencia* en las actividades sionistas clandestinas de todo tipo, en las disposiciones del Gobierno de Israel de traer a los judíos de Marruecos y en la función del CJM de garantizar la seguridad de los judíos en la zona.
  - Sus *instancias de delimitación* eran instituciones como la *Misgeret*, el brazo del *Mossad* en Marruecos, la Agencia Judía y el Congreso Mundial Judío.
  - Las *rejillas de especificación* que corresponden a este enunciado era la idea de que los judíos fuera de Israel estaban en peligro siempre y en cualquier caso; que Marruecos había tenido y tendría políticas crueles hacia los judíos y que todos los judíos debían «retornar» a Israel para compensar la amenaza demográfica y para construir el Estado.

(5) El judío como grupo **étnico-religioso**: Este enunciado fue promovido por las más diversas instancias y fue parte también del casticismo español. Me centraré ahora en lo que respecta a la actitud de las comunidades judías frente a esta cuestión.

- Las *superficies de emergencia* desde las que se ejercía la especificidad étnico-religiosa judía eran las comunidades judías, las sinagogas, los tribunales rabínicos, las carnicerías y tiendas de alimentos *kasher*, las maternidades, orfanatos y asilos, los cementerios, los casinos, las relaciones comunitarias, los estudios judíos, las tradiciones y fiestas, los hábitos de alimentación, las pautas matrimoniales y la vida familiar.
- Las *instancias de delimitación* eran instituciones como las autoridades rabínicas -sobre todo para cuestiones de ley judía-, los líderes comunitarios y los colegios, en la medida en que reforzaban esa **apuesta de filiación** con la comunidad judía.
- Las *rejillas de especificación* que se ponían en funcionamiento aquí tenían que ver con la separación entre los judíos y los no-judíos y la consecuente necesidad de mantener la endogamia como recurso de protección de las fronteras entre grupos.

Todos estos enunciados estaban articulados entre sí, en ocasiones entraban en conflicto y, en otras, convivían de forma ambivalente y por momentos contradictoria. Todas estas *formaciones discursivas* se van a manifestar en el discurso de mis entrevistados en el modo en que establecen sus apuestas identitarias al contar quiénes fueron cuando vivían en Marruecos. En concreto, se van a proyectar en cuatro posiciones dramático-discursivas en las que se colocan mis entrevistados respecto a su pasado en Marruecos: el judío como **una especie de español**, como **vecino**, como **testigo** y como **extranjero**. Veremos esto en los siguientes capítulos.

Pero antes, en el próximo capítulo, analizaré las políticas identitarias con las que tuvieron que lidiar los judíos hispano-marroquíes en Argentina y en Israel, así como las características de estas comunidades en ambos países. En Israel, tendremos que entender cómo el sionismo askenazi vio a los judíos del norte de África y Oriente Medio, qué temas de investigación surgieron a propósito de estos colectivos, cómo y para qué se crea la

categoría *mizraji*<sup>768</sup>, qué políticas de inmigración se les aplicaron y qué políticas identitarias se pusieron en marcha para hacerse cargo de esa población, así como los movimientos de resistencia, de oposición, de re-definición de su posición en el sociograma israelí. En el caso de Argentina, tendremos que acercarnos a la historia de las políticas de inmigración que afectaron a los judíos hispano-marroquíes, sus formas de organización comunitaria, sus relaciones con las otras comunidades y con el mundo no-judío, así como las líneas de investigación de las que han sido objeto.

A partir de ahora, pues, cederé la voz a mis entrevistados, que serán quienes cuenten cómo salieron de Marruecos y cómo fue su llegada a Argentina e Israel. Confío en que se comprenda la necesidad de haber hecho todo este recorrido por algunos de los factores que determinaron las apuestas identitarias que hicieron los judíos del Marruecos español. La hipótesis que trataré de probar a partir de ahora es que la experiencia de emigración de Marruecos y, sobre todo, la de inmigración en Israel y Argentina dotaron de un significado totalmente nuevo al pasado en Marruecos. Estas experiencias reconfiguraron el valor de Marruecos como lugar de origen, teniendo un valor muy diferente entre unos y otros entrevistados. Espero poder dar cuenta de esto cabalmente en el próximo capítulo.

---

<sup>768</sup> La categoría *mizraji* sustituyó a la categoría *edot ha-mizraj*, comunidades judías procedentes de «Oriente», con una cultura e historia específicas. Uno de los trabajos pioneros en la sociología sobre la constitución de la terminología *mizraji* fue Shlomo Swirski, *Israel: The Oriental Majority* (Londres: Zed Books, 1989). Para más elaboración acerca de la evolución de la categoría *mizraji*, ver Shohat, «The Invention of the Mizrahim», 5-20. Aunque la categoría ha sido cuestionada por muchos académicos, yo la voy a utilizar de forma entrecomillada, no por considerarla una categoría analítica válida sino por ser ella misma objeto de mi análisis. Cabe señalar que el referente geográfico para establecer lo que es el «este», naturalmente, era Europa, no Israel, respecto al cual Marruecos está en el oeste.



## CAPÍTULO 7

### RECUERDOS DEL INMIGRANTE: LA REPRESENTACIÓN DE LA SALIDA DE MARRUECOS Y LA LLEGADA A ISRAEL Y ARGENTINA. POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD, AMENAZAS Y RESISTENCIAS EN LOS ESCENARIOS DE LA INMIGRACIÓN

*Tierra que abandono,  
toda la sal de la vida  
está en el recuerdo  
que me hará morir*

Edmond Jabès

#### 1. INTRODUCCIÓN

El punto de partida de este capítulo es que la tarea de contar una historia de vida se saca adelante haciendo una lectura del pasado que tiene una dimensión **conminatoria**. Es decir, contar la historia de nuestra vida es parte del impulso de moralizar la realidad, de interpretarla de acuerdo a valores<sup>769</sup>. La decisión que toman mis entrevistados acerca del valor de su pasado en Marruecos está mediada por el modo en que su pasado marroquí fue interpretado en Israel y en Argentina, por las *formaciones discursivas* que los constituyeron como judíos marroquíes en estos dos nuevos escenarios (ver capítulo 2). Veremos, así, el modo en que cada entrevistado se posicionó respecto a esas *formaciones discursivas*.

La trama que cada entrevistado elaboró y los temas a los que se refirieron están afectados por la experiencia de inmigración. Esa experiencia resignificó el valor de ser marroquí y, por tanto, su actitud respecto a su propio pasado<sup>770</sup>. La salida de Marruecos y la llegada a Argentina e Israel serán los dos temas en los que me centraré en este capítulo, en el que trataré de entender qué función cumplen esos acontecimientos en el discurso de mis entrevistados.

---

<sup>769</sup> White, *El contenido de la forma*, 29.

<sup>770</sup> Respecto a las diferentes identidades marroquíes y sus relaciones con la idea de hogar, patria y diáspora, así como las diferentes aproximaciones a las múltiples relaciones que los marroquíes de diferentes religiones y bagajes socio-económicos han establecido con el país después de su emigración, es interesante ver la compilación de Susan Ossman, ed., *The Places We Share. Migration, Subjectivity and Global Mobility* (Plymouth: Lexington Books, 2007).

El tema de la salida de Marruecos y la llegada a los diferentes países aparece, en los relatos que he recogido, vinculada a otros significados, en concreto, a un balance de la experiencia de inmigración de los entrevistados. Digamos que la llegada al país, como momento de la trama que crean durante la entrevista, anticipa y condensa los **conflictos** y las **amenazas** a la identidad con los que se enfrentarían durante el resto de su vida después de la inmigración.

Mi hipótesis es que el relato de los israelíes, cuyos núcleos de conflicto, como veremos, son la ruptura o discontinuidad respecto a su pasado y la exclusión social, exige o necesita un punto de inflexión: la explicación de cómo se produjo esa ruptura, un elemento que permita hilvanar una narración basada en el contraste entre las expectativas y la realidad. Sin embargo, los entrevistados argentinos tienen como núcleo de conflicto la amenaza de desaparición de la comunidad precisamente por su buena integración en la sociedad argentina, por su aculturación o «asimilación». Como mostraré, mis entrevistados argentinos participaron de una estructura comunitaria cuya función fue dar continuidad a su vida en Marruecos, de manera que la experiencia de ruptura con el pasado no se produjo. La llegada a Argentina es, así, recordada con ternura y cierta nostalgia. Algunos, incluso, tienen fotos de su llegada en barco al puerto de Buenos Aires, pues se trató de la llegada a un mundo mejor. La experiencia de inmigración que tuvieron los marroquíes en Israel hace bastante improbable y, quizá incluso improcedente, tener expuesta una foto de su llegada al país.

En este capítulo voy a acercarme a las dinámicas identitarias de los judíos hispano-marroquíes con una estrategia que ya anuncié en el capítulo 3: utilizando, en parte, criterios que he obtenido de las entrevistas mismas. Como dije entonces, esta tesis parte de la base de que las personas cuyas dinámicas identitarias estudiamos pudieran estar también reflexionando sobre cuestiones parecidas a las que los científicos sociales nos planteamos en términos teóricos y, de hecho, pudieran incluso hacerlo de manera más precisa de lo que seríamos capaces en tanto que analistas externos. Esto implica no presuponer que la función identitaria tiene una manera genérica de funcionamiento, sino atender al modo específico en que opera en cada caso que vamos a analizar

La desaparición de la comunidad judía de Marruecos como consecuencia de la emigración masiva y los nuevos escenarios que se encontraron en Israel y Argentina, hicieron que los judíos hispano-marroquíes tuvieran que re-definirse. Las condiciones sociales que se encontraron los llevaron a tomar decisiones sobre qué debían recordar y

preservar y qué dejar a un lado u olvidar. En Israel, mis entrevistados me hablaron de un pasado marroquí que tuvo que ser olvidado, por momentos ocultado o matizado, para poder pertenecer por completo a la sociedad. En Argentina, sin embargo, el pasado marroquí se convirtió en un tesoro que había que preservar y a ello se dedicaron innumerables esfuerzos comunitarios e individuales. Entender la experiencia que tuvieron mis entrevistados en estos escenarios será crucial para situarnos en el punto en que recuerdo e identidad se cruzan. Por esta razón he organizado su discurso alrededor de lo que he llamado **amenazas** y **resistencias**. Esto es, examinaré qué circunstancias han puesto en riesgo sus ideas acerca de quiénes son y quiénes fueron, y qué respuestas han dado a esas amenazas, cuáles han sido sus estrategias de resistencia.

La pregunta «¿por qué nos fuimos?» ha surgido casi en cada una de mis entrevistas. Las respuestas van desde un gesto de extrañeza, un encogerse de hombros, hasta la afirmación de que la salida se produjo porque estaban en peligro. Como veremos, el sentido de la salida de Marruecos es resignificado en Argentina y en Israel a la luz de la experiencia de inmigración que tuvieron los judíos hispano-marroquíes en ambos países.

Abraham Bengio, el escritor tangerino, dice «nadie nos expulsó: un día creímos que la hora de partir había llegado, y eso es todo.»<sup>71</sup> Esa apacible marcha de la que habla Bengio no fue así recordada en todos los casos. La salida de Marruecos, descrita de aquella forma suave y sin grandes ni pesados motivos, es parte de un discurso, un posicionamiento más general acerca de cuestiones como la situación del judío en Marruecos antes, durante y después del Protectorado, lo cual también, a su vez, es interpretado a la luz de la experiencia de ser marroquí en Israel, en Argentina y en los demás países donde emigraron.

Las diferentes ideas acerca de los motivos por los que se fueron los judíos harán necesaria, o no, la referencia a cuestiones como las revanchas y ataques, en ocasiones brutales, a los judíos por parte de la población marroquí musulmana; la hostilidad hacia los judíos por su relación con la Colonia y con la monarquía marroquí; el estatus de *dhimmi* o minoría protegida antes del Protectorado, que había mantenido a los judíos en una posición de inferioridad y falta de igualdad. Estas circunstancias, junto con la progresiva disolución de la comunidad, el ir yéndose que se empezó a dar desde la creación del Estado de Israel, en especial, hasta el fin del Protectorado, son temas que marcan los

---

<sup>71</sup> Abraham Bengio, «Pavana para una comunidad judía difunta», *Argument. Politique, Société, Histoire* 10, no. 2 (2008), s/p.ac

relatos de mis entrevistados sobre las razones para marcharse. Ahora, el tono afectivo de esos relatos, así como la función que tiene la mención y elaboración de esas circunstancias socio-históricas estarán en íntima relación con la experiencia de inmigración, como marroquíes, en Argentina e Israel. En este sentido digo que recuerdo e identidad son dos funciones estrechamente vinculadas entre sí, en particular en lo que se refiere a la puesta en pie de un relato autobiográfico. Dicho sucintamente, cuando hablamos de quiénes fuimos, estamos también hablando de quiénes somos.

Las posibles respuestas que, desde la Historia, pudieran darse a la pregunta de «¿por qué nos fuimos?» son insuficientes e insatisfactorias tomadas por separado. Como hemos visto, se trata de una cuestión en la que hubo muchos actores implicados y que se ha convertido en parte de argumentos políticos muy diferentes. Entender las condiciones para la salida de los judíos de Marruecos exige también acercarse a las personas que las vivieron y analizar, a la vez, la historia de la sociedad judía en Marruecos. Asimismo, esta tarea hace necesario acercarse a los escenarios del recuerdo, a las condiciones desde las que están hablando los entrevistados. Es decir, exige comprender las condiciones socio-históricas de la experiencia de inmigración en Argentina e Israel.

Recordemos que lo que analizo en estos capítulos no es lo que de hecho ocurrió en el pasado, ni la relación entre lo que se recuerda y lo que de hecho ocurrió; ése no es, en ningún caso, mi interés. La unidad de análisis de esta tesis es lo que las personas deciden contar, la **apuesta identitaria** que hacen en el marco de la entrevista: para qué utilizan la entrevista, cómo la utilizan, qué hipótesis acerca de sí mismos sacan adelante. En definitiva, cuál es la apuesta que van a hacer en una situación en que se les pide que den una versión de sí mismos, que cuenten la historia de su vida. Esa tarea es inabarcable; exige que se tomen decisiones acerca de qué es relevante y qué no lo es. En este sentido decíamos que siempre hay un excedente en la representación de sí mismos que hacen las personas en una situación de entrevista.

El material que he seleccionado para este capítulo consta de nueve entrevistas hechas en Argentina e Israel entre 2012 y 2015, a través de las que recogí doce testimonios: siete en Argentina y seis en Israel. Hay entrevistas individuales y otras en las que nos acompañaron miembros de la familia y amigos, según la preferencia de los entrevistados. La selección de estas entrevistas para la elaboración de este capítulo se justifica, por un lado, por su representatividad, en tanto que se trata de discursos que en buena medida coinciden con otros muchos de mis entrevistados. Por otro lado, la especificidad de estas

entrevistas, lo que las distingue respecto a otras, es el nivel de compromiso expresivo de los entrevistados, los cuales representan perfiles muy diferentes entre sí.

Mostraré que los temas que surgen en la conversación, el contenido y la forma que adoptan, están afectados por la hipótesis general que articula el relato de la salida de Marruecos y la llegada a Israel y Argentina.

## 2. SALIR DE MARRUECOS PARA LLEGAR A ISRAEL. EL «PROBLEMA ÉTNICO», LA IDENTIDAD NACIONAL ISRAELÍ Y LOS SEFARDÍES

*El sitio más lejano para alguien nacido en  
Marruecos es Jerusalén*

Moís Benarroch

*Olvidar a alguien es como  
olvidar apagar la luz del patio  
y dejarla encendida todo el día:  
pero es también recordar  
por medio de la luz<sup>772</sup>.*

Yehuda Amijai

Como he contado en el capítulo anterior, después de la independencia de Israel y de los incidentes de Jerada y Oujda, en los que murieron 48 personas, miles de judíos empezaron a dejar Marruecos ilegalmente cada mes hasta abril de 1949. La población que llegó a Israel en esta ola migratoria pertenecía fundamentalmente a clases empobrecidas que venían de grandes poblaciones. Muchos de ellos tenían tiña y tracoma, enfermedades frecuentes entre las poblaciones sin recursos del norte de África<sup>773</sup> y que se habían extendido también a causa de las precarias condiciones en los campos de tránsito.

Por otro lado, esta ola migratoria también incluyó a parte de la juventud del *mellah* de Casablanca, quienes estuvieron entre los primeros miembros de los movimientos juveniles de inspiración sionista durante la Segunda Guerra Mundial<sup>774</sup>. Mientras que

---

<sup>772</sup> Yehuda Amijai, *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas*, trad. Raquel García Lozano (Madrid: Cátedra, 2004), 19.

<sup>773</sup> Tsur, «Carnival Fears: Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel», 80.

<sup>774</sup> Ibid.

algunos venían de los centros occidentalizados y educados de la comunidad judía, muchos venían de la periferia de la sociedad. Como suele ocurrir en casos de emigraciones masivas, la primera oleada de inmigrantes vino de los sectores de la población más desfavorecidos. De hecho, como las autoridades marroquíes no permitían la emigración y ponían muchas dificultades a los judíos que trataban de marcharse, las familias burguesas eran más prudentes a la hora de decidir dejar el país<sup>775</sup>, pues tenían mucho más que perder.

En cualquier caso, en comparación con las oleadas de inmigración masiva de la época, los inmigrantes del norte de África no fueron un grupo particularmente grande, puesto que no llegaron a los 10 000<sup>776</sup>. Entre mayo de 1948 y marzo de 1949 el *Mossad* llevó a Israel unos 12 000 inmigrantes de Marruecos, Argelia y Túnez y menos de 1000 de Libia. Alrededor del 75% de los marroquíes venían del Magreb francés<sup>777</sup>.

La tasa de salidas de judíos del país se incrementó a partir de la guerra entre Israel y algunos países árabes en 1967 y 1973, y también con los intentos de asesinato del rey Hasán en 1971 y 1972. Muchos de los que se fueron después de 1967 tenían una buena posición económica y eran profesionales. De ese grupo -que no emigró con las primeras oleadas- su mayoría fue a Francia, Bélgica, España y Canadá, en vez de a Israel. En 1967 los judíos de Marruecos pasaron de haber sido casi un cuarto de millón después de la Segunda Guerra Mundial a ser unos cincuenta mil. Para principios de los años setenta el número se había reducido a la mitad y la emigración continuó a un ritmo imparable<sup>778</sup>. De mis entrevistados, los que más tarde dejaron el país, lo hicieron en esta época, en los años setenta.

La sociedad israelí con la que se encontraron estaba brutalmente marcada por la barbarie del Holocausto nazi, y se había enfrentado, inmediatamente después de ese desastre, a las guerras de independencia. Todo esto habitaba en la conciencia de los israelíes ya residentes en el país cuando llegaron las sucesivas oleadas de inmigración de diferentes países.

Pasado un año desde la creación del Estado de Israel, la sociedad israelí empezó a desarrollar actitudes negativas hacia los judíos del norte de África en general y hacia los marroquíes en particular. Los inmigrantes marroquíes se convirtieron en lo que se terminó

---

<sup>775</sup> Ibid., 81.

<sup>776</sup> Ibid.

<sup>777</sup> Ibid.

<sup>778</sup> Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, 175.

llamando el «problema étnico» que amenazaba la integridad de la nueva sociedad que se estaba creando en Israel<sup>779</sup>.

Se entendía que los sefardíes habían aprendido las costumbres de los árabes de tanto vivir con ellos, mientras que los askenazíes habían aprendido de las tradiciones europeas. Esta distinción, arbitraria y generalizadora, establece una jerarquía cultural según la cual los sefardíes buscan sólo la gratificación inmediata y los askenazíes tienen, por naturaleza, capacidades y aspiraciones más altas<sup>780</sup>. Además, la idea de los sefardíes como grupo étnico implica un desplazamiento identitario que supone pasar de ser un grupo etno-religioso en sus lugares de origen (judíos en Marruecos) a ser situados, en un estado ya judío, en otro grupo que los distingue «étnicamente» de los judíos de origen europeo. Es decir, la clasificación religiosa deja de operar como forma de distinción y esta pasa a basarse sólo en la **etnicidad**. De hecho, el término que se utiliza por parte del discurso hegemónico askenazi para referirse a la participación política *mizraji* es «política étnica». El adjetivo «étnico» sólo se refiere a los *mizrajim*, de tal manera que ningún otro grupo —como pudieran ser los rusos, por ejemplo—, cuando se incorporan a la política israelí a través de un partido homogéneo, es considerado «étnico»<sup>781</sup>.

Ya antes de los primeros asentamientos en Palestina, previos al establecimiento del Estado de Israel, la imagen de los sefardíes se basaba en un estereotipo negativo. A la luz de la nueva dicotomía colonial (occidental-europeo versus oriental-árabe), los askenazíes tenían más probabilidades de estar por encima en la escala socio-económico-política. Los marroquíes, así como, en general, los judíos de países árabes y musulmanes, fueron clasificados como *mizrajim*, es decir, *orientales*, no-occidentales. La categoría *mizraji*, por tanto, no es otra cosa que una categoría socio-política, histórica y culturalmente vacía, y empezó a circular y difundirse a partir de los años ochenta, con el surgimiento del nuevo discurso *mizraji*<sup>782</sup>. Este término ha terminado designando todo lo que no es askenazi, de manera que sefardíes y otras poblaciones judías de países árabes que no tenían ascendencia sefardí entraron, igualmente, en la misma categoría en el sociograma israelí. En lo sucesivo, utilizaré este término como categoría socio-política.

---

<sup>779</sup> Ibid., 73.

<sup>780</sup> Ibid., 75.

<sup>781</sup> Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 19.

<sup>782</sup> Ibid., 18.

A los *mizrajim*, desde el comienzo de su llegada, se les presuponía un bajo nivel cultural e incluso moral<sup>783</sup> y fueron clasificados como primitivos, indómitos y agresivos. Un ejemplo de este discurso lo podemos encontrar en estas palabras de David Ben-Gurion respecto de la población judía de los países arabo-musulmanes: «no queremos que los israelíes se conviertan en árabes. Tenemos el deber de luchar contra el espíritu del Levante, que corrompe a los individuos y a las sociedades, y preservar los auténticos valores judíos, tal como han cristalizado en la Diáspora.»<sup>784</sup>

Por razones que iré analizando al hilo del discurso de mis entrevistados, en Israel el llamado «conflicto étnico» se fue desarrollando como un conflicto de clase<sup>785</sup>, creándose un **lumpenproletariado** de *mizrajim*, al tiempo que se configuraba una clase trabajadora con muy desigual acceso a los recursos. Hasta los años ochenta los primeros movimientos *mizrajíes* denunciaron la «discriminación étnica», expresión que se terminó por convertir en un cliché en el discurso político *mizrají*, mantenido incluso por movimientos radicales como las Panteras Negras<sup>786</sup>. En ese momento, coincidente con los años 70, todo el énfasis de la lucha estaba puesto en terminar con lo que se entendía como «discriminación material»<sup>787</sup>, la desigual distribución de los recursos de todo tipo. Sin embargo, no hubo entonces un cuestionamiento del propio punto de partida del proceso de «absorción» de inmigrantes en la sociedad israelí: la tesis de la «identificación y adaptación».

Esa tesis asumía que el proceso de inmigración a Israel debía implicar una identificación con el modelo cultural y la historia compartida, así como con el «nuevo judío israelí», que tenía mucho de europeo, pero liberado de lo diaspórico (la debilidad, la persecución, el miedo, etc.). Es decir, los movimientos *mizrajíes* hicieron, en sus primeros momentos, una bandera común en la protesta contra las desigualdades económicas, pero no sería hasta más tarde, con los nuevos movimientos *mizrajíes* de los últimos veinte años, cuando se tomaría conciencia de otro tipo de desigualdad: la política y simbólica. Esta segunda conciencia de la desigualdad ha implicado una crítica del imperativo social que establecía que los *mizrajíes* debían identificarse con el *ethos* e incluso con la historia

---

<sup>783</sup> Ver Ella Shohat, «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims», *Social Text*, no. 19/20 (1988): 4.

<sup>784</sup> Citado en Sammy Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1978), 88. [mi traducción]

<sup>785</sup> Para un análisis del conflicto étnico como un conflicto de clase ver Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 1-15.

<sup>786</sup> Shalom Chetrit, «Mizrahi Politics in Israel», 53.

<sup>787</sup> Ibid.



colectiva del Estado de Israel sin aparecer de hecho representados en ella (ni en los libros de texto, ni en el mundo académico, ni en la literatura, ni en las artes, más que marginalmente) y sin haber tenido la ocasión de participar en su construcción.

Sin embargo, la anómala relación entre nacionalismo y etnicidad que se ha dado en la historia del Estado de Israel se expresó a través de otros argumentos políticos en los que los *mizrajim* aparecían como parte de la población judía de Oriente Medio, desafiando la idea de que los judíos habían llegado a tomar un terreno que no era suyo. Yehouda Shenhav ha analizado la contribución de la Organización Mundial de Judíos de Países Árabes<sup>788</sup> (siglas WOJAC en inglés) a la construcción de la historia y la memoria colectiva en Israel. Vale la pena recordar esto por su utilidad para la comprensión de la posición de los *judíos árabes* en Israel<sup>789</sup>.

El objetivo de esta organización fue incorporar a la historia nacional y la memoria colectiva israelí la historia de los judíos de los países árabes. El director de WOJAC, Mordejai Ben-Porat afirmó «nosotros [los judíos de los países árabes] somos parte de Oriente Medio. No somos extranjeros. Hemos vivido aquí antes que los árabes, antes de sus conquistas»<sup>790</sup>. WOJAC definía una nueva versión del sionismo, esto es, de la afirmación del derecho de los judíos a establecer su estado en el territorio. Esta nueva

---

<sup>788</sup> WOJAC fue una organización que reunió a las diferentes asociaciones y grupos de judíos de países árabes en Israel y en otros países. Se fundó en 1975 y fue dirigida por Mordejai Ben-Porat -de origen iraquí y miembro del consejo de ministros israelí- junto con otros líderes sefardíes. Recibió el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel y de la Agencia Judía. Su propósito era ayudar a Israel en asuntos internos, en particular, en lo que tenía que ver con tres núcleos de conflicto entre palestinos e israelíes: los derechos sobre la tierra de los palestinos, el derecho de retorno y la compensación por las propiedades perdidas.

<sup>789</sup> El término «judíos árabes» ha sido muy utilizado en los estudios culturales. La pertinencia de este término para el colectivo judeo-magrebí ha sido muy cuestionada, si bien los detalles de esta crítica exceden los objetivos de esta tesis. Sí querría aclarar que, cuando lo utilice, será siguiendo el argumento de Yehouda Shenhav, uno de los sociólogos israelíes que ha defendido este término por las siguientes razones: en primer lugar, se trata de una categoría del discurso de los intelectuales *mizrajies* de la primera generación (como Albert Memmi, Shimon Balas o Samir Nakash) que muchos académicos e intelectuales de la segunda generación como Ella Shohat y Sami Shalom-Chetrit siguieron utilizando. En segundo lugar, es una categoría que utilizaban los propios emisarios de Israel en los países árabes y que aparece en sus descripciones del primer encuentro con las comunidades judías en esos países. En tercer, y último, lugar, se trata de una categoría contra-fáctica en el sentido de que revela una posibilidad objetiva (ser judío y árabe) en medio de una realidad discursiva que hace que la unión entre lo judío y lo árabe en una sola persona sea impensable. El léxico del sionismo no sólo no incluye, sino que excluye esta posible combinación, como vengo mostrando. Ver Yehouda Shenhav, «How Did the Mizrahim 'Become' Religious and Zionist? Zionism, Colonialism and the Religionization of the Arab Jew», *Israel Studies Forum* 19, no. 1 (2003): 74.

Por lo demás, para un análisis de esta categoría y de las implicaciones de su uso en el caso del Magreb, ver Emily Benichou Gottreich, «Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib», *Jewish Quarterly Review* 98, no. 4 (2008): 433-51.

<sup>790</sup> Citado en Yehouda Shenhav, «Ethnicity and National Memory: The World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC) in the Context of the Palestinian National Struggle», *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002), 33.

versión afirmaba un continuo territorial y temporal de los judíos en la región, si bien esa región no era definida explícitamente y no se establecían diferencias entre la presencia judía en Marruecos, por ejemplo, y en Iraq, Egipto o el mismo territorio que después sería Israel. Una de las ideas fundamentales del sionismo europeo era, precisamente, la «negación de la Diáspora», es decir, que el establecimiento de un estado judío estaría poniendo fin a la condición pasada de perpetuos extranjeros, de manera que el estado judío tendría una relación de no-continuidad con la historia del colectivo hasta el momento de la «reentrada en la historia». De hecho, la reconexión con la tierra ancestral de los antepasados sería parte del resurgimiento de la identidad nacional judía<sup>791</sup>. Sin embargo, el sionismo *mizraji* de WOJAC afirmaba que el establecimiento de un estado judío en Oriente Medio respondía a un movimiento dentro del territorio árabe, del que Israel sería parte, de tal forma que no habría ni una transmutación de estatus -pues seguirían siendo judíos de Oriente Medio- ni una concretización de un territorio antes sólo imaginado<sup>792</sup>. De ahí que desde WOJAC se dijese «llevamos en Oriente Medio al menos 2500 años. Sólo nos hemos movido de un lugar a otro en la región»<sup>793</sup>.

Esta versión *mizraji* del sionismo tiene varias consecuencias: por un lado, desarticula la idea de una historia judía compartida, uniforme y oficial para todos los judíos del mundo. Por otro, en la tentativa de «judaizar» el espacio cultural árabe de la región consigue que el elemento árabe que había en los judíos de Oriente Medio fuese precisamente el elemento clave de la legitimidad del establecimiento del estado<sup>794</sup>. Los judíos árabes serían, pues, los mismos que habían sido siempre, no extranjeros, pertenecientes a la cultura e historia de Oriente Medio, sólo que esta vez se habrían organizado políticamente en el establecimiento de un estado. La continuidad entre árabes y judíos en la región colocaba, así, a los *mizrajim* en una posición privilegiada en la creación de un estado judío. De hecho, este argumento situaba al sionismo europeo en una posición de agente externo, no familiarizado con los usos y costumbres del lugar y, por lo tanto, no adecuado para negociar las condiciones del establecimiento del estado<sup>795</sup>.

---

<sup>791</sup> Ibid., 35.

<sup>792</sup> Ibid.

<sup>793</sup> Ibid.

<sup>794</sup> Ibid.

<sup>795</sup> En la época del Mandato Británico se desarrolló en diferentes sectores un discurso árabe-judío en torno a una identidad compartida entre árabes y judíos de la zona, a pesar de la tensión generada por los movimientos sionistas y nacionalistas palestinos. Recientemente se ha publicado un libro de Abigail Jacobson y Moshe Naor en el que se da cuenta de la mutua colaboración política, económica, social y cultural a través

Por lo demás, la tesis de la continuada presencia judía en la zona hacía viable el argumento de que se había producido un intercambio *de facto* entre refugiados judíos de países árabes y refugiados palestinos. La expulsión de los judíos de algunos países árabes, según este argumento, estaría compensando, tanto en términos del estatus de refugiados como en términos de las reclamaciones sobre la propiedad perdida, la situación análoga que se dio entre la población palestina. La posición de WOJAC fue perdiendo fuerza y en julio de 1999 desapareció<sup>796</sup>.

A pesar de iniciativas como WOJAC, los *mirajim* no participaron, como colectivo, en las políticas de construcción del estado, sino que fueron inmigrantes sujetos a un proceso de adaptación cuyo fin era la identificación y la asimilación, paralelo a la tesis de «modernización y desarrollo»<sup>797</sup>. Sami Shalom-Chetrit ha denunciado en diferentes trabajos que esta primera generación no tuvo poder político alguno, ni control material sobre sus vidas, de manera que su prioridad fue salir adelante en una sociedad que le resultaba en muchos sentidos ajena, aprendiendo a manejarse con las estructuras sociales y económicas del país<sup>798</sup>. Shalom-Chetrit dice que, para relacionarse con esas estructuras sociales y económicas, los *mizrajim* debían borrar de sí mismos todo lo que de *mizraji* había en ellos, es decir, todo lo árabe. De esta forma, afirma Shalom-Chetrit, el proceso de borrar lo árabe dentro de uno y, por tanto, dentro de la población judía del estado, era paralelo a dos procesos socio-políticos simultáneos: aquel por el cual el árabe se convertía en el «enemigo» y el proceso de construir el nuevo modelo ciudadano del «judío israelí»<sup>799</sup>.

Así es cómo los diferentes discursos populares y académicos acerca de las identidades *mizrajies* -que en la actualidad cuentan con bastante proyección-, se han articulado con una defensa más general de la historia y la cultura de este colectivo. Estos discursos hacen una apología de un colectivo marginado, subestimado y discriminado por

---

de la cual algunos trataron de crear un «nuevo Oriente Medio». En él los judíos *mizrajies* tendrían un papel fundamental por su doble origen, judío y árabe, que les facilitaría la tarea de mediación entre las aspiraciones de los judíos europeos vinculados al sionismo y las de los árabes. Se entendía que los sefardíes de lengua árabe tenían un papel especial en el destino del sionismo en tanto que podían contribuir a alimentar las relaciones pacíficas entre los grupos, comprendiendo y cooperando con la población árabe, de quienes habían estado siempre tan cerca. Ver Abigail Jacobson y Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine* (Waltham: Brandeis University Press, 2016).

<sup>796</sup> Shenhav, «Ethnicity and National Memory», 52.

<sup>797</sup> Shalom Chetrit, «Mizrahi Politics in Israel», 62.

<sup>798</sup> Ibid.; Sami Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 43-80.

<sup>799</sup> Shalom Chetrit, «Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative», 62.

parte de las élites israelíes, principalmente de ascendencia askenazí.<sup>800</sup> Los marroquíes en Israel se convirtieron en el *tipo ideal*, en términos de Weber, del *mizraji*, con todos los prejuicios sociales que esa categoría implicaba. La mayor parte de los inmigrantes de Marruecos se ha visto afectada por el todavía presente estereotipo de los marroquíes como los representantes por excelencia de un grupo étnico atrasado, primitivo, indómito y en los márgenes de la sociedad «occidental» israelí, tanto literal como simbólicamente. Respecto a este estereotipo se han posicionado todas las personas que he entrevistado en Israel.

A lo largo de este capítulo se irá haciendo claro el modo en que la identidad marroquí en Israel se especifica como una alternativa a la identidad askenazí, por lo que, en términos de dinámica de identidades, se tiene que preservar la alteridad del marroquí en el entorno de una sociedad principalmente judía<sup>801</sup>. El sefardí en general y el marroquí en particular aparecen como alternativa identitaria, que amenaza a todos los niveles (cultural, político y económico) la identidad nacional normativa, eminentemente askenazi. Se trata de *apuestas identitarias* muy diferentes que entran en conflicto por recursos tanto materiales como simbólicos a la hora de definir el proyecto identitario y sus políticas correspondientes en Israel<sup>802</sup>.

Gil Eyal afirma que los judíos de los países árabes y musulmanes, los *mizrajim*, fueron convertidos por el conocimiento experto -académico- en un híbrido entre lo judío y lo árabe como consecuencia del proyecto político -y territorial- de separar árabes y judíos. Fue precisamente el intento de separar lo judío de lo árabe el que hizo cristalizar una categoría socio-política, sin contenido cultural o histórico, como *mizraji*. Una de las tesis de Eyal es que esos híbridos fueron creados como una forma de vigilar, proteger y garantizar las fronteras entre lo árabe y lo judío, de tal manera que, en el caso de los *mizrajim*, el proceso de «integración» era también un proceso de purificación por el cual

---

<sup>800</sup> Ver, por ejemplo, Tsur, «Carnival Fears: Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel»; Shenhav, *The Arab Jews*; Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*.

<sup>801</sup> Respecto al proceso de construcción de una alternativa política sefardí, ver Daniel J. Elazar, «Israel's New Sephardic Majority», en *The Other Jews. The Sephardim Today* (Nueva York: Basic Books, 1989), 41-69.

<sup>802</sup> Una cuestión que ha sido muy discutida por parte de académicos y activistas judeo-árabes en Israel es precisamente el hecho en apariencia sorprendente de que los movimientos de izquierda israelíes no incorporen a su agenda de prioridades la situación de desigualdad en que está la población no-askenazi, mientras que sí se muestran sensibles a la situación desfavorecida de los palestinos. Según Yehuda Shenhav la razón estriba en el hecho de que denunciar las injusticias contra los palestinos no pone en peligro el estatus de los intelectuales askenazíes, ni su posición como grupo cultural hegemónico, ni su clase económica, ni su identificación como representantes de la cultura occidental en Oriente medio. El «oriente», extraño, amenazante e irracional sólo podría ser aceptado, afirma Shenhav, mientras está al otro lado de la frontera, de la marca de separación. Para una muestra de este discurso ver Shenhav, «The Bond of Silence».

los elementos orientales (primitivismo, salvajismo, falta de cultura, filosofía y arte, atraso tecnológico, etc.) iban siendo «superados» gracias a las políticas de integración, orientadas a sacarlos de ese supuesto subdesarrollo del que venían<sup>803</sup>.

De este modo, los marroquíes, igual que el resto de *mizrajim*, tuvieron que dejar a un lado muchos elementos de su pasado que parecían entrar en conflicto, o incluso en contradicción, con el *ethos* nacional israelí, hegemónicamente «occidental». Sin embargo, no debemos olvidar que buena parte de estas poblaciones, y muy claramente en el caso marroquí, venían de hecho de una forma de vida muy occidentalizada por el colonialismo<sup>804</sup>. Esos elementos de su pasado, como he señalado, eran tanto más diaspóricos y poco evolucionados cuanto más relacionados estaban con la cultura árabe-musulmana. En el caso que nos ocupa, los judíos del Marruecos español, esa influencia árabe-musulmana era más bien escasa. Prácticamente se reducía al traje de berberisca tradicional de las novias antes de la boda, algunas palabras de la jaquetía, algunas comidas puntuales y la costumbre de visitar las tumbas de los hombres justos (*tsadikim*).

El «olvido de la historia» y, también el «borrado de la historia» son dos formas de conceptualización frecuentes en el discurso académico en torno a la cuestión *mizrají* en Israel y se refieren a dos fenómenos que ya he comentado: por un lado, como dicen, entre otros, Yigal Bin-Nun, Sami Shalom-Chetrit, Yehuda Shenhav o Ella Shohat los marroquíes tuvieron que olvidar cómo había sido su vida antes de llegar a Israel<sup>805</sup>, pues se encontraron con una sociedad que desconocía prácticamente todo de las comunidades judías en los países árabes y musulmanes, y en particular de las de Marruecos.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la cultura educativa de la gran mayoría de estas comunidades era francesa y se habían socializado en el mundo colonial, pero no era esto lo que se pensaba de ellos. La subestimación de su cultura fue en paralelo a una no inclusión de su historia por parte de las instituciones y lugares desde los que se gestionaba tanto la historia colectiva (donde se redactaban los libros de texto, por ejemplo) como la «alta cultura» (universidades, conservatorios, editoriales, etc.). De hecho, la figura del poeta marroquí Erez Biton, que en 2015 se convirtió en el primer poeta *mizrají* en recibir el

---

<sup>803</sup> Ver Eyal, *The Disenchantment of the Orient*, 14.

<sup>804</sup> Sobre la des-occidentalización de los marroquíes en Israel y sus complejidades identitarias ver el extraordinario trabajo de Moreno, «De-Westernizing Morocco», 67-85.

<sup>805</sup> Ver Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*; Shohat, *Taboo Memories*; Shohat, «The Invention of the Mizrahim», 5-20.

Premio Israel<sup>806</sup>, ha sido tomada como una alternativa para los judíos de los países árabes y musulmanes. Biton ofrece una alternativa identitaria en el sentido de que representa el bilingüismo árabe-israelí, la perfecta convivencia entre los dos idiomas, sin incurrir en un uso folklorista del árabe. Por el contrario, Biton ejerce la posición de magrebí y de israelí a la vez, con una continuidad absoluta.

Una crítica habitual del arte y la poesía *mizraji* señala la tendencia de estas expresiones culturales a moverse entre la protesta y el folklore, es decir, entre la expresión y documentación de su experiencia como inmigrantes en Israel y la hipertrofia de aquellos elementos culturales que se han considerado más «propios» o diferenciales en el contexto israelí, y que típicamente los acercan al mundo árabe. Esta dicotomía entre la politización y la nostalgia ha sido entendida por algunos como poco fructífera para la tarea de rearmar un vínculo entre el pasado y el presente de este colectivo<sup>807</sup>. La idea es que la fractura entre el pasado en los países árabes y el presente en Israel sería en buena medida reducida y quizá incluso sanada de haber una política identitaria *mizraji* alternativa que asumiese ese pasado y lo reivindicase ejerciendo así un modelo alternativo en el que ser israelí, judío, árabe y europeo pueda darse conjuntamente.

La ausencia de visibilidad y el escaso espacio de representación de la historia y la cultura de los judíos de los países árabes en la sociedad israelí ha sido recientemente abordada institucionalmente por la Comisión Biton (en honor al poeta Erez Biton, que acabamos de mencionar). El nombre completo de esta comisión se podría traducir como Comisión para el Empoderamiento de la Cultura de las Comunidades Judías Sefardíes y Orientales en el Sistema Educativo. Fue creada en 2016 por el Ministro de Educación Naftali Bennet<sup>808</sup>, que adjudicó al poeta magrebí la tarea de redefinir la representación de los judíos de los países árabes en Israel. Un ejemplo del discurso político oficial que llevó al establecimiento de esta comisión son las palabras del propio Bennet:

---

<sup>806</sup> Premio Israel, el mayor honor que el Estado de Israel concede a personas que destacan en el ámbito académico, científico, artístico y literario.

<sup>807</sup> Para ver algunas reflexiones sobre el impacto de Erez Biton para una alternativa poética *mizraji* que supere la dicotomía politización-nostalgia, ver, por ejemplo, Almog Behar, «Out of the Past, Something New», *Blog*, 2015, <https://almogbehar.wordpress.com/2015/09/08/on-erez-bitons-poetry/>.

<sup>808</sup> Para un análisis de la alianza entre el nacionalismo religioso en Israel y la población *mizraji*, ver Shenhav, «How Did the Mizrahim 'Become' Religious and Zionist?»

No podemos criar a una generación que sólo conoce la mitad de su legado y no podemos educar a la juventud a «amar al prójimo como a sí mismo» cuando la juventud no conoce a su «prójimo», que constituye al menos la mitad de su aula<sup>809</sup>.

La idea de esta comisión es compensar los contenidos curriculares a todos los niveles educativos de manera que se pueda contrarrestar la idea de que la alta cultura es exclusivamente europea. Esta idea está apoyada, por ejemplo, en la ausencia de literatura *mizraji* en los colegios, lo cual implica que el mensaje que se recibe es que no hay alta literatura marroquí, iraquí o egipcia por citar sólo tres casos. Además, la comisión tiene la tarea de completar los planes de estudio incorporando la historia de los judíos en los países árabes y musulmanes, enseñar a los profesores acerca de historia de Oriente Medio y Norte de África, así como acerca de la historia *mizraji* en Israel, incluyendo el movimiento de las Panteras Negras, entre otros.

La falta de presencia de la historia de los judíos *mizrajíes* antes de la llegada a Israel en los planes de estudio estaría implicando para los alumnos, en especial para los *mizrajíes*, que, al contrario que sus compañeros de origen europeo, no hubo nada reseñable en su historia familiar en Oriente Medio y el norte de África que merezca la pena estudiar o aprender y que la verdadera historia habría comenzado con el establecimiento del Estado de Israel. La viabilidad de las propuestas que la Comisión Biton ya ha publicado aún está por comprobar.

---

<sup>809</sup> Lidar Gravé-Laxi, «Biton Committee Begins Work to Enrich Mizrahi Culture in Education System», *Jerusalem Post*, 2016, <http://www.jpost.com/Israel-News/Politics-And-Diplomacy/Biton-Committee-begins-work-to-enrich-Mizrahi-culture-in-education-system-446687>.



Imagen 1. «Nueve de 400». Obra de Meir Gal en la que muestra el número de páginas que se dedica al estudio de los judíos de países arabo-musulmanes en un libro de texto de historia

Gil Eyal mostró que un síntoma de la desaparición programada de la historia y la cultura *mizraji* es el hecho de que, tras la creación del Estado de Israel, los estudios orientales se restringiesen a la cultura árabe y dejasen a un lado la cultura e historia judeo-árabe<sup>810</sup>. Las comunidades de judíos *mizrajíes* pasaron a ser estudiadas por las ciencias sociales, que eran los ámbitos disciplinares desde los que se planteaban los «problemas» y las posibles «soluciones» para el necesario «desarrollo» y «educación» de la población *mizraji*. Dicho de otro modo, las comunidades *mizrajíes* dejaron de ser estudiadas, de recibir interés por sí mismas, para pasar a ser atendidas en tanto que comunidades de inmigrantes en proceso de «integración» (o «absorción»), de las que lo que resultaba relevante estudiar era su éxito o fracaso en esa empresa<sup>811</sup>.

---

<sup>810</sup> Eyal, *The Disenchantment of the Orient*, 17-61.

<sup>811</sup> Sugiero leer un trabajo de Michael Inbar y Chaim Adler que se hizo por petición del Ministerio de Educación de Israel. En este trabajo los autores hacen una comparación entre las experiencias de inmigración entre dos grupos de hermanos marroquíes: los que se asentaron en Israel y los que lo hicieron en Francia. Se trata de un trabajo cuya función de legitimación es clara y, por momento, incluso chocante. Los autores llegan a afirmar que los marroquíes llegaron a Israel con demasiadas expectativas y con aspiraciones de alcanzar una clase media. Además, confirman el prejuicio extendido de que los marroquíes llegaban sin cultura o que no pudieron superar los criterios meritocráticos del proceso de absorción de inmigrantes. Para un resumen de estas ideas, se puede ver el último capítulo de Michael Inbar y Chaim Adler, *Ethnic Integration in Israel: A Comparative Case Study of Moroccan Brothers Who Settled in France and Israel* (New Brunswick: Transaction Books, 1977), 125-136.



Así las cosas, una de las estrategias de resistencia que adoptaron los judíos hispano-marroquíes fue la de distinguirse de los «otros» marroquíes, en especial, los de la zona francesa, que eran una clara mayoría. Especificarse como hablantes de español y procedentes de una cultura española fue un modo de enfrentarse a los diferentes prejuicios que había acerca de los marroquíes y, por tanto, de ser **legitimados** por el sistema normativo israelí. Podemos encontrar un ejemplo de la institucionalización de esta función de especificación respecto al resto de marroquíes en Israel en las publicaciones de la asociación *Mabat*, cuyas iniciales en hebreo (*Mifgash Bnei Tangi*) significan algo así como «Reunión de los hijos de Tánger». Esta asociación ejerció una institucionalización de eso que se llamó «discurso étnico» en Israel, es decir, un discurso identitario cuya función es la especificación, en este caso, de los hispano-marroquíes.

El objetivo de *Mabat* era que los judíos de la zona española de Marruecos se mantuviesen en contacto en Israel y se ocupasen de la preservación de las particularidades culturales, religiosas y folklóricas, incluyendo la cultura material y la jaquetía. El siguiente fragmento ilustra la *apuesta identitaria* que sacaron adelante los fundadores de *Mabat*, que adoptaron el rol de adalides de los judíos hispano-marroquíes en Israel<sup>812</sup>:

El Estado de Israel tiene todavía que cristalizar una cultura que pueda ser identificada como propia. Por lo tanto, esta es la razón de la importancia de nuestra actividad [la de *Mabat*], que consiste en tratar de implantar en el país la noción de que se debe tener en cuenta nuestra herencia, nuestra historia, nuestra cultura, nuestros hábitos, nuestras melodías, nuestros *piyutim* [poemas litúrgicos], nuestras canciones, etc. Hay muchas señales de que esto es posible, de que el nivel de nuestros esfuerzos será un factor crítico de nuestra capacidad para contribuir a la cultura israelí<sup>813</sup>.

La función por la cual los judíos hispano-marroquíes se especifican respecto a los demás es explícita en las circulares de *Mabat* que se reúnen bajo el título «¡Los necesitamos a todos!», que incluye la siguiente afirmación: «sin duda tenemos la obligación de aumentar la conciencia del público israelí respecto al hecho de que no todos los judíos de origen marroquí vienen de una cultura magrebí.»<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup>Para un análisis en profundidad de la construcción del discurso de especificación de *Mabat* ver Aviad Moreno, «Inappropriate' Voices from the Past: Contextualizing Narratives from the First Group Tour of Olim from Northern Morocco to Their Former Hometowns», *European Journal of Jewish Studies* 9, no. 1 (2015): 52-68; Moreno, «De-Westernizing Morocco»

<sup>813</sup> Citado en Moreno, *ibid.*, 79-80. [mi traducción]

<sup>814</sup> *Ibid.*, 81.

Las publicaciones de *Mabat* representan un intento histórico, desde un marco institucional, de crear y expresar una política identitaria judía e hispano-marroquí dentro de Israel que pudiera contribuir al discurso nacional en el Israel de finales de los setenta. Como hemos visto, no era sin embargo la primera tentativa de participación de la población *mizraji* en la definición de la identidad nacional israelí.

Un poco más abajo comprobaremos que es relativamente común encontrar entre los hispano-marroquíes en Israel esta estrategia de resistencia ante categorizaciones sociales que los marginalizaban y subestimaban, consistente en enfatizar su historia judeo-española, del norte de Marruecos. Así, destacaban los elementos sefardíes de sus costumbres y formas de vida, en contraposición a los elementos judeo-árabes de los «otros» marroquíes, los de la zona francesa.

Dos hermanas, Flora y Simi, a las que entrevisté en Ashkelon en 2015 expresan esta política identitaria de forma tan cabal que traigo un fragmento de aquella entrevista para dar pie, con ella, a las demás:

Flora: mira, cuando nosotras vinimos, nos preguntaban, mismo en el barco, «¿de dónde sois?» «nosotros de Tetuán», ni de Marruecos, «de Tetuán». **Pero nadie sabía lo que era Tetuán. Para mí, que Tetuán era... ¡Londres!** [reímos] pero nadie sabía. Bueno, entonces después ya pasamos a decir que éramos de Marruecos. Pero de pronto vimos que los de Marruecos del sur y nosotros, no éramos los mismos. Entonces nosotros tampoco no nos quisimos mezclar, entonces empezamos a decir

Simi: Marruecos españoles

F: Marruecos español

S: ¿*ma ze* [qué es] Marruecos español? Decíamos «no, había en el norte, una zona que pertenecía, y que tenía otra *tarbut* [cultural] y otra eso

F: tenías que explicar ya toda la historia, cuando te preguntaban de dónde eras tenías que explicar. Todo el rollo. Hasta hoy en día hay que explicarlo.

Entrevistadora: pero entonces, cuando vivíais en Marruecos, ¿os identificabais como marroquíes?

S: sí, porque no sabíamos que había la diferencia entre el sur y el norte, apenas sí conocíamos a los del sur. Luego cuando llegamos a Israel y vimos cómo era el judío del sur, y cómo éramos nosotros, que teníamos una *tarbut* [cultural] distinta

F: **nos dimos cuenta de que nosotros no éramos marroquíes**

S: no éramos lo mismo

En: pero en Marruecos habríais dicho «yo soy marroquí»

S y F [a la vez]: claro

S: completamente

F: aquí es que empezamos a decir eso

S: aquí nos dimos cuenta de que éramos distintos. Porque ahí... pensábamos que todos los marroquíes...

F: como no los conocimos...

En: o sea que habríais dicho «soy marroquí» antes que «soy español» cuando vivíais ahí

S: sí. Sí.

En: o simplemente habrías dicho «soy judía»

F: **ahí nadie nos preguntaba. Ahí eras lo que eras, estabas ahí.**

La experiencia de que uno viene de un lugar que nadie conoce y que ese desconocimiento implica, en algún sentido, una subestimación («para mí, que Tetuán era... ¡Londres! pero nadie sabía») es un elemento que reaparece en diferentes entrevistas y que ha sido tematizado por el discurso académico *mizraji* como parte de aquel «borrado de la historia» al que me he referido. Por otro lado, el *acto de identificación* cuya función es especificarse, distinguirse respecto a los «otros» marroquíes («nos dimos cuenta de que nosotros no éramos marroquíes») será predominante en buena parte de las entrevistas que he hecho. Por último, Flora reflexiona sobre la necesidad misma de los *actos de identificación* cuando hay una fractura, cuando las condiciones cambian y la definición de lo que somos ya no está garantizada («ahí nadie nos preguntaba. Ahí eras lo que eras»). La inmigración implica entrar en un nuevo sistema de categorización social, una nueva normatividad cuyo reconocimiento necesitamos para hacernos inteligibles, incluso para oponernos a esa normatividad. En definitiva, el cambio de gramática cultural exige el despliegue de *actos de identificación* que nos permitan ubicarnos respecto a nuestros grupos de referencia, pero también respecto a aquellos que se nos oponen.

Las políticas de inmigración en Israel entre los años cincuenta y setenta fueron la manera de lidiar con una población que, de entrada, representaba una amenaza para la construcción de la identidad nacional israelí. En el próximo apartado utilizaré tres entrevistas que hice en Israel, de las cuales una fue grupal. En total, a través de esas tres entrevistas, recogí seis. He elegido centrarme en estas cuatro por las diferencias entre ellas, que permiten cubrir un espectro muy amplio del universo discursivo de nuestros informantes, y, además, porque se trata de personas que llegaron a Israel directamente

desde Marruecos, sin vivir en ningún lugar antes. Cuando ha sido pertinente, he incorporado elementos de otras entrevistas para hacer ver tanto acuerdos como desacuerdos.

Pretendo ilustrar el modo en que la experiencia de llegada a Israel aparece en el relato de mis entrevistados y cómo el relato de esa experiencia afecta a todos los temas que vendrán después. Dicho de otro modo, el relato de la llegada a Israel se construye desde la experiencia de haber sido marroquí en este país y, por tanto, en esos relatos podremos encontrar elementos de la *formación discursiva* que ha constituido lo *mizraji*. Como veremos en el próximo capítulo, esta experiencia de inmigración reconfigurará el propio recuerdo de Marruecos y la función de esos recuerdos en la vida actual de mis entrevistados.

Empezaré por una entrevista que hice en Tel Aviv en 2014 a Esther, Nina, Miriam y Felicidad. Esther es amiga de la infancia de Nina, que es, a su vez, prima-hermana de Felicidad y Miriam. Esther creció en Tánger y llegó a Israel en 1955, con catorce años. Nina se crio en Alcazarquivir y llegó a Israel en 1956, con dieciocho años. Su prima Felicidad también nació en Alcazarquivir, aunque se crio en Larache. Al casarse, se fue a vivir a Marrakech con dieciocho años, donde vivió hasta 1964, cuando se fue a Israel. Miriam, menor que Felicidad, se crio en Larache hasta los seis años, cuando fueron a vivir a Casablanca. Pasó su infancia y adolescencia viajando por las diferentes ciudades de Marruecos en que vivían sus hermanas mayores: Tánger y Marrakech. Hizo *Aliyah* a Israel en 1958, cuando tenía dieciocho años.

### **2.1. Nina, Felicidad, Miriam y Esther: el desencanto y el refugio español**

Quedamos a las 10 de la mañana en casa de Nina, que había preparado comida y merienda para que las cinco pasásemos el día juntas. Ellas fueron recordando entre todas, ayudándose a construir, unas a otras, sus propios relatos. Me dijeron que hablar en presencia de las otras les parecía más fácil que hacerlo individualmente. Han crecido todas juntas, muy cerca, compartiendo la vida y se conocen bien. Hablar del pasado es algo que suelen hacer en sus reuniones y todas coincidían en que preferían ser entrevistadas a la vez:

Miriam: [...] es siempre así cuando nos encontramos [...]

Felicidad: si cuando nos encontramos Mimi recuerda cosas

Nina: Mimi, Mimi es...

M: porque ella es nuestra hermana mayor, que ella normalmente tenía que recordar todo

La entrevista es una forma de participar de un discurso que han ido creando con los años en la familia, con el que se vinculan y que utilizan para reconocerse, pero respecto al que también se distancian en según qué cuestiones y van buscando una perspectiva que se ajuste más a sus condiciones individuales, específicas.

Esta conversación se dio en unas condiciones muy concretas: todas conocían muy íntimamente la vida de las otras; cada conflicto, cada dilema, había sido ya en algún momento elaborado entre ellas. Las referencias a la vida individual que hacen frente a mí son, por tanto, para aclararme algo, son *actos de identificación* que tienen sentido para el argumento que están desplegando ante mí y que seguramente no harían, o harían de otro modo, de haber estado solas.

Inmediatamente después de sentarnos en el sofá del salón, Nina me mostró un libro de *piyutin*<sup>815</sup> de *Pesaj* y de *Sukot*<sup>816</sup> del año 1815 que había sido escrito a mano por el tío de su abuelo en arameo, en hebreo y en español. Esto rápidamente lleva a la cuestión de la observancia religiosa en las familias, y Esther me indica que su padre era más bien tradicionalista, enfatizando la flexibilidad que este término implica. Inmediatamente después me preguntan por mi investigación y por mis orígenes. Les cuento que mis abuelos paternos eran de Tetuán y que la familia emigró de allí a Argentina. Me hacen varias preguntas sobre personas a quienes resulta que conozco y así me van situando en su propio sociograma. Parecen sorprendidas por el hecho de que esté escribiendo una tesis doctoral sobre los judíos del Marruecos español:

Nina: «¡d hablando, que la chica está haciendo el *doktorat* [doctorado]!»

Felicidad: *doktorat*?<sup>9</sup>

Entrevistadora: estoy haciendo mi tesis doctoral sobre historias de vida de judíos del Marruecos español

F: oy, oy, oy

Así se empieza a configurar esa situación como una tarea que consiste en ayudarme con mi trabajo. Todas se ponen manos a la obra. Les aclaro que yo estoy interesada en sus historias de vida y no tanto en la posibilidad de que me suministren datos históricos. Trato

---

<sup>815</sup> *Piyutin*: poemas litúrgicos

<sup>816</sup> *Sukot*: festividad en la que se recuerda el éxodo de Egipto a través del desierto del Sinaí. La historia sagrada cuenta que «nubes de gloria» cubrieron al pueblo de Israel en su travesía hacia la Tierra Prometida. Por esta razón, se construye la *sukah*, que es una cabaña de características peculiares en la que se habita durante siete días y noches y en las que se hacen todas las comidas del día, pues en ese tiempo se la considera como la casa de uno.

así de definir el sentido de esa situación de entrevista de manera que tengan una consigna que les permita percibir que no está fuera de lugar hablar de sí mismas, de su experiencia, de su historia. Es muy común encontrarse con respuestas del tipo «yo no tengo nada que contar» o «mi historia es como cualquier otra». Nina, de hecho, me dice «por ejemplo, nuestra historia, la de las tres, ¡es casi la misma historia!», a lo que yo le respondo que eso nunca es así, y Felicidad se adelanta y le aclara «las vivencias son distintas».

Vamos definiendo el sentido de la situación de entrevista al tiempo que nos vamos definiendo unas a otras, en especial, ellas a mí. Felicidad antes de empezar a hablar me dice: «una pregunta, por favor: el acento es tan, tan, tan bonito». «Es madrileño», le señala Nina. «Hace tanto tiempo que no escucho, hija mía», contesta Felicidad. En los primeros momentos de la entrevista ellas van haciendo preguntas y observaciones que les permitirán después saber cómo deben hablarme y de qué. Mi manera de hablar, mi acento, a Felicidad le recuerda a un acento que escuchaba cotidianamente hace muchos años, en su infancia durante el Protectorado, y contribuye a que ellas me vean como alguien que viene de ese mundo español. Esto tiene tanta importancia como su conciencia de que también parte de mi familia viene de Tetuán y que conozco el mundo del que me hablan.

El primer tema del que empiezan a hablar es el **contraste** entre la abundancia del pasado en Marruecos y las dificultades de la llegada a Israel. Este tema, de hecho, será el que domine buena parte de la entrevista, al que vuelvan siempre. Esther y Nina estuvieron juntas en el campo de tránsito de Kiriát Shmona<sup>817</sup>, donde las ubicaron a su llegada. Esa experiencia fue determinante en su manera de concebir la sociedad israelí y su lugar en ella. Felicidad y Miriam llegaron a Israel más tarde, pero no fueron ajenas a lo que estaba ocurriendo con su familia.

Abren el tema de la llegada a Israel a partir de un intercambio de ideas entre ellas acerca de la propia acción de recordar, de la posibilidad misma de tener recuerdos:

Felicidad: porque yo sé que vivo con mis recuerdos de muy, muy niña.  
Muy niña. Y ahora... tenemos un año que verdaderamente... con Mercedes, una prima, una prima de mi mamá, y de su mamá también [de Nina], que verdaderamente nos abrió tantas incógnitas que teníamos sobre la familia

Miriam: ella las recuerda todas

F: yo recuerdo a todos

---

<sup>817</sup> Kiriát Shmona: ciudad muy cercana al Líbano, de población principalmente sefardí. Se fundó en 1950 como campo de tránsito o *maabara*.

M: yo no...

F: yo recuerdo a todos. Yo tengo recuerdos de cuando tenía dos años y medio. Y puede ser que menos

Nina: yo no sé...

Entrevistadora: ¿tú no?

N: tengo recuerdos, pero no de la misma manera y de la misma intensidad que ella

En: ¿y por qué crees que es eso?

N: yo creo que por la forma en que viví, en que llegué aquí a Israel y ya me puse a otras cosas, **para mí los recuerdos ya no contaban, contaba la vida cotidiana.**

En: ¿a qué te refieres? ¿con qué edad llegaste?

N: 17 años. Y entonces ya en seguida ya me puse a trabajar, ya no quise seguir estudiando. Y yo creo que la vida aquí era muy intensa. Una guerra y otra guerra y trabajo y trabajo... y como que fue como que cogí el cargo de la casa

Esther: le [*sic*] cogiste

M: le [*sic*] cogiste

N: **y no tuve mucho tiempo para darme a mí misma ni para recordar.**

F: es cierto, es cierto

M: eso es lo que pasa cuando una familia llega a un país como Israel, en que la lengua... tus padres no tenían la lengua en seguida y ella sí que, joven, fue al *Ulpai*<sup>818</sup>, aprendió y empezó la vida verdadera

N: empecé a trabajar, me dijeron «vete a estudiar» y dije «no puedo irme a estudiar, tengo que empezar a trabajar».

F: y ella era la responsable porque...

En: ¿cuántos hermanos erais?

N: tres hermanos y tres hermanas. Quedamos tres hermanos y dos hermanas

F: **y sobre todo el nivel de vida que tenían en Alcazarquivir...**

Es: **y venir aquí**

F: **era muy alto, con muchas comodidades, y llegan aquí y ¿a dónde los dan?**

M: **¡y llegan a Israel!**

En: ¿dónde los mandaron?

F: Kiriat Shmona, que es ahora... bueno, pero entonces era exactamente la frontera [con el Líbano]

---

<sup>818</sup> *Ulpai*: escuela de hebreo.

En: sí, como un *aiarat pituaj*<sup>819</sup>

F: y no solamente eso... **la gente que llegó ahí en realidad eran la mayoría de Marruecos, pero toda la parte de lo que fue Marruecos francés.** Y los del Marruecos español, yo para mí toda persona tiene el mismo valor, ¿no? Pero la cuestión desde el punto de vista de la educación

[en paralelo hablan Nina, Miriam y Esther]

En: esperad un momento, a ver si estáis de acuerdo con ella

N: a ver

F: **la cuestión era la diferencia de cultura, de educación, era completamente distinta. Los padres que venían del Marruecos español no solamente hablaban español, la mayoría hablaba también francés, habían ido a un colegio, los chicos también, eran niños y niñas que estudiaron también, tenían un nivel elevado en comparación con los que venían del Marruecos francés, que los padres por lo general no sabían...**

M: de allí trajeron a gente, fueron a buscar a la gente que...

F: **que venían de las montañas.** De las montañas. Yo viví en Marrakech, yo viví de casada, desde los dieciocho años, yo viví en Marrakech, entonces, yo sé lo que es también toda esa gente que vino del Atlas y pasaban por Marrakech para que los *shlijim*...<sup>820</sup>

[empiezan a hablar todas a la vez]

Este es un buen ejemplo del proceso de creación de una trama del que habla Ricoeur y al que me referí en capítulos anteriores. La operación de *concordancia discordante* hace que el hecho al que se refiere Nina, la falta de intensidad de sus recuerdos, adquiera un efecto de necesidad, de no contingencia, pues ella ejerce una operación de sentido por la cual restablece las condiciones que hacen comprensible ese hecho y el resto de acciones y acontecimientos a los que se va a referir: la vida que tuvo al llegar a Israel no le permitió recordar, pues el presente de su familia dependía de ella. Esta experiencia ha sido recogida por el discurso académico *mizraji* haciendo referencia a la falta de control sobre la vida que implicó la llegada a Israel y el olvido obligado, idea en la que incide Shalom-Chetrit, como he dicho antes.

---

<sup>819</sup> *Aiarat pituaj* es el nombre que reciben en Israel las ciudades que se construyeron a lo largo de los años cincuenta y que respondieron a un plan de re-aseñamiento y distribución de la población que, en muchos casos, afectó negativamente a los grupos de inmigrantes judíos de países árabes y musulmanes. Estas ciudades se fueron estableciendo en diferentes lugares del país, en especial en la zona de Galilea y en el norte del desierto del Neguev.

<sup>820</sup> *Shlijim*: «enviados». Son emisarios de la Agencia Judía para la emigración a Israel. Se trata de personas que organizaban la salida de Marruecos para Israel de forma más o menos clandestina, pues las actividades sionistas, orientadas a la emigración a Israel, estaban prohibidas.



Esta operación de producción de trama forma parte de la necesidad de restituir las condiciones que hacen comprensibles los acontecimientos y acciones de una vida. Al decir «y no tuve mucho tiempo para darme a mí misma ni para recordar», Nina está tratando de mostrar una parte de su sacrificio, y, en alguna medida, también, del **valor moral** de su vida: no recordar es una forma de postergarse a sí misma, de ir disolviéndose en las necesidades de otros que ella debía cubrir. Es significativo que en ese punto sus primas y su amiga de la infancia hablen por ella. Conocen bien esta historia y me explican ciertos matices casi como si la estuvieran defendiendo y dando cuenta de las especificidades de ese drama. El sacrificio de Nina funciona como instrumento de **síntesis** que reordena gran parte de los contenidos y el *ethos* de la entrevista: la llegada a Israel y las durísimas condiciones de vida con que se encontraron es el tema del que parten y al que volverán de diferentes formas a lo largo de toda la entrevista. La pérdida de la posición socio-económica que tenían en Marruecos forma parte de la trama que van creando entre las cuatro y cuyo *ethos* tiene que ver, en gran parte, con una reivindicación, una defensa, un cuestionamiento. Esto es una instancia de lo que hemos llamado anteriormente, siguiendo a Florentino Blanco, *recuerdo conminatorio*, es decir, la elaboración discursiva del pasado que se lleva a cabo en la tarea de producir una narración que, inevitablemente, responde al impulso de moralizar la realidad, de interpretarla y presentarla de acuerdo a valores<sup>821</sup>.

Felicidad hace una operación de *emplotment* o creación de trama que es pertinente analizar: la decepción y el quiebre en la vida de Nina que supone la llegada a Israel es representado a través del poblado de absorción de Kiriath Shmona. Para cualificar ese lugar explica que la gente que se encontró Nina ahí eran del Marruecos francés que, aunque «toda persona tiene el mismo valor», el hecho es que tenían un nivel educativo por debajo del que había en el Marruecos español, donde los padres hablaban español y francés y habían estudiado, tanto hombres como mujeres, en el colegio.

Antes de continuar con el análisis de esta entrevista, me gustaría mostrar algo que comparte con otras a través de un fragmento de la conversación que tuve con Flora y Simi en Ashkelon. Admitir que esos «otros» marroquíes que encontraron en Israel eran, de hecho, como aparecen representados por el estereotipo del marroquí sin cultura, es una forma de tomar distancia y desmarcarse de esa representación. Veámoslo en sus palabras:

---

<sup>821</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1987): 14.

Simi: Cuando nosotros vinimos, que te dije que llevamos un shock terrible, era gente muy, muy, muy... no eran primitivos; eran gente muy ordinaria

Flora: había gente de nuestra edad que no sabían hablar francés

S: ¿no sabían francés! Nada más que hablaban en árabe

F: nosotros, que estudiamos en Tetuán, hablábamos español perfectamente y francés perfectamente y ellos el francés no lo hablaban bien

S: porque estaban muy mezclados con los árabes

F: mira, yo salí con un chico [marroquí], al principio, que era mayor que yo, y no sé cómo me mandó una *gluiah* de felicitación o no sé qué, y yo vi la cantidad de faltas de ortografía... ¡pero unas cosas! No unas faltitas; unas cosas de una persona que no estudió. Y era de mi edad. ¿Entonces qué? [...]A nosotros nos dio una impresión muy fea. Y no somos *ashkenazim*

S: una gente muy ordinaria, muy... árabe. Muy árabe. Tenían cultura árabe, porque se mezclaban mucho

F: se sentaban en el suelo

S: vivían juntos... los del *mellah*, todo el que vivía en el *mellah* en Casablanca era gente muy *pashut* [sencilla]. Ahora, había gente que no vivía en el *mellah*, pero ahí estaban muy mezclados con el árabe.

Simi se distancia del léxico racista al decir «no eran primitivos», evitando así la palabra con la que típicamente se describe a los marroquíes y a aquella oleada de inmigración en particular. Que esas personas no hablasen francés es representado con extrañeza de una forma casi excesiva, saturando de pruebas (sentarse en el suelo, vivir en barrios con árabes, hablar sólo árabe) la diferencia que había entre los judíos del Marruecos español como ellas y otros marroquíes a los que no habían conocido nunca.

Felicidad, por su lado, da como prueba de que no parte de prejuicios sino de su experiencia, que cuando vivía en Marrakech conoció a esas personas, que fueron traídos a Israel por parte de los emisarios de la Agencia Judía (*shlijim*). En estos casos que estoy comentando, la caída del nivel social que supuso la llegada a Israel, por tanto, está representada en el relato por la agrupación con esos «otros» marroquíes.

Esta es la primera vez que aparece en este discurso común que van creando entre Nina, Felicidad, Miriam y Esther, la función de *especificación*, a partir de la cual se distinguen de otros marroquíes, los del Marruecos francés. Esta función tiene por objetivo mostrar los matices y diferencias que hay entre ellas y el estereotipo del marroquí en Israel como una persona sin educación, agresiva e indómita. Como mostraré más adelante, la

posición del judío como «una especie de español» irá surgiendo dentro de estas condiciones, junto con otras posiciones discursivas que analizaré más adelante. Baste por ahora señalar que esta posición del judío como «una especie de español» tiene como función en Israel marcar la diferencia respecto a los «otros» marroquíes, los procedentes del Marruecos francés y, en concreto, los de la región del Atlas.

Hablar de la profesión y negocios de los padres, de los amigos, las aficiones, la vestimenta, las costumbres, son *actos de identificación* a través de los que se reivindica y conjura un pasado que sienten que fue eliminado en Israel: un pasado de abundancia material y existencial. Éste, a su vez, es un tema central en el discurso *mizraji*: la historia y la cultura que se borraron, que fueron eliminadas como parte del proceso de purificación de la imagen *mizraji* (especialmente árabe) de sí mismos, dentro de un proceso socio-político por el que el árabe se fue convirtiendo en el nuevo enemigo tanto en la guerra como en la lucha por crear el nuevo modelo ciudadano israelí: el judío israelí. Así pues, en esta misma línea, el recuerdo es una forma de **rebelión contra el olvido** impuesto como condición para la integración. Ocurrió, entonces, que la pérdida del «nivel» al que se refiere Felicidad, no fue sólo patrimonial, sino también moral.

Estas son las condiciones en que comienza la conversación entre nosotras. Ahora me centraré en los núcleos temáticos de la salida de Marruecos y la llegada a Israel.

### ***Salida de Marruecos: salir como ladrones, salir como hermanos***

La experiencia de salida de Marruecos fue parecida para Esther y Nina, que llegaron a Israel en 1955 y 1956 respectivamente. Felicidad llegó en 1964 y Miriam en 1968. Sólo Esther y Nina vivieron en un campo de tránsito y son para las que el tema de la salida de Marruecos se hace más relevante.

Esther llega a la cuestión de la salida de Marruecos al hilo de la reflexión acerca de las relaciones entre judíos y musulmanes en el país. Esther habla de la relación con los «moros»<sup>822</sup> de manera que refleja aquella ambivalencia a la que me referí anteriormente:

Esther: Mi mamá hablaba el árabe con las sirvientas que venían, con las moras

Miriam: **pero hablaban un árabe muy limitado**

---

<sup>822</sup> Hago uso del término «moro» como categoría *emic*. Soy consciente, por tanto, de que estoy utilizando una categoría del grupo que estoy estudiando y lo hago de manera entrecomillada si bien no lo voy a marcar con los signos tipográficos, pues resultaría una aclaración de intenciones redundante y, por tanto, innecesaria.

Es: pero mi mamá nació en Tánger, pero se crio en Fez. Entonces sabía muy bien el idioma

Entrevistadora: ¿el francés o árabe?

Es: francés, pero, aparte, el árabe de Fez. Que es un poquito diferente al marroquí. Las canciones y todo. **Y la mora era también de Fez, o sea que se arreglaba muy bien con ella.** Sí, era muy... cómo se llama

En: sí, que tenía una relación muy estrecha

Es: sí, porque cuando empezaron a hacer los moros revoluciones en Tánger que ya los judíos empezaron a viajar, **ella le dijo a mi mamá los días que no fuéramos a la escuela porque ella ya sabía que iba a haber al día siguiente algo**

Las cuatro mujeres hablaban español en la casa, como era habitual entre los judíos de la zona española. Miriam se adelanta para aclarar que hablaban un árabe muy limitado, en contra de lo que se suele pensar en Israel. Esta afirmación no es banal, sino que actúa como una aclaración de algo que pudiera ser malinterpretado en el contexto israelí. Sin embargo, Esther insiste en que su madre era de Fez y que, además de hablar francés, hablaba también árabe. Va dando forma al contexto en que deciden marcharse señalando, por un lado, la buena relación de su madre con la señora del servicio, marroquí musulmana, que les avisaba de cuándo iba a haber problemas en la calle. Veamos cómo continúa su relato:

Esther: mira, nosotros fuimos a Israel a principios del 55. Marzo del 55.

Entrevistadora: o sea que estaba ya el Protectorado temblequeando

Es: nosotros estábamos en la escuela, yo era una niña de trece o catorce años. Y cuando subíamos a la azotea veíamos **los moros corriendo y tirando tiros y todo eso.** Y mi papá cerraba la tienda y... **teníamos miedo.**

En: ¿Por qué teníais miedo?

Es: **porque los moros atacaban solamente a los judíos.** No es que atacaban... salía un moro loco por ahí por el zoco chico o el bulevar o algo así y **decían que estaba loco, pero atacaba a muchachas judías. Solamente.** Así es que sabíamos que era un tiempo... y mucha gente se iba a Israel.

En: ¿y tú tienes la sensación de que la gente en general tenía miedo de los moros?

Es: seguro. **¿Aquí no tienen miedo de los moros?**

En: pero en aquel momento

Es: sí, mucho miedo. Mi papá estaba haciendo los trámites para subir a Argentina, para emigrar a Argentina porque él es de Buenos Aires, él

nació ahí. Entonces escuchó de un buen amigo que le dijo «mira, Moshe, tu hijo Isaake está haciendo todos los trámites con la *Aliyat HaNoar*<sup>823</sup>, con la... **los exploradores** y eso,

En: ¿no eran esos *shlijim* de la *sojnut* [emisarios de la Agencia Judía]?

Es: no... esos eran para los niños, venían para los chicos, los jóvenes. Mi hermano, me llevó un año de edad, él era más mayor que yo. Y él estaba en eso y mi padre escuchó de que él está haciendo todo así para subir a Israel ...

En: claro, porque todo era bajo cuerda

Miriam: ¡desde luego! Era muy peligroso

Es: y cuando mi papá dijo «¿así es?» Bueno... estaba en casa de noche cuando vino mi hermano de la *peula* [actividad], que fue a una *peula* de **los exploradores**, qué sé yo. Y le dice «¿qué escuché decir que así, así, así?» y dice «no, Papá, no, no». Dice «¡no mientas! ¡no mientas!» estábamos todos ahí en el medio. Somos una familia numerosa. Y dice «no, no, *mi bueno, no te espantes*. Yo voy a dejar todos los trámites para ir a Argentina y nosotros vamos a ir todos juntos a Israel. No te preocupes.» Para que no se venga solo. Y así es como hicimos rápido. **Vino un *shaliaj* [emisario] a casa y nos dijo que en Israel vamos a entrar y...**

M: sí, un paraíso

Es: la casa...

M: al lado del mar... [todas ríen]

Es: la cerilla así para encender el fuego, el gas... ¡todo listo!

En: todo listo.

Es: **vinimos a un sitio sin electricidad** [todas ríen], **negro, todo *joshej*** [oscuro] y los que vinieron a recibirnos del barco, nos pusieron en una **camioneta, en un camión**

Nina: sin techo, sin nada

Es: con bancos de madera, así, cuatro...

M: había autobuses de madera y todo.

Es: el camión, con un toldo. Y cuando subimos el toldo se cerró por aquí, todo oscuridad, y nosotros sentados así y desde Haifa hasta Kiriat Shmona

M: uy, uy, uy, tres horas, cuatro, cinco, diez...

N: en el 55

Es: por esas carreteras.

---

<sup>823</sup> *Aliyat HaNoar*: organización judía fundada, en principio, para rescatar niños judíos durante el Tercer Reich y cuya misión se extendió por diferentes países más tarde, incluyendo el norte de África y los países de la antigua Unión Soviética.

Esta historia es conocida para Nina, porque a ella le ocurrió algo parecido y las hermanas Miriam y Felicidad, si bien tuvieron una experiencia diferente, han sido testigos de historias como aquella. El tema de la promesa de una vida confortable en Israel por parte de los emisarios de la Agencia Judía es recurrente en la cultura popular. Por citar un ejemplo, en 1960 el conocido cantante *mizraji* Felfel el-Masri (su nombre real era Albert Mougrabi), nacido en El Cairo, grabó una canción satírica en la que contaba su difícil experiencia de llegada a Israel e integración en el país:

Cuando vine desde el Cairo  
Me prometieron un buen apaño  
Una casa de lujo  
Rodeada de jardines  
Con nevera y sin vecinos<sup>824</sup>

Esther parte de la buena relación de su madre con la mora que trabajaba en la casa y da cuenta de la tensión que había entre marroquíes musulmanes y judíos cuando la independencia de Marruecos ya estaba cerca. Como he señalado anteriormente, los judíos de Marruecos estuvieron mucho más seguros y tuvieron más oportunidades, en todos los sentidos, tras el establecimiento de los protectorados español y francés. La buena acogida del colonialismo por parte de los judíos, junto con el creciente conflicto entre el ya declarado Estado de Israel y algunos países árabes, a las alturas a las que Esther se está refiriendo (1955) tuvo un enorme impacto en el modo en que los judíos eran percibidos por los marroquíes musulmanes. La idea de que los que atacaban a los judíos eran «locos», pero que, a pesar de la locura, siempre atacaban a judíos, refleja una situación subjetivamente cada vez más insostenible e incierta que, en el relato de Esther, se resuelve con la decisión de emigrar. En principio habría sido lógico ir a Argentina que, junto con Venezuela y Brasil, había sido un destino elegido por los judíos de Marruecos ya desde la segunda mitad del siglo XIX<sup>825</sup>. De hecho, el propio padre de Esther había nacido allí. Era, por tanto, razonable pensar en llevar de vuelta a la familia, en vista de las dificultades políticas de Marruecos. Sin embargo, el hermano de Esther participaba en secreto de un grupo sionista (que Esther llama «los exploradores») que promovía la emigración a Israel

---

<sup>824</sup> Citado en Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 80.

<sup>825</sup> Para una actualización sobre la bibliografía acerca de la emigración judeo-marroquí a América Latina, ver Aviad Moreno, «Moroccan Jewish Emigration to Latin America: The State of Research and New Directions», *Hesperis-Tamuda* LI, no. 2 (2016): 123-42.

para jóvenes y niños, a menudo al margen de la autorización de los padres. Cuando el padre descubre las intenciones de su hijo, cambia de planes y deciden ir a Israel.

Cuando le pregunto si cree que era algo habitual tener miedo de los moros me responde estableciendo una relación, en principio nada natural ni evidente, entre los musulmanes marroquíes de entonces y los árabes de hoy: «seguro. ¿Aquí no tienen miedo de los moros?» Esther establece una continuidad entre unos árabes y otros, que terminan siendo también «moros». No hace distinción entre palestinos y marroquíes, lo que parece implicar que hay algo **inmanente** a los árabes que no es dependiente de ninguna condición y que los hace peligrosos, en especial para los judíos. Esta afirmación es parte de la posición dramaturgico-discursiva que adopta Esther como «extranjera» en Marruecos cuando reconstruye en su relato la época previa a la emigración. La dimensión retórica de esa posición se basa en argumentos acerca del peligro que podían correr los judíos en el nuevo Marruecos independiente y la imposibilidad de predecir las reacciones de los marroquíes musulmanes, situación que probaba la inestabilidad de la posición del judío. La dimensión política se expresa en la propia decisión de emigrar a Israel y de asumirse como «extranjeros» en Marruecos.

La trama que organiza la salida de Marruecos tiene la función de hacer inteligibles las condiciones que pueden explicar lo que vendría después: en especial, la decepción y la pérdida del control sobre la propia vida. Esther no se detiene en contar la salida de Marruecos más que para dar cuenta de las expectativas con las que llegaron a Israel. Esa es la función de ese relato: hacer comprensible el acontecimiento central sobre el que gira la mayor parte de la entrevista-conversación y al que volverán las cuatro repetidamente, esto es, la decepción, el despojo, la pérdida del estatus social y, en parte, también de la dignidad.

Así, Esther establece un contraste entre las expectativas que el emisario (seguramente de la Agencia Judía) les dio y la realidad con la que se encontraron en Israel. De hecho, en ese momento Miriam la interrumpe para ironizar sobre esas expectativas: «sí, un paraíso [...] al lado del mar». La llegada a Israel está marcada en el relato por aquella pérdida de control a la que ya me he referido: «y los que vinieron a recibirnos del barco, nos pusieron en una camioneta, en un camión». A partir de ahí «negro, todo *joshéj* [oscuro]». El lugar al que llegaron, un campo de tránsito en Kiriát Shmona, en la frontera con el Líbano. Así continúa Esther:

Esther: muy bien. **Mi papá cerró el negocio, la tienda, dejó el sombrero y la gabardina, el bastón, el paraguas, así como**

Entrevistadora: Ah, *kiiilu* [como si] no se iba a ir

Es: todo, todo igual. **Y en casa las luces... todo, todo, todo, no pudimos... sacamos como si fuéramos ladrones, nos escapamos de noche, salimos de noche y con un barco nos llevó a Ceuta y de Ceuta tomamos el Jerusalem, el barco, para venir a Israel. Y llegamos a Israel al medio día**

El relato de Esther es parte de una de las versiones del pasado que, como he dicho, sitúa a los judíos como elemento, por un lado, extranjerizante y, por otro, protegido por el rey. Esta posición los habría hecho vulnerables y blanco de represalias y no habría dejado otra salida que la emigración. Varios de mis entrevistados han contado en términos semejantes la clandestinidad de su salida de Marruecos.

Antes de continuar con el relato de Esther, veremos cuál es la versión de la salida de Marruecos que da Felicidad.

Yo no volvería a Marruecos fácilmente porque dejé muy buenos recuerdos y entre ellos una amiga muy, muy querida. Que era... yo espero que todavía estará viva. Uría. Que fueron los que, en ese sábado tan triste y tan temible, cuando quisieron atacar al rey, fue la que durante tres días no nos dejó salir de su casa. Su casa, era palacio. Y, por otra parte, cuando yo salí de Marrakech mi marido tenía que ir a España para terminar con unos negocios que tenía ahí. Y yo vine hasta Marsella con cuatro hijos. Mi hijo el menor tenía apenas dos años. Y... la que me llevó al tren fue Uría. Musulmana. La primera hermana del rey. ¿Te das cuenta? **Entonces ella me dijo «lo que nos pase a nosotros, ustedes con nosotros».** Y el día que yo me fui de Marrakech, fue ella la que me llevó al tren, y me ayudó con las criaturas. [...] Eran, verdaderamente, amigos, pero amigos del alma. Sin ningún interés. **Por eso te digo, yo cuando me hablan de árabes, de «moros», yo tuve... contacto y mi marido también, todos sus obreros eran...**

Miriam: mi padre en un momento dado **tenía un socio árabe**

F: y papá también

Nina: y **mi padre muchas veces tuvo socios árabes**

M: no, pero te digo ya, en otros tiempos, en Casablanca, que se respetaban

F: **era mucho el respeto que había hacia el...** y recuerdo que mi esposo, cuando íbamos ya a prepararnos para venir, uno de sus... el que le abastecía de todo lo que era... tenía bosques, y abastecía de toda la madera a mi esposo, **le dijo «no te vayas, quédate, yo te adopto como hijo».** Así, vino a mi casa, y él nunca podía venir a casa, pero ese día se atrevió. Un hombre mayor. Vino y me dice «por favor, tú eres su mujer, dile que se quede. Todo lo que tengo es suyo. Que se quede, que no se vaya, **es mi hijo.»** Entonces, ¿cómo puedes olvidar cosas así?



La idea de volver a Marruecos queda cancelada no por una experiencia traumática o una vida que no se quiere recordar sino justamente por la razón contraria: el peso del recuerdo de una amistad sincera que acabó cuando ella se marchó es tal que, por un lado, Felicidad se rebela contra el discurso que coloca a los árabes como los enemigos de los judíos y, por otro, la lleva a no exponerse, volviendo a Marruecos, a descubrir la posible desaparición de esas personas. Felicidad está hablando del año 64, cuando dejó Marrakech, ciudad en la que había vivido desde que se casó, con dieciocho años. Adopta la posición dramaturgico-discursiva del judío como **vecino**. Esta posición surge, en el discurso de Felicidad, al referirse a la relación entre los judíos y la Casa Real de Marruecos, pero también al recordar las relaciones personales derivadas de los negocios. Además, su relato tiene que ver con una situación a la que me referí antes: un ataque al rey era percibido por los judíos como una amenaza a su protección, a su propia existencia. Por otro lado, los recuerdos que tiene Felicidad como «vecina» de los musulmanes marroquíes y como amiga, redefinen también su propia posición, condicionada por su grupo de pertenencia, frente a la idea de que el árabe es un enemigo o una amenaza.

El relato de la salida, en el caso de Felicidad, surge en el contexto del debate sobre si vale la pena o no volver a Marruecos de visita. En la trama que han organizado entre las cuatro, la salida de Marruecos no está relacionada, para Felicidad, con el contraste entre las expectativas de lo que sería la vida en Israel y la realidad de lo que se encontró.

Como hemos visto, Felicidad saca adelante una operación de *concordancia-discordante* por la cual establece un vínculo entre las buenas relaciones que tenía con miembros de la familia real de Marruecos, que tanto la ayudaron en su salida del país, y su negativa a volver al país, por temor de no encontrar a nadie. Hay, sin embargo, la misma necesidad de afirmar una **resistencia**, en este caso, el recuerdo de aquella amistad, que es el sostén moral por el cual establece sus criterios de juicio y no se permite hacer generalizaciones respecto a los supuestos «otros», es decir, los «moros». El balance que hace Felicidad prioriza la importancia que tuvieron aquellas amistades en su vida, mientras que el que hace Esther pone todo el peso sobre la experiencia de llegada a Israel y la decepción.

El cuestionamiento de la idea de que los judíos estaban en peligro en Marruecos da paso a que Nina proponga su versión sobre cómo fue su salida:

Nina: escucha, a **nosotros también nos salvaron los moros**. Porque cuando... mi madre se fue a despedirse de vosotros

Miriam: ¡sí lo recuerdo! Eso lo recuerdo

N: y dejó el *bagagge* [equipaje] cerrado.

M: y vino con Shalom

N: Y vino con Shalom. Y compraron un tapete y lo trajeron a...

M: para Israel, para el *Srif* [caseta]...[ríen]

N: sí, y mi madre dejó la casa arreglada. Volvió el viernes por la tarde, el sábado, no sé cuándo y encontró la casa arreglada, como si nada pasara. Eso no lo sabéis, ¿no?

M: no

Esther: no

N: y dice mi madre «¿qué pasa? ¿por qué habéis abierto los cajones? Habéis desarreglado todo» que no había ni rastro de *bagagge*, todo arreglado, todo puesto en su sitio. Dice mi padre «**mira, el *Istiqlal*, los moros se enteraron de que nos vamos a Israel, de que judíos se van a Israel, y están registrando las casas y el que encuentren que está para prepararse, para irse a Israel, le van a meter en la cárcel**».

M: *najón* [correcto]

N: ¿sabes a quién metieron en la cárcel? Al padre de la muchacha que trabajaba con Mimi, tenía una muchacha de Alcázar

Felicidad: ah, Rubida

N: Rubida. Al padre de Rubida lo metieron en la cárcel y le dieron palos. Pero mi padre, los moros le avisaron a tiempo, arreglamos la casa, como... ¡aquí no ha pasado na!

M: ¡Noche de *Mimona!* [reímos] «¡venir!»

N: **el domingo por la mañana telefona mi tío y dice «vais a coger un taxi y os vais a Tánger» y eso hicimos. El taxi vacío. La casa llena. Pero aquí no ha pasado nada.**

Nina da cuenta de la compleja relación entre musulmanes y judíos en Marruecos después de la independencia del país. La prohibición de la emigración a Israel la persecución y castigo de las actividades dirigidas a ese fin aumentó la sensación de peligro de los judíos y, por tanto, dio más motivos para su salida. Este fenómeno no se puede comprender, como ya he dicho, sin tener en cuenta el papel de las propias organizaciones israelíes responsables de la emigración. La cuestión del derecho a la libre circulación y la prohibición de las actividades sionistas tensaron el vínculo entre dos posiciones concretas de los judíos en Marruecos: el judío como vecino y como extranjero. Esta tensión está presente en la posición dramático-discursiva que adopta Nina al recordar aquellos momentos.

Después de escuchar a Nina, Miriam ironiza diciendo que la casa y la familia de Nina aquella noche en que planeaban irse estaban como en «noche de Mimona», refiriéndose a esa fiesta después de *Pesaj* en que los judíos invitaban a los musulmanes a pasar a las casas y celebrar con ellos. En la noche en que planeaban irse, según esa ironía de Miriam, se comportaron como si aún fuesen los vecinos y no unos extranjeros que quiere volver a su país o, peor, unos conspiradores.

Por su lado, Miriam no ahonda en cómo fue su salida de Marruecos. Sólo hace un comentario a propósito del tema de la corrupción en Marruecos y lo habitual que es el soborno como práctica para acelerar trámites:

Miriam: yo recuerdo cuando fui a coger mi pasaporte marroquí para salir, papá me puso un billete en el esto, «así se lo das». En la Municipalidad, «así se lo das» y así se lo di.

Nina: te dieron el pase

M: y eso era en el 68

Esther: se aceleran los trámites y todo.

Tanto Miriam como Felicidad van comentando las vivencias de Esther y Nina cuando llegaron a Israel. Las hermanas llegaron más tarde y en otras condiciones, por lo que sólo se referirán a sí mismas cuando vayan surgiendo temas diferentes, como veremos.

### *La llegada a Israel: desorientados y desconocidos*

Esther es, de las cuatro, la que antes se decide a hablar de las difíciles condiciones en que se desarrolló su vida al llegar a Israel. Su relato de las circunstancias que rodearon a la salida, como ya he señalado, cumple la función de preparar el terreno para el núcleo de lo que elige contar en el escenario de la entrevista que es, no podemos olvidar, un dispositivo identitario en el que se cuenta una de las muchas historias que se podrían haber contado.

Entrevistadora: ¿cuántas personas [venían en el barco]?

Esther: diez *nefashot* [almas]. Porque somos ocho niños y mis padres. [...] Quiero decir que llegamos a Kiriath Shmona y que era *joshej* [oscuro]

En: una cosa. Cuando van los *shliiim* [emisarios] a vuestras casas y os cuentan que esto es el paraíso y que vais a tener aquí una casa en Natania

Nina: *mi kita alef ad universita* [desde primero de Primaria hasta la universidad]

En: sí, pero cuando llega el *shali'aj* [emisario] a tu casa, ¿tú no sabes cuando llegas al puerto de Haifa dónde te van a llevar?

Nina: no

Miriam: no

Esther: no

En: o sea, tú llegas ahí

N: sí

M: ¡sí!

N: **mi madre se fue a buscar en el mapa Kiriati Shmona y no la encontró** y entonces le dicen «no se preocupe señora, media hora de Haifa está usted en Kiriati Shmona». [...] Escucha, nosotros llegamos en agosto, un calor de miedo y venir desde Haifa hasta Kiriati Shmona, en cualquier estación decía mi madre **«bajadme aquí. Aquí, aquí. No quiero viajar más»**

En: pero entonces, un momento, cuando eso pasa, os bajan del barco... entiendo que todo el mundo venía del mismo sitio en este barco.

N: no

M: no, no

N: había gente que los llevaron a Kiriati Yam... eh...

En: pero eran todos *marrokaim* [marroquíes] los que venían en ese barco

N: no, no, no, puede ser que no. [hablan todas a la vez]

En: un momento. Tu decías que veníais en ese barco muchas familias de Tánger, qué más

Es: yo era una niña, para mí era... *javaia* [una experiencia] [reímos]

Es: pero llegamos al puerto. Mi tía... ya estábamos cinco o seis años antes aquí en Haifa. **Y decía «pedir aquí, pedir aquí». Ni pedir, ni pedir, lo que nos dieron así fue**

En: no os dieron la posibilidad de pedir nada

N: no

M: no, no existía

Es: a mi padre le dijeron eso: Kiriati Shmona y le dijeron que es en el *Galil* [Galilea].

M: Bueno, por lo menos le dijeron...

Es: llegamos del mediodía que llegamos al puerto al Kiriati Shmona llegamos de noche. **Oscuro, todo oscuro.** No había luz. **No hay luz eléctrica.**

M: **no había nada en esos sitios**

Es: [...] **Con decirte que la gente que vinieron a recibir a los *olim*<sup>826</sup> [nuevos inmigrantes] como moras, con pañuelos unos trajes así, con**

---

<sup>826</sup> *Oleh/ Olah* (plural: *olim*): literalmente, «el/la que asciende». Es un término que se refiere a los nuevos inmigrantes judíos en Israel. De hecho, en sentido estricto, no cabría hablar de inmigrantes, sino que habría

pantalones como se llevan ahora esos *tights* [medias] así, y mi madre dice «¿qué es esto? Nos dijeron que no hay moros aquí. Hay moros aquí»

M: eran *temanim* [yemeníes]

Es: los *temanim*. Los hombres con los pañuelos en la cabeza y esas *jiblabas* [chilabas] así. Y mi madre y mi madre «¿qué es esto? ¿esto es Israel» bueno, la cuestión: nos dieron un *pajon*, de *paj* [hojalata]

N: de lata

F: de hojalata, hojalata

Es: que nosotros veníamos de una casa, como dice ella, una mansión

M: pero eso no únicamente a ella. En esa época...

A medida que avanza el relato de Esther, el discurso se va centrando cada vez más en la sensación de **pérdida de control**, tanto respecto al lugar al que se dirigían como respecto a las condiciones de vida que se encontrarían.

Esther recuerda la salida marcada por la humillación que le produce la obligación de partir clandestinamente («como si fuéramos ladrones, nos escapamos de noche») y la expectativa de un futuro mejor en Israel. Nina ironiza acerca de la idea de que en Israel iba a estar todo solucionado desde la primaria a la universidad y cuenta cómo su madre no pudo encontrar Kiriat Shmona en el mapa, a lo que le respondieron que estaba a media hora de Haifa (incluso hoy en día no se tarda menos de hora y media en coche). La **desorientación** es el denominador común a los acontecimientos que se van enlazando en la trama: no encontrar Kiriat Shmona en el mapa, pedir que los bajasen del camión o tomar conciencia de que no había posibilidad de decidir dónde se iba a vivir («y decía ‘pedir aquí, pedir aquí’. Ni pedir, ni pedir, lo que nos dieron así fue»). La pérdida de control, junto con la **decepción** y la pérdida de estatus social y de **dignidad** marcan el *ethos* del relato de Esther, que se va a ir recruzando con el de Nina.

Esther enfatiza la oscuridad del lugar, que parece no indicar sólo la falta de luz eléctrica. La oscuridad, la caída de golpe en la **vulnerabilidad** social, en la precariedad y la falta de recursos se representa a través del encuentro con los yemeníes, a los que Esther describe utilizando las categorías que típicamente han excluido a los *mizrajim*: describe a las mujeres yemeníes que fueron a recibir al barco como «moras», que viene a significar primitivo y poco desarrollado, y marca su distancia respecto a ellas con la expresión de su

---

que utilizar la categoría *olim*, pues es un término que implica, por un lado, un paso adelante y ascendente en la vida y, por otro, una relación con el país que es de pertenencia immanente, que se hace efectiva a través de la *Aliyah*.

madre «¿qué es esto? Nos dijeron que no hay moros aquí. Hay moros aquí». La referencia a la aparente ingenuidad de la madre de Esther cumple una función clara en el relato: **especificarse** respecto al grupo en que los habían colocado al llegar, los *mizrajim*, esos judíos que parecían «moros». La apropiación de la perspectiva y valores, de la posición por la cual ellos mismos son discriminados y excluidos es una suerte de «colaboración mimética»<sup>827</sup> con el sistema de categorización social israelí. Esta colaboración mimética implica una momentánea pérdida de la conciencia de uno mismo, de qué representa en la sociedad en que está, y una aplicación de la perspectiva y sistema de valores que lo arrincona, lo humilla o lo excluye -según de qué circunstancias hablemos-. En este caso, el recuerdo de la conciencia de clase que ya tenían al llegar a Israel le permite a Esther adoptar esa posición por la cual mantiene intacta, en el nivel del discurso, su dignidad.

Esta dialéctica permanente entre los acontecimientos y la conciencia de los mismos<sup>828</sup> (humillación, decepción, ironía, desorientación, vulnerabilidad) confiere al relato de Esther un sentido literario personal que seguramente ha sido elaborado a lo largo de muchas conversaciones y encuentros semejantes a este. Esta forma de elaboración casi literaria de la experiencia indica también alguna forma de conciencia de que el relato es una construcción siempre en marcha y no un mero reflejo de la conciencia. Tal vez indique también la voluntad de que sea así, es decir, de que el relato se entienda como una propuesta entre otras posibles. El modo en que habíamos negociado la situación de entrevista antes de empezar puede estar legitimando también esta disposición de Esther a convertir el relato en el relato de su experiencia, más que en información histórica de primera mano sobre los hechos.

En este sentido, y a pesar de que ellos sabían bien que estaban llegando a un campo de tránsito y que, por tanto, allí sólo habría judíos, la situación aparece organizada en el relato de tal manera que entendamos que la madre de Esther no podía imaginar siquiera que aquellas personas con aspecto de «moros» fuesen también judíos. La descripción de las mujeres yemeníes como moras es una forma de marcar retóricamente la diferencia radical entre ellos y esos otros con quienes se encontraron inadvertidamente asociados. Ante la pregunta de su madre «¿esto es Israel?», la respuesta es «nos dieron un *pajon*, de *paj* [hojalata]», es decir, la casa de latón que les asignaron. Inmediatamente me recuerda, para

---

<sup>827</sup> Faur, *In the Shadow of History*, 195.

<sup>828</sup> Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, trad. Beatriz López (Barcelona: Gedisa, 1987), 25-26.

que pueda estimar el peso moral del acontecimiento, de dónde venían: «nosotros veníamos de una casa, como dice ella, una mansión».

Esta es una posición que algunos de mis entrevistados han criticado de manera contundente. Tomemos por caso la respuesta de Elie ante esta forma de especificación. Elie estudió una ingeniería en el *Tejñión*, el equivalente a la Politécnica. Recuerda que en su clase prácticamente no había sefardíes y cómo aquello siempre le molestó:

Yo recuerdo haber escuchado cuando llamaban -en clase de matemáticas, donde éramos doscientos- los nombres. Sobre los doscientos, pues si éramos tres sefardíes, éramos mucho. Así que esto yo siempre lo viví muy mal. Viví todavía peor el propio racismo de los sefardíes contra los sefardíes. Como, por ejemplo, mi padre y mi madre, como diciendo «bueno...» justificado el hecho que los askenazíes sean racistas diciendo «sí, pero los que han venido acá son la... la mala gente, los marroquíes que...» Como si los askenazíes que llegaron acá fueron los aristócratas. *Bullshit*. Eran la misma gente. El mismo tipo de gente, nada más que aquí se aprovecharon uno de otros y la actitud en muchos casos no se puede calificar de otra manera que puro racismo.

Elie llama la atención sobre el hecho de que Israel es un país de inmigrantes y que, durante los primeros años del Estado, la masa de gente que llegó era gente sin recursos, fuese cual fuese su origen étnico. Sin embargo, sus padres, alta burguesía tangerina, también tendían a alinearse con el discurso de la especificación que asumía la legitimidad del estereotipo marroquí como una forma de distinguirse de él.

Sigamos ahora con Esther. El contraste entre el pasado de abundancia y un presente de despojo continúa en su relato, al que se van uniendo las demás:

Esther: nosotros somos ocho niños en casa. Cada uno tenía su cuarto. Yo y mi hermana teníamos juntas el cuarto. Y el comedor y la cocina, una casa... qué te voy a decir. Y dejamos de todo. Nos dieron mantas negras, nos dieron unas camas de hierro con colchones de *tri...*

Miriam: ella se pone muy triste, muy triste se pone [ríen]

Nina: oye, ¿sabes lo primero que hice al llegar a Israel?

Entrevistadora: qué

N: me eché en una cama y empecé a llorar. *Ze ma she asiti. Nishkavti al mitá, vehitjalti livkot az Esther, ajoti*, [eso es lo que hice: me tumbé en la cama y empecé a llorar, así que Esther, mi hermana] que ya no está, más joven que yo, me dice «Nina, ¿estás loca? Nuestros padres se van a volver locos»

Cuando Esther me cuenta esto yo la escucho muy atentamente y Miriam interpreta que me estoy poniendo triste, como si yo no supiese que esas cosas ocurrían o como si esa historia fuese demasiado dura para mí. Nina añade su parte al relato de Esther y cuenta su reacción nada más llegar a Israel: llorar y, también, contenerse para evitar que sus padres se sintiesen mal. La desesperación y una sensación de humillación que no termina de ser formulada van organizando el núcleo afectivo de esos recuerdos y, por tanto, orientando su función conminatoria.

Las familias de Esther y Nina traían dinero de Marruecos y Nina me cuenta que en el barco les dijeron que quienes llevasen dólares debían declararlos porque, de lo contrario, irían a la cárcel. A su padre le apuntaron en el documento de nuevo inmigrante (*teudat oleh*) el dinero que traía. Nina presenta a su padre de este modo:

Nina: él no trabajaba. Nunca trabajó

Entrevistadora: ¿cómo nunca trabajó?

N: él no sabía hacer nada. Él era un comerciante. De salud no estaba muy bien y tampoco sabía hacer nada.

En: pero, a ver, vosotros veníais de una buena posición económica

N: seguro

En: y esa posición, de dónde salía ese dinero

N: del comercio.

En: entonces sí sabía hacer algo

N: sabía negociar, pero qué

[hablan todas a la vez]

N: ah, compró una tienda. Aquí.

En: pero, un momento, a ti también te llevan al sitio este Kiriat Shmona

N: Sí, al mismo tiempo que ellas

En: y pasáis ahí

N: una noche. Una noche porque al día siguiente se va, paga dinero y nos dan un *srif*.

En: ¿un qué?

Miriam: una cabaña

N: en Kiriat Shmona. Al lado de ellos

En: Una cabaña os dan

N: es una casa hecha de cartón

En: ¿cómo de cartón?



Esther: no, las paredes de cartón y las... paredes son de madera y de dentro son de cartón

Felicidad: como dicen, prefabricado

N: pero no prefabricado... [ríen todas]

El padre de Nina era un comerciante que, según dice, nunca había hecho otra cosa, por lo que la llegada a Israel lo colocó en una posición de vulnerabilidad en tanto que no tenía posibilidad de mejorar su situación económica. En Kiriat Shmona compró una tienda y una casa prefabricada a la que se fueron al día siguiente de llegar. Aquel lugar no tenía ni electricidad ni gas:

Esther: agua corriente teníamos

Nina: ah, sí agua corriente teníamos. Lo único que teníamos. No podías poner gas, no podías poner luz porque no había instalación, así tres años estuvimos sin nada.

Entrevistadora: tres años ahí

N: sin luz

En: sin luz. Tres años

Felicidad: eso es lo que llamaban las *maabarot* [asentamiento de tránsito].

En: ¿eso era una *maabará*<sup>829</sup> o era una *aiarat pituaj*?

N: *aiarat pituaj*.

Miriam: era *aiarat pituaj* pero era como *maabarot*. Porque nada estaba...

En: era esta cosa. Entonces tu padre compra una tienda en estos tres años

N: sí, pero... una tienda cara, porque no teníamos permiso.

M: ¿estaba en el centro!

N: sí, estaba en el centro, era una tienda en la que habían construido un *majsan lo juki*<sup>830</sup> [almacén ilegal]

[hablan todas a la vez]

---

<sup>829</sup> *Maabará* (plural: *maabarot*): nombre que recibieron los campos de refugiados en Israel durante los años cincuenta en los que se acogió a los inmigrantes judíos después de la independencia del Estado de Israel. Se trataba de campos de tránsito (la palabra *maabar* en hebreo significa «tránsito») temporales. Estaban localizadas cerca de las ciudades y las viviendas eran de lata o de lona.

<sup>830</sup> La tienda que compró el padre de Nina estaba en una zona con otras tiendas, pero era la única que tenía su propio almacén. El ayuntamiento decidió hacer que todas las tiendas fuesen iguales y que todas tuviesen su almacén, por lo que aquella tienda que ya tenía almacén no era legal.

La experiencia de la que están dando cuenta las cuatro mujeres es una muestra del modo en que los *mizrajim* se convirtieron en Israel en un **grupo social** con marcos de referencia compartidos y prácticas comunes debido a, por un lado, los elementos compartidos de sus culturas de origen, pero, sobre todo, por la vida en la periferia de Israel, su llegada a los campos de tránsito y poblados de absorción y desarrollo, espacios en los que se creó un sentido compartido de exclusión y, también, prácticas de resistencia, como veremos.

Una de estas prácticas de **resistencia** que sacan adelante estas cuatro mujeres, junto con otros de mis entrevistados, es hablar del pasado de abundancia, hacer el esfuerzo de recordarse a sí mismos y a otros quiénes fueron y, por tanto, quiénes son. Ante el borrado de la memoria que parecían exigir las circunstancias, la respuesta fue, en muchos casos, **un repliegue sobre el recuerdo**.

Miriam: cuando vine yo fui y pregunté «mi tío tiene aquí una tienda, ¿sabe usted dónde vive?» [ríe]

Nina: ya no tenía dinero para llenarla con mercancía. Después tuvimos una *alvaah* [préstamo]... un montón de... [se emociona]

Esther: ¿te acuerdas de qué color era?

N: ¿el *srif* [caseta]? Er el *srif* lo habíamos recibido después de que habían vivido ahí *jailim* [soldados] así que estaba lleno de chinches.

Es: oye, el suelo era gris, de cemento porque no había losetas. Cemento. Gris.

Miriam: madre mía

Entrevistadora: claro, vosotras veníais como unas niñas bien de... [ríen todas]

M: a mí lo que siempre me hizo reír es que ellos, lo que te contaba, que vinieron cada uno con su bicicleta [ríe] con bicicleta y todo como buenos niños de...

N: bicicletas de motor, no *stam* [simplemente] bicicletas.

Esther: no, no, el shock era muy fuerte, muy fuerte

En: ay, pobres, con sus bicicletas [reímos]

M: oye, pero es la historia de todos los marroquíes y de todos los *mizrajim*, que hoy día se está hablando tanto de...

Miriam interpreta el papel de quien no sabe con qué se va a encontrar y al llegar pregunta dónde está la tienda de su tío. Las chinches de la caseta en que vivieron, el cemento del suelo y, finalmente, las bicicletas con motor que trajo desde Marruecos la familia de Nina son elementos que Esther recoge diciendo «no, no, el shock era muy

fuerte, muy fuerte». Ellas saben que esta historia no es sólo suya; es la historia de un colectivo con el que Miriam, esta vez, sí se vincula: los *mizrajim*. Así continúa Esther:

Esther: claro. No había nada que comprar. Y mi padre recibió el shock de su vida. Al día siguiente, un día que vino, al día siguiente ya se le volvió la cabeza blanca. De tanta... y cuando llegamos esa noche que te cuento que nos pusimos en esa caja de hierro, de zinc, entraron las camas, no todas, porque nos dieron diez camas. Mis padres se quedaron fuera toda la noche. Vinimos con otra familia también de Tánger, de Melul, que eran, *escapados de mal*, eran once varones y la pareja. Trece personas. Y ya te digo. Ellos los padres todos fuera. Y mi padre cuando al amanecer... mi padre cuenta que toda la noche estaba renegando y diciendo «si encontrara a este... al *shaliáj* [emisario] le cogería...» pero mi madre dice «al amanecer vio las montañas, lo verde» porque en Tánger no teníamos... en las *mimona*s íbamos al monte para ver un poquito de árboles y eso. Dice que dijo «*yishtabaj shemo* [alabado sea Su nombre]. Yo de aquí no me muevo. Es un paraíso esto, es un paraíso». Con todas las dificultades que había que ir al grifo afuera a lavarse los dientes y todo eso, así es que nos dieron, bueno, hablaron con el que estaba ahí en Kiriat Shmona, que era también *rosh hair* [alcalde] y nos hicieron *proteksia* [favoritismo] y nos dieron ese *sriif* [cobertizo]. Nosotros llegamos seis meses antes que llegó Nena. Y ahí en ese... *shjuna* [barrio] es donde nos conocimos y crecimos juntos y... pero ya te digo, nosotros vinimos de una edad que nos sacaron de la escuela y te vienes a un mundo nuevo, que nosotros apenas sabíamos *ivrit* [hebreo] en la escuela, qué sabíamos, decir *lejem* [pan], *shtuiot* [tonterías]. Pero venir a un sitio nuevo y no poder... no podías estudiar, tenías que ir a trabajar. Con mis hermanitos íbamos a recoger patatas, a recoger las avellanas... [empiezan a hablar todas a la vez]

En ese momento Esther hace un balance de toda la conversación a través de una secuencia que no es casual: el recurso a la hipérbole («al día siguiente ya se le volvió la cabeza blanca») enlaza con la imagen de sus padres, junto con los otros padres, afuera del cobertizo en la noche mientras los hijos dormían en esa «caja de hierro». Utiliza la expresión jaquetiesca «escapados de mal», que es una forma de referirse a esos vecinos con cariño, de expresar una bendición sobre ellos.

El relato da un giro en el punto en que su padre mira las montañas de la Galilea que, de algún modo, se asemejaban a las de Tánger en el lugar al que iban en la *Mimona*. El padre, en el relato de Esther, bendice el nombre de Dios (*yishtabaj shemo*) y afirma que eso es un paraíso. Esther establece una relación entre la visión de las montañas de Galilea por parte de su padre y la toma de conciencia de que ese era un lugar donde quedarse. Sin embargo, no vuelve a referirse a ese entusiasmo en toda la conversación y, de hecho, mencionar esto sólo le sirve para dar paso a lo que vendría después: la ayuda que

recibieron del alcalde para conseguir una caseta algo mejor. Cuando vuelve al relato de la **indefensión** («nos sacaron de la escuela y te vienes a un mundo nuevo... apenas sabíamos *ivrit*...») empiezan a hablar todas a la vez y es imposible distinguir unas voces de otras. Esther pone orden.

Esther: me está preguntando que si mi hermana la chica nació aquí en Israel. Digo que sí, nació en Israel y nació allí, en el *srif* ese. Y era febrero y hacía mucho, mucho frío. Y no teníamos calefacción y tampoco se podía encender nada. Porque como era de cartón nos daba miedo que se incendiara todo. **Mi madre cogía y la metía debajo de su bata para calentarla. *Beemet*** [de verdad]. [hablan todas a la vez] ¿y te acuerdas del barro que había ahí? Hasta aquí el barro. *Wai wai wai* [oy, oy, oy]

Nina: [su madre] tenía que ir a dar a luz y le dice a mi padre «tráeme un taxi» y dice mi padre «¿qué taxi? **Si lo que te puedo traer es una carreta; se fue andando.**

Entrevistadora: ¿a dar a luz?

N: a dar a luz. Desde mi casa el *merkaz* [centro] [...]

Es: mi prima Mercedes me cuenta que cuando fue a *Tsfat* [Safed] a tener a Jackie la trataron muy mal y eso y dice «**qué animales que son aquí, qué burros, qué animales**» y dice que un doctor se acercó a ella y dice «**señora**» y era argentino [ríen]

Esther y Nina van añadiendo contenido al relato de una experiencia de **humillación** que no llega a ser formulada como tal. Sin embargo, todas las situaciones de las que dan cuenta tienen en común una situación de maltrato («qué animales que son aquí, qué burros») en que no cabían excepciones, pues, como dice Esther, cuando alguien se dirigió a ellos de otra forma, haciendo uso de una fórmula de cordialidad («señora»), resultó ser argentino. A continuación, Felicidad hace una pregunta clave:

Felicidad: tengo una pregunta, en ese lugar donde vivíais ustedes, ¿nada más que había de Marruecos?

Nina: la mayor parte de Marruecos, habían algunos europeos. Pero no al lado nuestra. Todos *sefardim* [sefardíes]. Los que habían ya estaban en el *shikun bet*<sup>831</sup>.

Esther: los que estaban más antiguos. Nosotros estuvimos unos seis meses en *shikun bet*

Entrevistadora: porque incluso si venían de Rumanía eran *sefardim*, o sea, el criterio...

---

<sup>831</sup> *Shikun bet* es el nombre de un barrio en Kiriat Shmona en que estaban los inmigrantes más antiguos. Nina vivió en *Shikun dalet*, que es el barrio que construyeron después en Kiriat Shmona.

Miriam: sí, sí, sí, pero ya tenían otra lengua, *yiddish* que les abría las puertas. [...] Los consideran *sefardim*. Eran los que estaban en la frontera húngara...

N: pero todavía se consideran europeos...

F: aquí se consideran *ashkenazim*... Pero en ese entonces, pero me da la impresión por toda la película esta que hicieron de... cómo se llama... *Salaj Shabbati*<sup>832</sup>. No no.... Eso en ese tiempo estaban también los que... italianos, rumanos, también a la misma escala

[hablan todas a la vez]

N: solían arreglarse mejor que nosotros.

E: y *temanim* [yemeníes]

[hablan todas a la vez]

La pregunta de Felicidad hace que Nina haga explícita una crítica que hasta ese momento no ha hecho clara: la diferencia en las condiciones de aquellos que tenían un origen «europeo» y los *mizrajim*. Por europeo se debe entender, en este contexto, un origen askenazi, puesto que también los judíos del norte de África, como he explicado, venían de una forma de vida muy europeizada.

Más adelante en la conversación Nina me muestra una foto de sus padres en Kiriat Shmona:

Nina: Estos son mis padres cuando llegaron a Israel. ¿Ves tú? Cómo llegaron y dónde nos metieron. Todo lleno de pinchos

Entrevistadora: ¿y éste quién es?

N: este chiquito es un muchacho que vino a vernos, que estaba en la *Aliat Hanoar*<sup>833</sup> [*Aliyah* joven]. Un primo mío

Felicidad: mira tía Rachel

En: mira qué bonita va

F: mira qué traje lleva

N: mira cómo está vestido este. Un buen *misken* [pobre]

---

<sup>832</sup> *Salaj Shabbati* es una película de Efraim Kishon filmada que se hizo en 1964. El actor protagonista es Haim Topol, el mismo actor que protagonizó la famosa película «El violinista en el tejado». *Salaj Shabbati*, por un lado, es una crítica de las autoridades nacionales y de la hipocresía ideológica de los *kibbutzim*, pero, por otro, es un reflejo de los estereotipos acerca de los judíos de países árabes y musulmanes, en especial acerca de los yemeníes. Se convirtió en el modelo de todo un género cinematográfico en Israel acerca de las relaciones entre *mizrajies* y askenazíes, género llamado *burekas*. En estas películas los *mizrajim* salen de su estado de oscuridad de subdesarrollo gracias a sus compatriotas askenazíes. En muchos casos, como en *Salaj Shabbati*, la historia termina con un salvaje *mizraji* casándose con una mujer askenazí civilizada. Para un análisis de esta forma de representación en el cine, ver Ella Shohat, *Israeli Cinema. East/West and the Politics of Representation* (Nueva York: I.B. Tauris, 2010).

<sup>833</sup> *Aliat Hanoar*: Organización juvenil para la emigración a Israel. Dependía de la Agencia Judía.

En: tu padre va en traje. Para estar aquí [réimos]

N: en traje y corbata. Era un traje de verano. Habíamos venido en agosto y se trajo un traje de verano.

Nina tiene montones de fotos que va sacando para mostrarme quiénes fueron sus padres. Son fotos en las que aparecen personas vestidas de una manera muy elegante. Mostrar estas fotos tiene una función identitaria clara que se repite a lo largo de toda la conversación: reivindicar una injusticia, demostrar el abismo que hubo entre el mundo del que venían en Alcazarquivir y la realidad que encontraron en Israel. La comparación entre pasado y presente no da lugar tanto a la nostalgia cuanto a la rebelión y la resistencia<sup>834</sup>. En ese sentido, recordar ante mí, entre todas, las duras condiciones de vida con las que se enfrentaron durante muchos años en Israel es una forma de **resistencia frente al olvido**.



Imagen 2. Los padres de Nina y un primo en Kiriath Shmona

---

<sup>834</sup> Para un desarrollo más profundo de esta posición, ver, por ejemplo, Peter Fritzsche, «Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity», *The American Historical Review* 106, no. 5 (2001): 1587-1618.

La precariedad, la falta de control sobre la vida, la caída en el anonimato y el desconcierto ante una sociedad que no terminaban de entender fueron las principales **amenazas** a la identidad, a eso que estas familias creían ser, que, en parte, se elabora en el contexto de la tarea de hacer frente a dichas amenazas. Ante estas amenazas las cuatro mujeres desplegaron en la entrevista diferentes formas de resistencia, en particular, como he dicho, el **recuerdo** del pasado de abundancia y la **crítica** hacia la situación de despojo en que se vieron en aquel campo de tránsito. Y es precisamente como forma de resistencia que Nina trae a la conversación unos cuadernos que su madre escribía y en los que quiero detenerme como manera de mostrar otras formas de resistencia a las que se refirieron estas cuatro mujeres en aquella larga conversación. Veamos cómo ocurrió esto:

Entrevistadora: ¿Qué estáis leyendo?

Felicidad: es el cuaderno de poesías de mi tía.

Miriam: porque nuestra tía, la madre de Nina, era muy poeta. Escribía mucho.

En: «Cuaderno de poesía. Grupo escolar España. Profesor de Gramática y Literatura Española Don Antonio... Don Antonio-no-sabemos-qué, Alcazarquivir, Marruecos español. Raquel Saraga.»

Nina: [sigue leyendo] «lo aprecio porque dio mucho. Cuando volvió a España se llevó mi cuaderno».

M: pero tía Rachel sabía poemas...

N: pero mira cómo *hi haita meshajzeret mila vemila. col ze hi katva* [ella reconstruía palabra a palabra. Todo eso escribió ella] lo escribió de memoria, cosas que aprendió en la escuela

En: pero esto entonces no son poesías de ella.

N: no

F: son poesías que aprendió en la escuela

M: pero que quería recordar

En: qué bonito esto

F: mira qué caligrafía más preciosa

M: como Papá

F: como Papá. Exactamente igual.

M: porque Papá le enseñó mucho. Como era su hermana pequeña... [...]

¿Tú sabes lo que me acordé ahora? Cuando faltó mi padre<sup>835</sup>, en la *shíva*<sup>836</sup>, tu madre se quedó con nosotros, y todos nos dormíamos en el

---

<sup>835</sup> «Cuando faltó» quiere decir «cuando murió».

salón en el eso, porque todo el mundo estaba... y ella de noche nos decía poesías

N: era su forma... **Ella no tenía amigos en Israel. Ella todo el día se pasaba escribiendo o recordando las poesías. De vez en cuando... y cuando había una reunión, ella siempre estaba en medio y estaba repasando las poesías. No importa qué edad tenían los que estaban ahí al alrededor.** Podían ser niños, mayores, viejos, jóvenes. Ella siempre estaba en el centro

En: y eran las poesías que ella había aprendido en el colegio...

M: en el colegio. [...]

N: lo más bonito es que muchas veces probamos de captarla en cinta, pero... *af pam lo híslajnu* [nunca lo conseguimos].

En: ¿por qué?

N: no sé. Nunca tuvimos... empezabas, se cortaba la cinta... era como un... *mashehu baavir* [algo en el aire, en la atmósfera]

En: sin embargo, ella sí que se ocupó de escribirlo

N: ella sí. **Era su principal ocupación.** Léela, Felo, verás tú qué palabras tiene

F: yo recuerdo en la *Shiva* de Papá, ella lo... no tenía ni cuaderno ni demás, pero de memoria lo recitaba.

N: **ella lo escribió de su memoria. Ella no lo copió de ningún lado, nosotros no trajimos nada de ahí.**

M: y lo recordaba muy bien

N: **nosotros no trajimos nada**

F: y lo pronunciaba muy bien. [...]

N: **ella cuando lo recitaba no lo recitaba para mí, se lo recitaba a sí misma**

Es: **para recordar**

M: **para volver a vivir sus...**

N: **ella quería saber si todavía se acordaba de todo. Y yo creo que eso es lo que le pasó: que podía recordar. Porque yo no me acuerdo de las poesías que aprendí en la escuela. Porque no volví a recordarlas.**

En: ¿tú por qué crees que era tan importante para ella recordar?

N: porque ella vivía, lo vivía

F: **ella vivía el pasado**

---

<sup>836</sup> *Shiva*: semana de duelo para los familiares de primer grado: madre, padre, hijo, hija, hermano, hermana y marido o mujer. Tras el entierro, se asume el estatus *halájico* (de acuerdo a la ley judía) de *avel* o doliente. Durante esa semana la familia está en la casa y vienen amigos, familiares y conocidos, que también traen comida para el doliente.



N: ella vivía su infancia, ella vivía la escuela, ella sólo de recuerdos.  
Porque la vida de aquí no le dio nada

M: porque es el choque seguramente

N: la vida aquí no le dio nada. Allí dejó a sus amigos, allí dejó a sus familiares, allí dejó su bienestar, su comodidad, ahí dejó sus lujos, ahí dejó sus amistades. Ahí dejó su forma de vivir. Y lo único que la hacía revivir es cuando se acordaba de la escuela o de las poesías o de sus maestros.

La presencia de los cuadernos de la madre de Nina en esa entrevista no es algo banal o sin importancia; ella los trajo para hablar de la historia familiar, que es una forma de contar su propia historia. Nina puso su vida al servicio de su familia y su historia es, por eso, la historia de otros a los que ella pudo sostener, dar paso y apoyar. Esos cuadernos fueron escritos por su madre en Israel. Eran una especie de réplica de cuadernos que ella había tenido cuando era niña y estudiaba en el Grupo Escolar España.

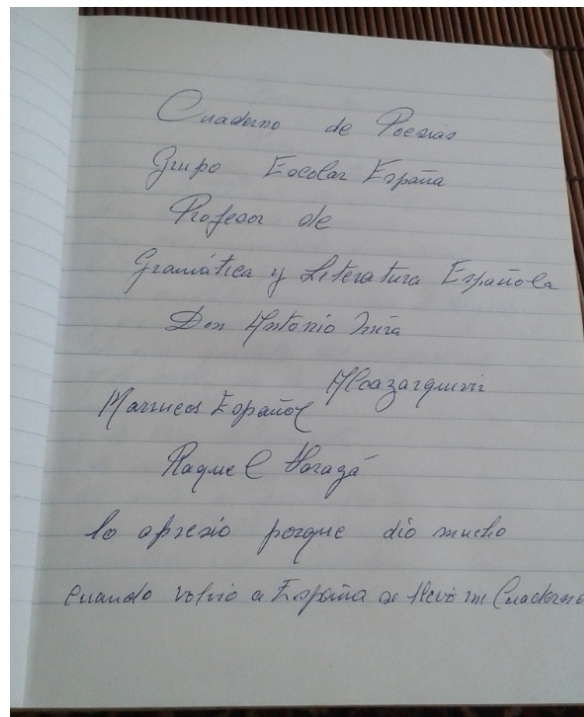


Imagen 3. Cuaderno de Raquel, madre de Nina.

La madre de Nina, una vez llegados a Israel, se dedicaba a escribir esos cuadernos como si fuesen los cuadernos de la escuela, con el nombre del profesor y su asignatura incluidos. Hay estratos de su historia ya en esa primera página captada por la imagen: un primer estrato en el que está el nombre del colegio (Grupo Escolar España), del profesor,

de la asignatura, su ciudad (Alcazarquivir), su país (Marruecos español) y su nombre de soltera. Hay un segundo estrato en la anotación «Lo aprecio porque dio mucho. Cuando volvió a España se llevó mi cuaderno». No se dirige a nadie, sólo a sí misma. Deja constancia de su aprecio por aquel profesor en un cuaderno que es una prueba de algo, es un intento consciente de seguir siendo quien fue, de actuar como quien era. Se trata de una especie de resumen urgente de sí misma: su colegio, su mundo, sus referentes y de lo que pasó con ellos («Cuando volvió a España se llevó mi cuaderno»).

Escribir esos cuadernos fue una forma de reconstruir las pruebas de quién había sido, la educación que había recibido, la cultura de la que venía. Era, además, un medio para revivir aquella educación, para revisar y recordar el material de sus recuerdos. Atesoraba en esos cuadernos los rastros que había en ella misma de aquella forma de vida perdida. Pero hay algo más: no es sólo una práctica de recuerdo, sino también una práctica de identificación, un *acto de identificación* que la **especificaba**, a través del cual intentaba seguir siendo quien era, pese a todo. En realidad, la propia práctica de objetivar y ordenar ante sí misma aquellos recuerdos que la vinculaban con una tradición y al tiempo la especificaban, la individualizaban, estaban ya transformándola, siquiera porque se hacía moralmente más valiosa, porque tenía el valor de resistirse y recordar.

En esos cuadernos escribía poesías españolas, lecciones de historia, de literatura, dichos, recetas, chistes y listas de notes. En seguida veremos parte de su contenido<sup>837</sup>, pero viene al caso que analicemos antes el modo en que Nina y sus primas presentan estos objetos familiares y cómo la aparición de esos cuadernos permite la función de especificación por la cual los judíos del Marruecos español aparecen como diferentes de otros marroquíes, de otros *mizrajim*; en concreto, aparecen como «una especie de español». Me gustaría insistir en que lo que aquí vamos a tener en cuenta no es el ajuste entre la interpretación de Nina y sus primas y la experiencia que pudiera haber tenido su madre, sino el modo en que la aparición de esos cuadernos contribuye a la operación de *articulación*, de hilvanado, por la cual se va elaborando una trama narrativa haciendo síntesis de acontecimientos dispersos que cobran sentido bajo un cierto horizonte moral y una hipótesis identitaria que van elaborando juntas.

---

<sup>837</sup> Establecí con Nina el compromiso de estudiar esos cuadernos, digitalizarlos y dar cuenta de su valor, ya sea a través de publicaciones académicas y de divulgación o de un documental, cuestión que discutiremos y haremos lo que a ella más oportuno le parezca. Esto forma parte de las tareas postdoctorales que tengo previstas.

Raquel, la madre de Nina, se entregó a una reconstrucción de sus recuerdos de Alcazarquivir cuando llegó a Israel. Ante la imposibilidad de integrarse en el país, de encontrar una vida que pudiera merecer la pena, retrocedió a sus recuerdos y así es como se presentaba ante otros. De ahí que en celebraciones se dedicara a recitar aquellas poesías a quien estuviera dispuesto a escucharla. Esas poesías le servían para dignificar la vida, para recordarse a sí misma quién era.

Recordar aquellas poesías, recitarlas continuamente y escribir aquellos cuadernos, forma parte de eso que antes he llamado *tecnologías de la moralización*: una forma de rebelión, de ejercicio de la dignidad en una situación de despojo. Esas poesías le servían para consolar y acompañar a otros también, como recuerdan Miriam y Felicidad respecto a la *shiva* de su padre. Había, además, algo misterioso en Raquel; había en ella otra forma de existencia, «algo en el aire», dice Nina, impedía que se le pudiese grabar recitando. Esa otra forma de existencia que ejercía a través de sus cuadernos aparece más bien como otra forma de conciencia: un paso atrás respecto al presente, un darle la espalda, un desafío casi metafísico. Nina cuenta esto como si el recitar aquellas poesías, tuviese implicaciones que los demás podían sólo intuir («lo más bonito es que muchas veces probamos de captarla en cinta, pero nunca lo conseguimos [...] era como un... algo en el aire»). Como si ese gesto de resistencia, en fin, le perteneciese sólo a Raquel.

En el relato de Nina y sus primas, el ejercicio disciplinado de recordar que hacía la Raquel es también un ejercicio de resistencia y por eso Nina dice «ella cuando lo recitaba no lo recitaba para mí, se lo recitaba a sí misma [...] ella quería saber si todavía se acordaba de todo. Y yo creo que eso es lo que le pasó: que podía recordar». Recordar esas poesías era su estrategia de resistencia, y la necesidad de comprobar que el recuerdo seguía estando en ella sería equivalente, según cuenta Nina, a comprobar que ella misma seguía entera, de una pieza.

«Ella vivía el pasado», dice Felicidad, «porque la vida aquí no le dio nada», contesta Nina. Lo que quedó atrás fueron «sus amigos, allí dejó a sus familiares, allí dejó su bienestar, su comodidad, ahí dejó sus lujos, ahí dejó sus comodidades. Ahí dejó su forma de vivir». El recuerdo nostálgico puede no ser sólo ni meramente una idealización. La

nostalgia puede también ser la expresión de la conciencia del desequilibrio que resulta de hacer un balance entre pasado y presente; la conciencia de lo que se perdió<sup>838</sup>.

Nina y sus primas definen aquel ejercicio de resistencia en términos parecidos a los que Bachelard emplea para dar cuenta de cómo recordamos la casa de la infancia, la casa que era refugio también. Dice Bachelard que la emoción que esto nos causa es la traducción de la poesía perdida<sup>839</sup>. Me parece que la vuelta a esa «poesía perdida» es, en el caso de la madre de Nina, una vuelta casi literal, una búsqueda de esas poesías concretas, memorizadas, cuya función y escenario se fueron perdiendo en el tiempo y que ella se resistía a dejar atrás. Es más, la escritura de esos cuadernos aparece como una resistencia contra el ser «lanzada al mundo», contra la hostilidad con la que se encontró. Tiene valor recordar cómo expresaba esto Bachelard:

Nuestra casa, captada en su potencia de onirismo, es un nido en el mundo. Vivimos allí con una confianza innata si participamos realmente, en nuestros ensueños, de la seguridad de la primera morada. Para vivir dicha confianza, tan profundamente inscrita en nuestros sueños, no necesitamos enumerar razones materiales de confianza. El nido tanto como la casa onírica y la casa onírica tanto como el nido -si estamos realmente en el origen de nuestros sueños- no conocen la hostilidad del mundo<sup>840</sup>

Hablar de la madre de Nina funciona como enlace para una breve reflexión que hacen entre Esther y Miriam sobre el quiebre, la ruptura con su forma de vida en Marruecos, con quienes habían sido, que supuso la decepción de la llegada a Israel:

Esther: mira, nosotros vinimos a Israel, *beemet* [de verdad] con muchas ganas y... pero fue muy difícil

Miriam: muy sionistas

Es: **pero hay quien se resignó pronto**, rápidamente

M: y hay gente que se fueron

Es: que volvieron. Muchos no... **¡nosotros empezamos de nuevo!**

Entrevistadora: ¿tú crees que tu familia era sionista?

Es: no, no

M: **no era sionismo. Era «Palestina» pero Palestina... de una manera...**

---

<sup>838</sup> Para un análisis de los usos y funciones de la nostalgia como núcleo de un relato, ver Stephen Legg, «Memory and Nostalgia», *Cultural Geographies* 11 (2004): 99-107.

<sup>839</sup> Bachelard, *La poética del espacio*, 29.

<sup>840</sup> *Ibid.*, 103

Es: como decíamos «*shana habah b'Israel*<sup>841</sup>» [el año que viene en Israel]

M: *najón b'Yerushalaim* [correcto, en Jerusalén]

Es: *beirushalaim* [en Jerusalén] Y ese *Pesaj* que llegamos en marzo lo pasamos con una lamparita de *neft*, de petróleo, sobre una maleta, y dijimos «¿qué vamos a decir ahora? *Shana haba beirushalaim?* [¿el año que viene en Jerusalén?]

M: *shana haba* en Tánger [el año que viene en Tánger] [ríe]

Esta trama está construida a partir, una vez más, de esa dinámica de contrastes entre la inocencia de las expectativas que tuvieron y la hostil realidad con la que se encontraron al llegar a Israel. Esther empieza este balance, esta especie de resumen moral del relato acerca de la madre de Nina. Habla de la ilusión con la que llegaron y las dificultades con que se encontraron, y se refiere a aquellos que se resignaron pronto en contraste con lo que les pasó a ellas, en quienes no hubo resignación, sino más bien decepción y, después, un empezar de nuevo. El discurso acerca de «empezar de nuevo» es otra forma en que se expresa la ruptura, la **falta de continuidad** entre el pasado en Marruecos y el presente en Israel.

Miriam presenta aquella ilusión de ir a vivir a Israel como «sionismo», pero rápidamente se corrige y enfatiza de nuevo la ingenuidad o la falta de conciencia de lo que les estaba aguardando cuando dice «no era sionismo. Era «Palestina» pero Palestina... de una manera...» y Esther le completa la idea con la frase que se dice al final del *seder* de *Pesaj*: «el año que viene en Jerusalén». «Palestina» como tierra mítica, *locus* del anhelo de retorno a una tierra propia, parte de una narrativa colectiva que es incorporada, actuada, interpretada a través del acto discursivo de decir «el año que viene en Jerusalén», que expresa la *apuesta de filiación* que implica la noción de Diáspora y exilio judíos.

Esther y Miriam, siguiendo con la dinámica de contrastes en la que han basado la trama que están elaborando, establecen una oposición entre la práctica discursiva de declarar el anhelo de retorno a Sion, como parte de esa *apuesta de filiación* y la realidad de sus vidas concretas en las que ese retorno efectivamente se produjo, si bien con resultados que no estaban contenidos en el discurso oficial. Finalmente ironizan con la idea del retorno al sustituir aquel anhelo colectivo de Sion por el anhelo individual de Tánger, de Marruecos. Hacen una sustitución irónica de Jerusalén, como lugar del destino histórico

---

<sup>841</sup> *L'shana habah b'Yerushalaim* es una frase que se suele decir al final del *Seder* de *Pesaj*, y también al final de la *Neila* o último servicio de *Yom Kipur*. Evoca el tema común del deseo de retorno a Jerusalén y funciona como recuerdo de la experiencia de exilio.

del pueblo judío, por Tánger, como lugar al que sí merecía la pena retornar. Esta ironía pone en cuestión el discurso oficial que establecía que el mejor lugar para los judíos era Israel y que la emigración al nuevo estado conllevaría unas condiciones de vida mejores que las que habían tenido.

Continuemos con la trama que van creando Nina, Esther, Miriam y Felicidad. Nina dice que su madre sólo revivía «cuando se acordaba de la escuela o de las poesías o de sus maestros», y el recuerdo de todo eso era un recuerdo de España como referente identitario, no de España como estado, sino de la presencia cultural española en Marruecos y que había redefinido su propia posición como judíos. Felicidad nos lee el contenido de algunos de los cuadernos y tiene sentido entrar en ellos para hacernos una idea de cuáles eran aquellos poemas a los que la madre de Nina volvía:

Felicidad: Oíd esta poesía aquí que tiene tía Rachel: «poesía Mantoncito de manila». Mantoncito de manila/ Rico pañuelo shinés. Ya estoy hablando como tú «shi». «Chinés./Que se ciñe y se perfila / De los hombros a los pies / Como si de carne fuera/ Pañuelo japonés / De que rostro a la pradera / Brillas como una bandera / Del barrio de San Andrés / Con tus vivos rosetones / Más rojos que...» no sé qué puso aquí. «Del costado redentón...» no sé/ «Saludo a los balcones / Al Cristo de la agonía» [...] «que recuerda Alberti / Cuando en el baile revuelas / La novia de Luis Candela»

Miriam: ¡uy!

F: [sigue leyendo] «y el pañuelo de reverté / Pabellón de colorines / Espejos y tornasoles / Esplendoroso y risueño»

M: ¿y cómo se acordaba de esto?

F: [sigue leyendo] «como una iluminación de...»

M: en esa época no había Internet ni nada para recordar

F: [sigue leyendo] «Maravilloso mantón / madrileño, por una vez eres mío.» *Iafé* [bonito]. Y «El pirata», mira todo lo que tiene aquí

Esther: nosotros tenemos un libro que es así de estrechito, pero así de largo, los libros de antes que se escribían a mano, mi papá, canciones, *piyutim* [poemas litúrgicos] y canciones, unas canciones que en España se escuchaban en los años de rapapú.

M: ¿rapapú? [ríe]

Es: sí, sí, ya te digo.

F: [sigue mirando el cuaderno] uy, el goloso. «A un panal de rica miel»

Es: *najón, najón* [correcto, correcto] lo conocemos

F: «dos mil moscas acudieron/ que por golosas murieron/ presas de... patas en el.../ una adentro de un pastel enterró su golosina/ así si bien

se... examina.../los humanos corazones que perecen en las prisiones por el vicio que los domina» *iafe* [bonito]

M: *kol hakavod* [muy bien]

Es: nosotros cuando éramos niños también aprendíamos poesía: «no es verdad ángel de amor»

M: ¡uy, uy, uy!

[viene Nina con un álbum]

La madre de Nina había escrito, ya en Israel, un fragmento de la comedia en tres actos *La rosa de Madrid*, de Luis Fernández Adarvin, que se estrenó en Madrid en 1925<sup>812</sup>. También hay en ese cuaderno una fábula de Félix María de Samaniego (1745-1801) llamada *Las moscas*, que pertenece a la literatura didáctica moral. Esther recuerda, al escuchar a Felicidad leer esos fragmentos, haber aprendido de memoria partes del *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla. En este momento, llega Nina con un álbum de fotos familiar y todas le piden que me muestre una foto en concreto:

Felicidad: Nena, tienes esa fotografía de tía Rachel cuando... hay una fotografía muy bonita, ella niña encima de un camión, era como una cabalgata

Nina: de la bandera

Miriam: de la bandera, sí

N: ¡la bandera!

[...]

N: no, la verdad es que mi madre tuvo una vida muy... cuando estaba en el colegio, vino el Primo de Rivera a Marruecos y entonces había en una carroza, había tres niñas, una vestida de mora, una vestida de española y una vestida de judía y llevando la bandera republicana. [reímos]. Esa foto estaba guardada en un cajón durante años porque a mi madre le daba miedo de que Franco la encontrara.

---

<sup>812</sup> Dru Dougherty y María Francisca Vilches de Frutos, *La escena madrileña entre 1918 y 1926: análisis y documentación* (Madrid: Fundamentos, 1990): 120.



Imagen 4. Niñas judías, cristianas y musulmanas, en Marruecos, en una carroza con la bandera de la República.

Esta foto y el modo en que Nina se refiere a ella representa la condición límite de la práctica discursiva que implica la posición de los judíos como «una especie de españoles» en el Protectorado. En esta carroza hay niñas españolas, judías y musulmanas portando la bandera de la República. Por un lado, es significativa la confusión de Nina cuando dice que fue así como recibieron a Primo de Rivera en Marruecos. Como es evidente, no habría sido precisamente un honor recibir a Primo de Rivera en una carroza con una bandera de la República. De hecho, un poco más adelante, cuando continúa hablando de aquel día en que un mandatario de la República llegó a Marruecos y se hicieron festejos en su honor, me dice «cuando vino Primo de Rivera o no sé quién era, le dijo el hombre ese [a su madre] «¿a ti tan chiquitita también te trajeron?». Primo de Rivera es para Nina sólo un nombre de alguien importante, alguien que tuvo un papel en la historia de España y que ella en su momento estudió. La posición dramático-discursiva que implica la referencia a los judíos como «una especie de españoles» encuentra aquí, como digo, su límite: esa carroza y el discurso de Nina reflejan una posición de falta de control sobre los acontecimientos que pasaba por ir adaptándose a cada nueva transformación política («esa foto estaba guardada en un cajón durante años porque a mi madre le daba miedo de que Franco la encontrara»).

Los cuadernos de la madre de Nina y el discurso que van elaborando a partir de ellos las cuatro mujeres, produce un fenómeno identitario que quiero destacar por su



importancia para esta tesis: la literatura española, los dichos, las canciones, la música, la televisión, el propio idioma y hasta la manera de decorar la casa, son parte de un pasado y un origen que se defiende como una forma de resistencia frente al proceso de hacerse invisibles socialmente, frente al borrado de la historia. Una de las formas que adopta la resistencia es la de volverse españoles, **más españoles que nunca**, al «convertirse en marroquíes» en Israel. De esta forma, la posición dramaturgico-discursiva de los judíos como «una especie de españoles» es elaborada narrativamente como parte del intento de hacer un relato de sí dentro de las condiciones socio-histórico-políticas de Israel. Volveré sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

Seguimos viendo fotos que ha traído Nina y volvemos a destacar lo elegantes que iban sus padres para estar en un campo de tránsito: su padre con su sempiterno traje y su madre con zapatos de tacón abiertos por el talón, como era la moda en la España de los años cincuenta. Estas fotos contribuyen al esfuerzo de aclarar los gestos de resistencia de sus padres: «a pesar de que teníamos una situación económica muy difícil, mi madre siempre iba así vestida», dice Nina. En este momento sus primas Miriam y Felicidad toman la palabra:

Miriam: cuando llegué a Israel, hace muchos años, en el 68... y cogí un autobús sin saber el hebreo, y viajé hasta Kiriath Shmona y llegué de noche y yo sabía que tío Meir tenía una tienda ahí en el *merkaz* [centro], no les dije nada, ellos no sabían que yo estaba aquí, y pregunté y... «*ken, dod*» [sí, tío] [reímos] y por fin sale uno hablando español, que no sé, sería algún judío de la zona...

Felicidad: que, por cierto, yo no sé cómo papá permitió que tú te vinieras a Israel para estudiar aquí

M: era o eso o... **yo era muy sionista, lo que ya no soy hoy.**

F: es que ella estaba en un partido ahí...

[..]

M: ¡*Yijud habonim*<sup>843</sup>! *Lo stam* [no cualquier cosa]... Con Carlos [hablan todas a la vez]

Entrevistadora: ¿conocíais a alguien que estuviera en *Hashomer Hatsai*<sup>844</sup>?

---

<sup>843</sup> Yijud Habonim es el más grande de los movimientos juveniles pioneros del sionismo obrero. Fue fundado en 1958 y tenía su sede en Israel. Se componía de varios movimientos juveniles alrededor del mundo, incluyendo América Latina, Europa Occidental y el norte de África. Ya para los años sesenta el movimiento había establecido veintidós *kibutzim* en Israel. Para más información sobre este movimiento, ver David Breslau, ed., *Adventures in Pioneering: The Story of 25 Years of Habonim Camping* (New York: CHAY Commission of the Labor Zionist Movement, 1957).

Nina: *Hashomer hatsair lo haia meod* [*Hashomer Hatsair* no fueron muy...]

En: no, ¿no?

N: *hashomer hatsair bederech clal beAmerica Latina* [*Hashomer Hatsair* por lo general en América Latina]

En: sí, muy de izquierdas, muy...

F: Teníamos *Baj*, que el significado era *Jalutzim Datim* [pioneros religiosos]... pero teníamos ahí por los sionistas que venían y organizaban en la Alianza Israelita, **por las noches una vez o dos por semana y organizaron una coral, un coro, e íbamos en las *minja*** [oración de la tarde] **y todo el dinero que recogíamos se mandaba a Israel**

En: ¿En sábado se recogía dinero?<sup>845</sup>

F: Sí, en sábado, era...

M: **¡por eso te digo! El judaísmo de Marruecos era... [ríen todas] era muy abierto. Porque mi padre salía el sábado de la sinagoga y salía a tomar el aperitivo**<sup>846</sup>

F: el aperitivo en el café.

N: eso no lo entiende Yuval. Tengo un sobrino que se hizo *dati* [religioso], y cuando le decimos que es así como vivíamos dice «**eso no es posible**»

F: y yo creo que éramos buenos judíos. **Muy buenos judíos**

N: **Buenos judíos y buenos sionistas.** Porque mandábamos al *Keren Kayemet*<sup>847</sup>

F: *Najón. Keret Kayemet leIsrael, la cupá haktaná...* ☞ [Exacto. *Keret Kayemet leIsrael*, la hucha pequeña<sup>848</sup>]

M: uy, yo tengo la *cupá* [hucha] de mi padre

N: Escucha, en casa de mi abuelo se hacían reuniones y venía todo el mundo y daban cantidades de dinero y se mandaba a Israel.

---

<sup>844</sup> *Hashomer Hatsair* fue el primer movimiento juvenil sionista. Fundado en Europa en 1913, tenía una agenda laica y socialista. Desde el principio tuvo como objetivo la construcción de una nueva forma de vida para los judíos en la Tierra de Israel. Fundaron *kibutzim* como marca fundamental de la nueva forma de vida judía y se encargaron de la difusión de los valores asociados a ella: el laicismo judío y la vida comunitaria en Israel. No tuvieron mucha presencia en el norte de África, pues se enfrentaron a la oposición de los asimilacionistas, los tradicionalistas, los sionistas convencionales y los revisionistas. Ver Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 39-40.

<sup>845</sup> Una de las restricciones del *shabbat* se refiere al uso del dinero, por lo que ni se compra ni se lleva dinero encima.

<sup>846</sup> La ley judía prohíbe tanto el uso de dinero en sábado como beneficiarse del trabajo de otros.

<sup>847</sup> El *Keren Kayemet* es el Fondo Nacional Judío, una fundación que en su origen (1901) se creó con el propósito de financiar el movimiento sionista. Además, se ha ocupado de la plantación de árboles, construcción de presas, reservas y parques. Se reorganizó en los años cincuenta como empresa estatal y las tierras que habían gestionado pasaron a ser gestionadas por la administración israelí.

<sup>848</sup> Las comunidades tenían huchas azules y blancas en las que se iba metiendo dinero para enviarlo a Israel.

F: *Betaj!* ¡por supuesto!

N: Y cuando vinimos a Israel... y nos encontramos con esto.

Miriam llegó a Israel en 1968, cuando la familia de Nina llevaba ya doce años en el país y seguían en Kiriat Shmona, si bien en otro barrio. El recuento de la participación en grupos sionistas en Marruecos y de la contribución económica que hacían las familias al Fondo Nacional Judío se hace, siguiendo con la construcción de la trama de la que han participado las cuatro, en base a contrastes: «yo era muy sionista, lo que ya no soy hoy», «Y cuando vinimos a Israel... y nos encontramos con esto». La amargura que expresan Nina y Miriam tiene que ver con la constatación de que su inmigración no fue el feliz retorno a Sion que les habían asegurado los emisarios de Israel.

Unos capítulos atrás dije que la identidad se ejerce, a veces incluso se ritualiza, pero, siempre, se representa o se saca adelante, cuando se ve amenazada. En el caso de Nina, Felicidad, Miriam y Esther, la mayor amenaza al vínculo entre quienes fueron antes de llegar a Israel y quienes acabaron siendo en calidad de nuevos inmigrantes fue la caída de su estatus social, que aparece en el relato compartido como una humillación y una pérdida de la dignidad: las penosas condiciones de vida, la falta de recursos para mejorarlas, el anonimato y la inviabilidad de su antigua forma de vida en Israel. Como mostraré, no son las únicas que cuentan cómo «nadie les cree» cuando hablan de cómo se vivía en Marruecos. Esta experiencia, como he señalado, ha sido recogida por el discurso académico *mizraji* a través de conceptos como «recuerdos tabú» o «el borrado de la historia». En resumen, la amenaza es la falta de reconocimiento y la inviabilidad de su anterior forma de vida en Israel, dos situaciones que van de la mano.

Como venimos observando, el *acto de identificación* más presente durante la conversación es el que tiene la función de **especificación**, por el cual se distinguen de otros marroquíes. Esto tiene una dimensión retórica, en su manera de hablar y los argumentos que sacan adelante (la diferencia de educación, de idioma, de costumbres y hábitos sociales), una dimensión ontológica por la cual se establecen distinciones entre formas de ser marroquí (los hispano-marroquíes, los europeizados y los que venían del Atlas), una dimensión dramática por la que se acogen a la posición del judío como «una especie de español» y una dimensión política por la cual establecen un modo de relacionarse con la sociedad israelí (asumiendo miméticamente ciertas actitudes de desprestigio frente a otros *mizrajim*, pero también reconsiderando críticamente el sionismo ingenuo, poco elaborado, que tenían en su adolescencia). Sin embargo, este *acto de identificación* por el cual se

especifican y se distinguen del resto de marroquíes es también percibido con una cierta ambivalencia:

Miriam: Y hablando con Amich [un familiar] de esto, ella me dijo una cosa, que ya su marido le dice «*ken aval atem lo marrokaim; atem marrokaim mezuiafim*» [sí, pero vosotros no sois marroquíes de verdad. Vosotros sois marroquíes falsos].

Nina: *najón* [correcto]

Felicidad: siempre lo dice

M: «vosotros sois marroquíes de mentira» «vosotros sois de mentira, vosotros no podéis entender a los marroquíes»

N: oye, pero es que es verdad.

F: pero él no es de Marruecos

M: él no es de Marruecos. Es israelí...

N: oye, pero se sentaron aquí en la mesa mis sobrinos, y todos son *muravim* [mezclados] *culam metsigim et haetsmam ke sfaradim* [todos se presentan como sefardíes]

M: *vevadai* [por supuesto]

N: *aval hem gam ken omrim anajnu lo marrokaim anajnu mezuiafim lo ojlim jarif...*[y ellos también dicen «nosotros no somos marroquíes, nosotros somos de mentira, no comemos picante, no comemos...» [ríen todas] *hine ma ze hadavar haze? ken, marrokaim, aval metukim* [ahí está, ¿pero qué es esto!? «sí, marroquíes, pero dulces»]

M: *lomatukim, regilim! Regilim!* [no dulces, ¡normales! ¡normales!]

Si bien tanto las dos hermanas, Felicidad y Miriam, como Nina se ocupan de señalar qué las especifica como hispano-marroquíes, les incomoda que otros («pero él no es de Marruecos») hagan distinciones que en última instancia están al servicio de confirmar los estereotipos más nocivos acerca de los marroquíes. La segunda generación, la de los sobrinos de Nina, que ya son todos «mezclados» (se entiende que con no-marroquíes, en concreto con askenazíes), aunque se presentan como sefardíes, sin embargo, incorporan la imagen del marroquí violento, salvaje incluso.

Para comprender esto cabalmente, debemos recordar que, dentro del sistema de categorización social israelí, se suele denominar «sefardí» a todos los colectivos que no son askenazíes, sean o no sefardíes (descendientes de los expulsados de España) de hecho. Esta falta de voluntad de precisión es común en las relaciones de poder entre grupos, según las cuales los colectivos menos favorecidos, que ostentan menos poder en algún sentido, son presentados de forma que se hacen intercambiables unos por otros, pues su especificidad no es relevante.

Decir «sí, marroquíes, pero dulces», está implicando un paralelismo entre la comida picante de «los otros» marroquíes y su carácter supuestamente indómito. La ambivalencia entre la necesidad de distinguirse y de matizar la imagen tan denostada de los marroquíes se va haciendo más evidente según avanza la conversación:

Miriam: claro, por eso dice Eyal *atem mezuiafim, atem lo amitiim* [«vosotros sois de mentira, no sois de verdad.»] y yo le digo «¡no! ¡pero somos nosotros!» [...] No, pero mira una cosa, es que los marroquíes, los judíos, los del sur, los «forasteros» que los llamábamos

Felicidad: ¡los forasteros! [ríe]

M: es que no nos consideran tampoco como...

Nina: oye, escucha, pero el sur no es todo *marrocanos* del Atlas. Está la gente de Fez, está...

Entrevistadora: Hacia los años cuarenta, el noventa por cierto de los judíos de Marruecos vivía en grandes ciudades, solamente un diez vivía en las montañas

N: **pues eso es lo que llegó a Israel. Ese diez.**

M: es el diez por ciento que mandaron primero a Israel

F: nosotros que viajábamos tanto a las montañas del Atlas, porque todos los domingos eran *tiulim*, paseos. Y vivían de una manera tan bonita

M: *najón* [correcto]

F: **tan bonita, tan noble.** La diferencia que había entre... y el respeto que se tenían entre los árabes y los judíos. La diferencia que había... te doy mi palabra de honor, Nena.

N: es verdad **como se ve en las películas, el burrito** y el...

F: no, no tenían... **carreteras era un sueño para ellos, era como ver la luna en la tierra.** Escúchame, no tenían carreteras, nada, absolutamente nada. Y cómo lo conocí yo, lo conocí cuando todo el *sipur* del *rav* [la historia del rabino] que soñé y todo eso, pero la única diferencia que veías entre las... no eran chozas, eran como...

N: grutas

M: no eran grutas, eran como casas...

En: de adobe

F: de adobe, entonces veías el *magen* David [la estrella de David] en azul y así sabías que eran judíos. De las diferencias que tenían entre ellos y los árabes

N: yo pensaba que lo tenían en las rocas o algo así

En: no, eran casas de adobe

F: casas hechas de adobe, todas rojas, así, de tierra roja. Pero ahí ellos vivían en tranquilidad y en respeto...

N: mucho respeto

Nina reproduce el argumento de que los marroquíes que llegaron a Israel fueron los de menor cultura y nivel socio-económico<sup>849</sup>, si bien como *acto de identificación* que le permite distinguirse retóricamente de esos «otros» marroquíes «primitivos». Oscila entre la necesidad moral de aclarar que no todos los marroquíes vienen del Atlas, y la idea de que los que llegaron a Israel fueron justamente aquella minoría. Esa necesidad de aclarar que no todos los marroquíes vienen del Atlas es también un *acto de identificación* a través del que se **distingue** de ellos al tiempo que no cuestiona ese estereotipo. Sugiere que sólo sabe de los judíos del Atlas por las películas («es verdad, como se ve en las películas con el burrito») y reproduce, miméticamente, un conocido prejuicio en Israel de que los judíos en Marruecos vivían en cuevas, que ella llama «grutas»<sup>850</sup>.

Nina se apropia de una forma de presentación *orientalista*<sup>851</sup> de los judíos no europeos, en concreto de los judíos sefardíes y orientales que vivieron en países musulmanes. Estos colectivos son representados habitualmente en Israel como personas ajenas a los avances tecnológicos, cuyo primer contacto con la modernidad se produjo precisamente en Israel. Por más que la realidad en Tánger, Tetuán, Bagdad, Alejandría o Estambul -por nombrar algunos lugares de origen- estuviese muy alejada de esa imagen primitivista y exótica, el caso es que Nina siente la necesidad de aclarar lo evidente: que los judíos de Marruecos no son como se tiende a creer. Sin embargo, insiste en su desconocimiento, en su vida ajena a aquellos otros judíos de Marruecos («yo pensaba que lo tenían en las rocas o algo así»), cuando Felicidad dice que ella sí los conocía y los había visto cuando iban a pasear.

El discurso de Felicidad es una incorporación o apropiación de otra modalidad del *orientalismo*, según la cual se representa a aquellos judíos del Atlas bajo el tópico del buen

---

<sup>849</sup> Cabe señalar aquí que este argumento ha sido muy utilizado para justificar las desiguales condiciones de vida y oportunidades de los marroquíes en Israel en relación con otros colectivos (rusos y europeos, por ejemplo). Fue de hecho, la base de un controvertido estudio comparativo que se hizo en los años setenta sobre el proceso de integración de hermanos marroquíes en Israel y en Francia. Este estudio, al que me he referido anteriormente, legitimó la idea de que el principal predictor del éxito en el proceso de integración era, precisamente, el nivel socio-económico. Ver Inbar y Adler, *Ethnic Integration in Israel: A Comparative Case Study of Moroccan Brothers Who Settled in France and Israel*.

<sup>850</sup> La idea de que los judíos de los países árabes y, en concreto y muy especialmente, los marroquíes vivían en cuevas es ya un tópico de la forma de representación de los *mizrajim* en el discurso político israelí alrededor del «problema étnico». Es bien sabido el modo en que Ben Gurion los llamaba «salvajes» y pedía que se tomaran medidas contra el peligro de que el joven estado quedase demasiado influido por la «presencia levantina», que los hacía indistinguibles de los vecinos árabes. Ver a, este respecto, Yehouda Shenhav, «What Do Palestinians and Jews-from-Arab-Lands Have in Common? Nationalism and Ethnicity Examined Through the Compensation Question», *Hagar: International Social Science Review* 1, no. 1 (2000): 71-110; Shohat, «Sephardim in Israel».

<sup>851</sup> Ver Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978).

salvaje. A través de esta figura literaria y cultural esta gente aparece como personas ingenuas, casi puras, sin maldad ni sofisticación, en estado de «candidez original», como decía Montaigne<sup>852</sup>, en paz con sus vecinos musulmanes, viviendo una vida marcada por la sencillez, una pobreza descrita no a través de sus carencias sino a través de su falta de evolución («carreteras era un sueño para ellos, era como ver la luna en la tierra.»). Lo que distinguía a «árabes» y judíos, de hecho, eran sólo las estrellas de David marcadas en las casas. En realidad, se están refiriendo a los bereberes del Atlas, que no tienen que ver con los árabes. Esta confusión, como señalé más arriba, como todas las confusiones de este tipo, se deriva de categorizaciones sociales que no tienen por objetivo hacer distinciones sino hacer generalizaciones, desdibujar diferencias y matices, hacer una gran categoría de minorías respecto a las que se tienen diferentes prejuicios (latinos en EEUU, *mizrajim* en Israel, árabes en Europa, etc.). Ellas mismas han sido objeto de generalizaciones semejantes que son, precisamente, las condiciones que disparan el acto de especificación al que se dedican durante la entrevista.

Por lo tanto, estas afirmaciones se convierten en *actos de identificación* dentro de una dramaturgia concreta, la de la entrevista. En el diálogo que acabo de citar, Miriam protagoniza un *acto de identificación* («¡pero somos nosotros!») a través del cual se **vincula** con los marroquíes en un sentido general y renuncia a hacer distinciones. De hecho, poco más adelante, me aclara:

Miriam: mi hogar aquí es Israel, pero yo siempre digo, cuando me preguntan «de dónde eres», «de Marruecos» porque no quiero que ser de Marruecos sea una cosa tan horrible en Israel. Y yo digo «¡no! ¡Hay que decir! Yo también soy de Marruecos» aunque dicen que soy *mezuiefet* [falso, de mentira] y todo eso. Pero sí, y hay mucha gente como yo.

En todo *acto de identificación*, dije anteriormente, hay una suerte de excedente; siempre hay algo, en algún sentido, que es excesivo. Miriam no puede decirlo todo, pues hay limitaciones objetivas (el tiempo, entre las más obvias y simples) que obligan a simplificar sus *apuestas identitarias* a través del discurso. Dicho esto, Miriam adopta una actitud de **resistencia** frente a la idea de que el origen marroquí debe quedar a un lado en Israel, ser ocultado por momentos. Su *apuesta de afiliación* es clara: es una vinculación de la que es consciente, no ingenua ni espontánea, que le permite situarse políticamente en Israel. Afirmarse como marroquí es un *acto de identificación* a través del que está probando la arbitrariedad de ciertas categorías sociales. Se está **vinculando con un grupo** al

---

<sup>852</sup> Michel de Montaigne, *Ensayos Completos* (Barcelona: Iberia, 1968).

que pretende dignificar poniéndose a sí misma como prueba. Otros entrevistados adoptaron una actitud semejante, de entre los que traigo la voz de Ralph Toledano como ejemplo:

Porque como aquí hubo mucha discriminación durante tantos años hacia los marroquíes -que está casi acabada, casi, al noventa por ciento- me gusta decir que soy marroquí porque, para que sepan que el marroquí no era sólo el pobre que llegó del *mellah*, pero también gente que escribe libros, que es una persona más desarrollada, y me interesa que lo sepan para dar justicia a nuestro origen marroquí y sefardita en un cierto sentido también

Es decir, es un acto por el que se renuncia a alguna ventaja simbólica que se podría obtener sumándose al discurso que acepta la idea de que la población marroquí en Israel es intrínsecamente problemática. Felicidad y Nina se apresuran a aclarar en qué consiste ese ser una marroquí «falsa»:

Nina: pero falsa que no come *jarif* [picante], que no come...

[todas a la vez]: no, no, no

Felicidad: **es la educación**

Entrevistadora: para ti es importante reclamar Marruecos como una parte de ti para que no sea esta cosa terrible

Miriam: desde luego. Pero de otro lado sí tengo las costumbres de la casa, que eran españolas. Y, por ejemplo, mi hijo, es el que hace las cosas, todas las costumbres de mis padres, él las hace en América

F: pero todo lo que es las costumbres de las Pascuas...

M: no pudo hacer la *mufleta*<sup>853</sup> porque tienen una criatura de cuatro meses ahora, dice «estábamos tan cansados que no hice la mufleta» digo «*lo meshaneh, Felo astá et hamufleta*» [no pasa nada, Felo hizo la mufleta]. [reímos] **Porque queremos que quede algo, siempre que alguien continúe la costumbre, ¿comprendes?**

De nuevo aparecen los dos elementos estereotípicos de los marroquíes en Israel: comer picante, en contraposición con la comida europea, supuestamente más suave, y la falta de educación. Felicidad señala que es eso lo que hace que Miriam sea considerada una marroquí «falsa»: que tiene educación. Miriam enfatiza la importancia que tiene para su familia que alguien continúe con las costumbres, al punto de que le es suficiente con que al menos una persona de la familia cada año haga la *mufleta* después de *Pesaj*. Como si el hacer la *mufleta* fuese en sí mismo un gesto de resistencia contra la desaparición.

---

<sup>853</sup> *Mufleta*: Masa fina hecha con harina, agua y aceite, cocinada en una cazuela de barro. Se come con mantequilla y miel en la festividad de Mimona.



Los rituales de celebración establecen una relación simbólica entre lo que hemos sido siempre y lo que somos ahora. Tienen, además, una función ligada a la transmisión. Para que algo adquiriera el valor de «herencia» tiene que tener alguna cualidad que lo haga útil o, incluso, necesario para aquel que lo recibe. En las varias horas que duró la conversación prácticamente no se hizo referencia a los procesos de transmisión. La *mufleta* es un pequeño indicador del origen «étnico» de la familia, un elemento clave de una fiesta judeo-marroquí como es la Mimona que se ha convertido casi en un símbolo de la población marroquí en Israel. De hecho, es habitual ver a políticos, incluido el Primer Ministro, ir a visitar casas de marroquíes en esta festividad, retransmitiéndose la visita por televisión.

Una de las consecuencias que podemos extraer de la trama y los argumentos que han puesto en pie Nina, Esther y las hermanas Felicidad y Miriam es la **falta de continuidad** entre su vida en Marruecos y su vida en Israel. La ruptura que supuso la nueva vida en Israel aparece en los relatos sobre las dificultades de la inmigración, en la discontinuidad en las prácticas, y en la invisibilidad de su historia y la inviabilidad de la forma de vida que habían llevado hasta entonces.

Hemos visto qué formas de resistencia mencionan: los cuadernos de la madre de Nina, los recuerdos del pasado de abundancia y la adopción de la posición de judíos como «una especie de españoles» como forma de especificarse frente a los judíos del Atlas. El repliegue sobre el pasado es, por un lado, una forma de resistencia, pero, también, es un indicador de la ruptura entre el pasado y el presente. La carencia de prácticas ligadas a la transmisión y la escasa funcionalidad de ese pasado para la vida de hoy queda resumida por Nina cuando se refiere a sus hermanos: «a ninguno de mis hermanos les interesó volver [...]. Borraron por completo todo lo que fue Marruecos». Llegado el momento, veremos el modo en que esta discontinuidad y ruptura de la que han dado cuenta, así como el valor que ha adquirido Marruecos en sus vidas, aparece como mediador fundamental de la experiencia del viaje de vuelta a Marruecos, tal como se representa en su discurso.

La inmigración aparece en el discurso de Esther y Nina, particularmente, como una experiencia traumática, una experiencia de fractura. La llegada a Israel se caracterizó por el encuentro con la exclusión y la pérdida de toda soberanía. La función de la especificación a la que tantos esfuerzos dedican es ser reconocidas por el sistema de legitimidad de Israel, de manera que su pasado también sea legítimo.

Cada una va transmitiendo la sensación de que no tenían nada que aportar al país, que no se esperaba de ellas que aportasen nada. Esta experiencia, también recogida por los estudios *mizrajíes* en la crítica a la falta de participación de esta parte de la sociedad en la creación de los referentes culturales del país, fue expresada en términos semejantes por otros entrevistados, de entre los que traigo el testimonio de Elie, que formula esta idea recurriendo a las palabras de Isaac Navón<sup>854</sup>:

Estaba Itzhak Navón y habló y dijo que, una cosa muy interesante, y dijo que la imagen de los marroquíes aquí son gente que dice *magía lí*, «me tienes que dar, me tienes que...» Y [Navón] dice que no, que es exactamente lo contrario, lo que pasa y contó la historia de Caín y Abel. La historia de Caín y Abel es que, a Caín, Dios le rechazó su ofrenda. Él vino y trajo algo y se lo rechazó Dios, y por eso llegó a este odio hasta matar a su hermano. Es decir, que el problema de los marroquíes no es «*magía lí*» [me corresponde esto]; es que yo vine, te di algo, y lo que te di lo rechazaste. Y yo fui a verlo al señor Navón y le dije que eso es exactamente lo que yo sentía a dos niveles: igual como marroquí que como alguien de cultura francesa. Que yo vengo a Israel trayendo estas cosas y para ellos los marroquíes es té con *nana*, té con menta, y lo francés es la baguete. Pero vamos, yo pienso que he traído un poco más que esto.

La relación con Marruecos que establecieron las cuatro mujeres en la entrevista pasó por la protesta o por la nostalgia, dos formas de sublimación de la desubicación. La nostalgia se especifica en relación con lo español, pero, de hecho, sabemos muy poco de cómo fue su infancia y su adolescencia allí. Han hablado de su relación con los españoles, que analizaré más adelante y, sobre todo, de su llegada a Israel. El tema que eligen en esta trama coral que han elaborado entre las cuatro, y con el que se presentan a sí mismas, es la llegada a Israel. Una de las resistencias que oponen a las amenazas sobre su identidad es el recuerdo no de su infancia específicamente, sino de la abundancia de la vida. Este recuerdo, como he dicho antes, funciona también como desafío ante el consenso que perciben en Israel respecto a los sefardíes.

---

<sup>854</sup> Isaac Navón: quinto presidente de Israel y primero de origen sefardí. Perteneció al Partido Laborista. Además de político, Navón fue dramaturgo.

## 2.2. Moís Benarroch: *ars poetica, ars resistentiae*

Moís Benarroch nació en Tetuán en 1959, cuando el Protectorado ya había terminado formalmente si bien su sombra aún era larga. Llegó a Israel en el año 1972, con casi trece años.

Conocí a Moís a través de alguien que me dijo que no podía escribir sobre tetuaníes sin conocer al escritor y poeta Moís Benarroch. Lo visité en su casa de Jerusalén y le expliqué lo que estaba haciendo para mi tesis doctoral. Mostró mucho interés y desde el principio me aclaró que no tenía ningún inconveniente en aparecer con su nombre completo. Una de las implicaciones de esta disposición es que lo que va a decir en la entrevista no tiene el carácter de una confesión, sino que es, más bien, algo que estaría dispuesto a decir en cualquier contexto. Tuve dos largas reuniones con él en dos días consecutivos; en total, unas ocho horas de entrevista.

La conversación comienza a partir de sus impresiones sobre un breve vídeo documental que hice en 2013<sup>855</sup>. Comentamos que uno de los participantes tuvo una actitud condescendiente conmigo durante la entrevista, asumiendo que yo no tenía ningún conocimiento sobre las cuestiones de las que estábamos hablando. De hecho, en un momento incluso me pregunta si sé lo que es el *Pesaj*. Mientras colocaba la cámara y la grabadora, Moís y yo comentamos esta anécdota y le confesé que aquella actitud me había molestado. Él se identificó con mi incomodidad rápidamente, iniciando así lo que sería una conversación sobre su experiencia de inmigración:

Moís: Dices de molestarme... te cuento que tengo un amigo que es catedrático de literatura en la universidad de Tel Aviv y, vamos, bastante amigo, nos hemos visto y nos hemos hablado. Y escribió un libro sobre la *Prosa Mizrají*, que se llama. La prosa de los sefarditas. Y llegué y leí «el pueblo Tetuán» [ríe] «en el pueblo de Tetuán»

Entrevistadora: ¿en el pueblo de Tetuán?

M: sí, «en el pueblo», escribió *hayiará*. Que es más que pueblo

En: una villa

M: algo así [reímos]. Cerré el libro, no seguí leyendo

En: claro

M: ¡Pero si en Tetuán hoy en día hay lo mismo de habitantes que en Tel Aviv! Hay cuatrocientas mil personas ya. Cuando yo me fui había

---

<sup>855</sup> M. Ángeles Cohen, *Judíos marroquíes emigrados a Argentina. Historias de una forma de vida que se desvanece* (Instituto Cervantes, Fundación Premio Convivencia y Centro Sefarad-Israel, 2013), [https://www.youtube.com/watch?v=22d44mBW4x8&feature=youtu.be&ab\\_channel=NemotecniaLab](https://www.youtube.com/watch?v=22d44mBW4x8&feature=youtu.be&ab_channel=NemotecniaLab).

ciento cincuenta mil. Después me dije «pero, joder, este tipo lo he visto, hemos hablado, ha escrito sobre mí, y me quiere mucho ¿cómo puede escribir eso!?» [ríe] cómo puede ser que... lo que piensa la gente es más fuerte que...

En: sí, lo que piensas es más fuerte que lo que sabes

M: ¡sí! No, la idea israelí de Marruecos es que son pueblos. Pueblos, ¡o aldeas o cuevas! A lo mejor **cuevas**. [ríe] [...] todavía no le he llamado, porque si le llamo le doy un repaso, como dice mi madre, un repaso que... [ríe]

Moís empieza directamente hablando de la subestimación de los israelíes hacia los marroquíes con el ejemplo de aquel profesor de literatura que pensaba que Tetuán es un pueblo. Desde el comienzo, Moís ve la entrevista como un diálogo acerca de quiénes son los marroquíes, cómo era realmente la vida en Marruecos, en contra de lo que se piensa en Israel. Este es, en buena medida, el material de su poesía, de su pensamiento social y político, y de su proyecto vital.

Como escritor e intelectual, Moís ha sido entrevistado incontables veces y está acostumbrado a hablar de su poesía y su novela, su perspectiva literaria y política, aunque quizá lo esté un poco menos a hablar de sí mismo, a entrar en el ámbito de lo privado. No le resulta en ningún caso difícil situarse en la posición de entrevistado. Sin embargo, en este caso, a Moís le interesa el trabajo que estoy haciendo y mi opinión sobre algunas cosas. Por eso me incorpora a sus reflexiones, dialogando conmigo, no sólo respondiendo a las preguntas que le planteo. A propósito del vídeo que hice sobre judíos hispano-marroquíes en Argentina, me dice:

Moís: mi abuelo se estaba con las maletas e iba a ir a Argentina. Tengo un poema sobre eso. Se iba a ir a Argentina, ¿eh? Ese es el cuento que contó mi padre. Ya estamos hablando ya, ¿no?

Entrevistadora: sí, sí, estamos hablando

M: ¿está grabando?

En: sí, sí.

M: y se puso su madre y su mujer «wo, wo, wo<sup>856</sup>» empezaban «wo, wo, wo ¡se va a ir a Argentina! ¡No va a volver!» porque había muchos casos que desaparecían. Que se fueron al Brasil y... y dejó las maletas y se quedó en Tetuán. Y tenía ya un trabajo en una gran industria de leche. Y se quedó en Tetuán. «Así no nací en Argentina», así acaba el poema. [ríe] «Así no nací en Argentina»

---

<sup>856</sup> *Wo, wo* es una interjección jaquetiesca que implica alarma y, también, condena.

El poema en el que habla de que su abuelo se iba a ir a Argentina es una forma de tomar distancia histórica, de situarse casi desde afuera, como si alguien estuviese escribiendo su historia y él fuese un personaje más en esa larga saga familiar. Así, en estas condiciones, la dramaturgia de la entrevista se va organizando como una tarea en la que él, como escritor, poeta e intelectual me va a dar la visión de su historia en tanto que marroquí en Israel. Su discurso oscilará entre una modalidad ensayística o argumentativa<sup>857</sup>, a través de la que organiza su posición política, y una modalidad narrativa con la que ejemplificará algunas de sus ideas y dará cuenta de situaciones relevantes en su vida.

De algún modo Moís convierte su biografía en el campo de pruebas de su pensamiento, en el modo de hacerlo valer. En cuanto a la relación que se establece entre nosotros en la entrevista, ésta irá transformándose y evolucionando a lo largo de las horas. Moís me hace preguntas sobre mi familia y las razones por las que estoy escribiendo esta tesis. En un momento determinado de la segunda entrevista, teme estar aburriéndome y me lo hace saber. Esto es lo que pasa:

Entrevistadora: [...] ocurre mucho que la gente me pregunta que si me cansa, porque uno no está acostumbrado a hablar de sí mismo tanto, tan seguido. Se genera una especie de mala conciencia

Moís: por eso te pregunto. Tienes que darte cuenta de que tú cuando haces la entrevista estás influenciando al entrevistado, eso es normal. O bien porque estamos intentando convencerte a ti de algo como de que seas tetuaní, creo yo que todos, te vemos un poco como tetuaní, pero no, te estamos acercando. Hay algo de eso, ¿no? Entre los argentinos [ríe]

[...] sí, tienes algo de tetuaní tú. Tienes algo como... gestos, no sé por dónde llega todo eso. No, sí si haces [te pareces] de tu generación, madrileñas tetuanís. Pero ya son madrileñas más que tetuaníes en realidad.

Moís entiende que esta investigación es parte de una búsqueda de un origen en algún sentido semejante a la que él mismo ha emprendido. El modo en que yo pudiera estar influyendo al entrevistado, me dice, no es tanto por lo que yo haga (fenómeno que puede darse en cualquier investigación de este tipo) como por lo que el entrevistado proyecta sobre mí: su deseo de hacerme tetuaní. Así, parte del sentido de la entrevista tiene que ver la voluntad de acercarme a Tetuán, de ayudarme en esa búsqueda. El escenario de la

---

<sup>857</sup> Álvaro Pazos, «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo», *Estudios de Psicología* 23, no. 1 (2002): 114.

entrevista se va aclarando reflexivamente, como consecuencia de lo que va ocurriendo<sup>858</sup>. En cualquier caso, la reflexión de Moisés sobre el modo en que opera la entrevista nos permite intuir lo difusos que son los límites (si, en realidad, los hubiera) entre la identidad vivida y la identidad pensada. A través de esta reflexión Moisés me advierte sobre la complejidad de mi tarea. Me recuerda hasta qué punto el despliegue, el ejercicio de su propia identidad en la dramaturgia de la entrevista puede estar condicionado por sus ideas sobre el sentido que yo misma le atribuyo.

Moisés organizará su discurso durante las dos conversaciones en torno a dos núcleos temáticos: por un lado, el periodo previo a la salida de Marruecos con casi trece años. Por otro, la progresiva toma de conciencia de una discriminación estructural tras la llegada a Israel. La parte dedicada al recuerdo de Marruecos la analizaré en el próximo capítulo, por lo que ahora me voy a centrar exclusivamente en las condiciones que rodearon la emigración de Marruecos y la llegada a Israel.

### *Salir de Tetuán. De repente, nos fuimos.*

Llegamos a la cuestión de la salida de Marruecos a partir de una reflexión que hace Moisés sobre el judaísmo marroquí, al que define como más comunitario que *halájico*, es decir, más articulado por la vida comunitaria y la relación con los otros que por la observancia religiosa estricta. Eso le lleva a hablar de la escasa presencia de musulmanes en las escuelas de la Alianza y, por tanto, el escaso contacto con ellos que él recuerda, cuestión en la que entraré más adelante.

En los años sesenta y setenta, durante la infancia de Moisés, Marruecos ya era independiente y, según me cuenta, las relaciones entre judíos y musulmanes estaban mediadas en buena parte por el conflicto israelí-palestino. Así, afirma Moisés que «los judíos, en esa época, ya son los judíos israelíes». Como he señalado anteriormente, la posición del judío como extranjero en Marruecos tuvo como una de sus condiciones de posibilidad la incorporación de Marruecos a la Liga Árabe, lo que implicó asumir una postura oficial compartida con otros países árabes respecto al conflicto israelí-palestino.

---

<sup>858</sup> En este sentido, la noción de *marco* de Goffman alude a ese carácter tanto abierto como controlado de las interacciones sociales como, por ejemplo, la entrevista. El propósito y sentido de esa interacción puede ser, y de hecho es, muy diferente para mis entrevistados y para mí y su sentido evoluciona como consecuencia de la interacción misma. Ver Goffman, *Frame Analysis*.

Uno de los temas a los que Moisés volverá recurrentemente es la cuestión de la educación en Marruecos en los centros de la Alianza Israelita Universal, que tras la independencia se llamó *Le Ittihad Maroc*, aunque los judíos seguían utilizando el antiguo nombre de «Alianza». Al igual que uno de los gestos de resistencia de las hermanas Felicidad y Miriam, Nina y Esther era insistir en el recuerdo del pasado de abundancia, en el caso de Moisés la reivindicación del papel decisivo de las escuelas de la Alianza en la educación de su comunidad se convierte en un elemento clave de un discurso político. Las escuelas de la Alianza aparecen como el contra-argumento frente al prejuicio extendido en Israel de que los marroquíes llegaron al país sin educación.

Moisés: En mi época, la escuela era en francés. A nivel de lenguas teníamos clases de inglés, de árabe y de hebreo. No había clases de español. Y todos hablábamos español, y todos los profesores hablaban español y no había clases de español. Y muy buen nivel de lenguas. O sea, yo cuando llegué a Israel en dos semanas hablaba hebreo. Moderno. Teníamos clases de hebreo moderno en la escuela los viernes. Porque los viernes los inspectores musulmanes estaban de vacaciones. Porque estaba prohibido enseñar hebreo moderno. Había clases de hebreo religioso, bíblico, de religión, y después teníamos dos horas con el Monsieur Cohen, de hebreo moderno. Así que yo hablaba hebreo moderno. Muy buen profesor debía de ser porque con dos horas a la semana no sé cuántos años, dos o tres años, llegué aquí hablando hebreo. Cuando llegaba aquí y me decían «¿cuánto tiempo llevas aquí?» y decía *shvuain*, que es «dos semanas» y me decían «no, *shnataim*» que es «dos años», «no puede ser *shvuain*» decía cosas como «*bevadaut mujletet*» [con toda seguridad/certeza] que es un hebreo ya... [ríe] avanzado. Y después había, claro, había clases de física, de matemática, todas las materias de historia, la historia que estudiábamos era la historia francesa, en realidad, la historia europea y francesa, sobre todo. Geografía... todo lo que se estudiaba ahí. Muy alto nivel. Muy, muy alto nivel. De... tan alto que yo llegué aquí a los trece años y ni siquiera en hebreo, no tuve que hacer ningún esfuerzo para hacer el bachiller israelí. Sabía de gramática hebrea lo bastante para hacer el... no digamos de matemática y de física y de todas esas cosas, de historia, geografía, bueno, aquí había que estudiar historia judía del sionismo, pero... me fue muy fácil aquí en la escuela, demasiado fácil en la escuela. Casi no iba a clase, me pasaba el tiempo escribiendo [ríe]. Con eso y con no ir a clase tuve muy buenas notas en el bachiller. Y acabé el bachiller a los dieciséis años y medio, cuando todos acaban a los dieciocho.

Entrevistadora: no se podía enseñar hebreo moderno supongo que porque ya estaba toda la cosa de los países árabes...

M: estaba el hecho de que Marruecos en el año 61, ¿no?<sup>859</sup> Se unió a la Liga Árabe. Pero no es nada evidente, ¿eh? Porque la Liga Árabe no quería aceptar a Marruecos porque decía que Marruecos no es un país árabe. También está el movimiento... bueno, esto es un poco de historia, pero el movimiento de independencia marroquí no sabía exactamente qué hacer con los judíos

En: incluso había judíos que estaban en el movimiento de independencia

M: estaban, sí. Por un lado, todo eran marroquíes, por otro lado, los judíos **se convirtieron en sospechosos de apoyar al sionismo**. Eso es lo que pasó en realidad. **Y en realidad los judíos eran sionistas y no eran sionistas, en realidad no querían tanto venirse a Israel**. Hubo una racha en los años cincuenta de que venían... **una parte eran los más pobres, otra parte eran los más sionistas y otra parte eran los que tenían miedo de la independencia marroquí, pero la mayoría de los marroquíes llegaron en los años 60, después de la independencia**. Y una parte es el nacionalismo marroquí que no sabía bien cómo llevar a esa minoría marroquí y por otra parte el sionismo que metió mucha mecha ahí para que... **los hijos se iban**. Metían a la comunidad en muchas complicaciones porque había muchos actos ilegales sionistas, entonces los padres se complicaban. Cuando nosotros nos vinimos en el 72 en realidad lo que pasaba era que la comunidad, **las comunidades se deshacían**, poco a poco, la escuela, la escuela, cada vez que volvíamos de las vacaciones habían [*sic*]dos o tres alumnos menos en clase y no éramos muchos en clase. Éramos veinticinco. Y la escuela se cerró un año después. En el 73 la escuela de Tetuán se cerró y los que se quedaron fueron a estudiar a Tánger a un internato, ¿internato se dice?

El modo en que Moisés ejerce la memoria en esta parte de la conversación muestra su dependencia respecto a otros con quienes se vincula y se identifica, y tiene más que ver con la memoria colectiva de la que habló Halbwachs, aquella del grupo o grupos de los que formamos parte. Sólo parte de este recuerdo corresponde a lo que se suele llamar *memoria episódica*, vivida o protagonizada por él. Moisés está haciendo una síntesis entre las ideas que tiene acerca de quién es él, quiénes son los marroquíes y el pasado colectivo que ha estudiado. En este sentido decíamos antes que existe una mutua dependencia entre políticas de la memoria -formas en que ejercemos el recuerdo- y políticas de la identidad. Aquí, por tanto, Moisés está dando cuenta de una perspectiva general sobre la historia.

La infancia de Moisés se desarrolla en medio de la tensión derivada de la prohibición de emigrar a Israel, que implicaba que la enseñanza del hebreo moderno estuviese también prohibida y que, por tanto, hubiese que hacerlo casi clandestinamente. Moisés da cuenta de

---

<sup>859</sup> La incorporación de Marruecos a la Liga Árabe se produjo en 1958.



cómo la situación del judío en Marruecos se va tensando entre la posición de vecino y testigo y la posición de extranjero, a veces, incluso, conspirador:

Moís: bueno, yo estoy hablando de una época de Marruecos en la que no se podía hablar de sionismo. Pero es un sionismo religioso. Digamos, yo quería venir a Israel porque para mí Israel era el judío bíblico, el templo, algo especial, un mundo nada más que de judíos... nosotros, los niños, lo veíamos así. Está el sionismo de antes de la Independencia [de Marruecos], porque antes de la Independencia, la discusión, sobre el sionismo, había... se escribía, se discutía, desde que empezó el sionismo en realidad. Habían [sí] pro-sionistas, anti-sionistas, pero desde el 56 no se podía hablar, así que no ibas a abrir una discusión entre mis tíos o mis padres o sionismo o «¿vamos?» o «el sionismo está justificado»... mi madre era muy sionista. Mi madre se quería venir en el 48 cuando la independencia. Tenía quince años. Ella se sentía muy ajena al mundo, al país donde vivía, un país español...

Entrevistadora: ¿en qué sentido se sentía ajena?

M: ella sentía que no era su país. En realidad, no era su país [ríe]... colonizado. Era un país... iba a la escuela española, y cantaban el himno español, que no tiene palabras, pero no sé, no me acuerdo, un año lo cantó, cantaban algo

E: ¿no cantaban «Cara al Sol»?

M: puede ser, no sé

E: por la época, muy probablemente cantarían «Cara al Sol»

M: sí, los años 40. Sí, sí, puede ser, «Cara al Sol», sí.

Al contrario de la postura que adoptaron las cuatro mujeres a las que entrevisté en Tel Aviv, Moís se refiere al sionismo de su madre para dar cuenta de otro aspecto de la relación entre judíos y españoles: la presencia franquista, la colonización, el nacionalismo católico. La sensación de no pertenecer, de estar viviendo en un lugar colonizado, tomado por otros, en el discurso de Moís, es lo que hace que su madre con quince años hubiese querido irse a Israel. Veamos cómo configura Moís las condiciones de la salida de Marruecos:

Lo que pasaba que, en un momento, desde que yo soy consciente de mí mismo, de lo que pasa alrededor nuestro, en los años 60, 64, 65 en mi familia se habla de irse. De irse, a dónde es otro problema. Se habló de Canarias, que mi padre tenía un primo en Canarias que tenía un negocio, se habló de Caracas, evidentemente, se habló de Canadá y de Israel. De Israel no se podía tanto hablar, no se decía la palabra «Israel», lo cual es un poco curioso porque había el apellido «Israel» [ríe] el apellido Israel sí, pero Israel... o sea, decían «no decir la palabra

Israel». Decíamos «Eretz», decíamos «Eretz», de *Eretz Israel*<sup>860</sup>, «se fue a Eretz». No se utilizaba la palabra porque podían oír que alguien se iba a ir a Israel y entonces venía la policía a investigar... porque también era ilegal sacar el dinero. [...] Sacaron parte del dinero. O vendieron, vendían las casas y pagaban fuera... entonces lo que pasó es **que la comunidad... era evidente que en algún momento...** mi abuela se quería ir, quería venir a Israel en los años 60. **Mi padre no quiso, dijo que no, que no quería venirse... digamos gracias a Dios.** Por en el 72 ya quedaban cada vez menos, aunque se quedaron, en Tetuán todavía quedaban judíos. Hasta el 2000 había *minyán*<sup>861</sup>. La sinagoga se cerró en el año 2003. Todavía quedaban, yo estuve en el 96 y quedaban cien judíos. Pero ya claro, no había escuela, y la carne *kasher* la compraban en Tánger. En el 96 la compraban en Tánger, tenían que viajar para comprar la carne. Fui con uno, con uno que estaba casado con mi prima y entonces preguntaba a la comunidad qué es lo que quería y traía carne para todos.

Moís habla de una infancia en que siempre estuvo presente la intención de la familia de marcharse de Marruecos. Recuerda conversaciones entre los adultos acerca de dónde ir y la sensación de que aquella vida judía que durante tantas generaciones se había desarrollado en Marruecos, estaba llegando a su fin. Unos años antes de que decidiesen emigrar, el padre de Moís fue a Israel:

Mi padre estuvo aquí en los años 70. Tenía un terreno aquí que compró. [...] y querían montar un negocio. Tal vez en los años 70 o 69. Estuvo aquí un tiempo. Y cuando volvió dijo «esto no es para nosotros». Yo creo que nos lo dijo. O «va a ser muy difícil» nos lo dijo a mí y a mi hermano, que es menor. Y dijo «eso no es para ustedes. Va a ser muy difícil ahí».

El recuerdo de las palabras de su padre cuando volvió de Israel («esto no es para ustedes») funciona en el relato como una especie de señal que anticipa lo que está por venir, es decir, la confirmación de que, efectivamente, todo aquello iba «a ser muy difícil». Aquella frase de su padre reaparece en varios poemas de Moís. Por ejemplo:

De cada cuatro que vinieron a Israel desde Tetuán  
tres se fueron  
todos los primos ahora  
en París, Madrid y Nueva York  
uno por uno se fueron  
se casaron con extranjeros  
y se fueron

<sup>860</sup> *Eretz Israel*: Tierra de Israel. *Eretz* significa, en hebreo moderno, «país».

<sup>861</sup> *Minyan*: cuórum mínimo de diez hombres necesario para ciertos aspectos de la liturgia.

entendieron  
que esto no era para ellos  
aquí todos los clasifican  
como algo que no son  
forzados a defender algo  
con lo que no podían identificarse  
cuando decían  
eres marroquí  
o eres oriental  
y tienes que defender a los marroquíes  
a los que no puedes sentirte vinculado[...]<sup>862</sup>

Moís cuenta cómo los judíos ya estaban en una posición antagonista en Marruecos por su posible vinculación con actividades sionistas. Por eso para referirse a «Israel» la comunidad tenía que usar un término que sólo sus miembros conociesen: *Eretz*<sup>863</sup>. La Guerra de los Seis Días representa un punto de inflexión hacia la decisión de dejar Marruecos:

Moís: Después está la Guerra de los Seis Días. [...]. Muchos judíos se fueron. Tuvieron miedo. En la Guerra de los Seis Días que le habían dicho a mi padre «ya ahora vamos a matar a todos los judíos, se acaba el Estado de Israel, va a empezar la guerra». La Guerra de los Seis Días, hasta que empezó, fueron dos meses de tensiones y... nosotros nos habíamos ido en junio... en junio es la Guerra de los Seis Días, ¿no?

Entrevistadora: sí

M: en junio, nos habíamos ido a Restinga, creo. [...]Y oíamos la radio para ver qué pasaba. Después cuando se acabó la guerra, **y ganó Israel y los árabes se avergonzaban de ver a los judíos, los miraban con la cabeza así, boca-abajo. Después había un miedo terrible de que mataran al rey.** Eso también me acuerdo de que hubo un atentado en el 71, que también estuvimos ahí en la frontera, esperando a ver qué pasaba, si le habían matado o no le habían matado. Y hubieron varios intentos de...

En: había miedo porque el rey protegía a los judíos

M: sí. Había miedo que... bueno, una minoría siempre tiene miedo al cambio, que las cosas cambien. **Porque había un cierto equilibrio entre... todas esas tensiones estaban equilibradas por el rey.** Después

---

<sup>862</sup> Moís Benarroch, *Coplas del emigrante*, trad. Laura Irene González Mendoza (London: Babelcube Books, 2015), 22.

<sup>863</sup> Algunos entrevistados me han indicado que otro nombre en clave para referirse a Israel era «Bilbao». Ninguno supo explicarme por qué.

había también, me acuerdo que una vez metieron a la cárcel, por razones de impuestos, de hacienda, a un tío mío. **Lo habían metido tres días en la cárcel y eso fue un escándalo, había que sacarlo de la cárcel, era muy peligroso que un judío estuviese en la cárcel.** Y después me enteré que cada vez que alguien vendía algo, vendía un piso o algo así, **le investigaban qué había hecho con el dinero y si había mandado el dinero al movimiento, a la *Sojnut*, a los sionistas.** Cada vez había una investigación, alguien vendía porque quería invertir o hacer negocio y te llamaban la policía. Había también mucho soborno para... bueno, eso no creo que sea típico judío, pero había mucho soborno, ahí, **toda una cultura de soborno en Tetuán.** [...] Después está, el día que nos fuimos, primero, el día que nos fuimos, nosotros no sabíamos qué día... sabíamos que nos íbamos a ir, pero podría haber sido ese día o podría haber sido un año después o podría haber sido...

Como vengo señalando, en el discurso de Moís se mezclan recuerdos de la infancia (la persona que le dijo a su padre que ahora iban a matar a todos los judíos tras la Guerra de los Seis Días, el tío que estaba en la cárcel, las conversaciones entre adultos sobre la necesidad de marcharse, la palabra clave *Eretz* para referirse a Israel) con el conocimiento que tiene de las circunstancias que rodearon la salida de los judíos de Marruecos. Así continúa el relato de la salida:

Eso habría que preguntar a mis padres, cómo decidieron [venir a Israel]. Hubieron contactos con el Canadá, creo, mi madre dijo que no se quería ir al Canadá, que hacía mucho frío ahí, que no era para ella y... había alguien que se llamaba Leoni y organizaba eso, que estaba en Torremolinos. Que ese era el contacto entre la familia e Israel. El tipo... fue muy complicado eso. **Tenían que sacar el dinero.** Mi padre vendió las casas y el árabe que compró las casas, el moro que compró las casas, **le tenía que pagar en Ceuta.** Al final le pagó, seguramente pagó menos. **Se aprovechaban de las situaciones,** está claro que para comprar las cosas más baratas, los inmuebles, las casas más baratas... y ahí parece que hubo un lío porque sacó un cuchillo, el moro sacó un cuchillo a mi padre y... llegó bastante trastornado a Ceuta. Bueno, pero llegó. Hubo gente que se quedó sin el dinero. Yo he oído hablar de que... había toda clase de acuerdos, dejaban el dinero a alguien del *Mosad* y... **por lo visto el *Mosad* también cogía el dinero,** no sólo... el *Mosad* cogía el dinero y los árabes a veces no pagaban, pagaban menos... trajimos algunas de las cosas que había en Tetuán. **Vajillas... muebles... mi abuela trajo los muebles.** Mi abuela se fue un año después que nosotros.

Hasta este momento mantiene una cierta distancia respecto a su relato, situándose en la posición de informante privilegiado. Volverá al tema de cómo fue su experiencia de salir de Marruecos a propósito de un diálogo que mantenemos en torno a la idea del hogar, de la casa:

Entrevistadora: hay un poema que me gustó mucho, del que hablabas de cómo parte de tu vida se había articulado alrededor de la idea de volver a casa y «casa» cada vez era un lugar distinto

Moís: la casa cambia. La casa inestable. No tiene estabilidad. Esa casa que... o sea, **la emigración misma fue, me despertaron por la mañana, nos despertaron a los niños, nos dijeron «nos vamos» eran las cinco de la mañana. Así pasó la cosa.**

E: ¿no se lo habían dicho antes?

M: fue **por sorpresa, sí. De la noche a la mañana.** O sea, no te puedo decir que no me lo esperaba, pero no me esperaba que esa mañana me iban a despertar. Nadie me... o sea, **era peligroso decirlo.** Era peligroso decirlo porque los niños podían hablar, podían hablar con un amigo y podían decirle «me voy a ir» o algo así y eso podía crear problemas, para sacar el dinero, con las autoridades. Así que no lo decían. **Yo sabía que nos íbamos a ir y... la verdad es que primero no sabía que nos íbamos a ir a Israel. Eso no estaba nunca claro del todo. Más o menos. Puede ser que sí estaba claro.** Fue en realidad de la noche a la mañana. No te das cuenta, estás viviendo tu vida diaria cotidiana, te despiertas y ves a los amigos, **no tienes tiempo para despedirte de nadie. O sea, nos fuimos. Cuando nos fuimos, nos fuimos.** Y para los que se quedan también era igual, ¿eh? También era un shock para nosotros, los que se iban, de pronto se iba un amigo tuyo y... mi primo tuvo un shock que nos fuimos de pronto[...] Y de pronto claro, llegas aquí y... primero también la casa aquí... **primero estás en el centro de inmigración y después estábamos en una casa y otra casa y después pasamos por muchas casas durante tres o cuatro años nos mudamos cuatro veces.** Mientras llegamos a una casa que era más o menos fija.

Moís habla de una época, los años 70, en que lo habitual al llegar a Israel era ser enviado a un centro de inmigrantes llamado «centro de absorción» (*mercaz klitá*) que funcionaba como una especie de residencia temporal en la que se recibe alojamiento, un bono de un cierto número de clases de hebreo y un estipendio mensual. Los nuevos inmigrantes se podían alojar allí hasta que encontraban un trabajo y podían mudarse con su familia a otro lugar. La inestabilidad de los cambios de casa después de estar en el centro de inmigrantes es opuesta, en el relato, a aquella casa en la que vivió con su mujer y sus tres hijos durante veintisiete años.

La historia de Moís, tal como me la contó durante nuestros dos encuentros, se podría organizar en varias fases que coinciden con estados de conciencia característicos: primero, la infancia en Tetuán, marcada por la ingenuidad y la inocencia. Después, la llegada a Israel con casi trece años y un estado de desorientación que Moís describe «como si me hubieran dado un palo en la cabeza». La juventud hasta la llegada de los hijos, que es un periodo marcado por su tentativa de adaptarse a la sociedad israelí. Por último, la madurez

y la rebelión en forma de resistencia que se articula a través de una vuelta a su origen; lo que él llama su «proceso de volver a ser marroquí».

El relato de Moisés se va haciendo más denso cuanto más se acerca al momento mismo de la salida de Marruecos. De las circunstancias que rodearon la salida sólo sabe lo que recuerda de las conversaciones entre sus padres y familiares y la información que tiene sobre lo que ocurrió en Marruecos, fruto de su estudio de este tema.

Los recuerdos que Moisés reconstruye a lo largo de la conversación, el modo en que reconfigura discursivamente el tiempo pasado está al servicio de un argumento en el que ha trabajado durante años. De hecho, ha dedicado una parte importante de su producción literaria a desentrañar y mostrar el modo en que operan los mecanismos de exclusión social en Israel y hace una lectura de su propia historia que es ya un análisis socio-político. En este sentido, la política de la memoria que Moisés saca adelante -el modo en que reconstruye sus recuerdos según una cierta hipótesis acerca de cómo ha terminado siendo quien es- está vinculada con una política de la identidad, con una manera de entender y ejercer la identidad y, como veremos, con su *apuesta identitaria*.

Como he indicado, Moisés separa su vida en varias fases que coinciden con la temática que orienta parte de su literatura: una infancia caracterizada por la ingenuidad y por la influencia decisiva de la escuela de la Alianza. Se refiere a una época en la que los judíos de Tetuán tenían su lugar, donde todos los códigos eran conocidos y los judíos eran los «vecinos» de los moros, con más o menos recelos mutuos, ya en el Marruecos independiente. Después, tras la llegada a Israel, un periodo de desorientación que dura años. A esto le sigue un tiempo centrado en el intento de adaptarse a las condiciones de vida en Israel, su intento de «ser israelí». Por último, una rebelión que dura hasta hoy. Ninguna de esas etapas es superada del todo y, en algún sentido, coexisten como formas de situarse frente a diferentes cuestiones políticas, religiosas, sociales y morales.

### ***La llegada a Israel y «el palo en la cabeza»***

Moisés cuenta su llegada a Israel como un «shock» a diferentes niveles. Esta misma expresión la utilizan otros muchos de mis entrevistados para describir sus primeras sensaciones en el país:

Moís: fue un shock terrible [ríe]. Completamente. Un shock cultural eh... también religioso. O sea, **nosotros viajábamos el sábado, pero me pareció muy raro que la gente aquí viajara el sábado, cogiera el coche el sábado**

Entrevistadora: aquí

M: Sí. **En Israel, porque yo veía a un país judío. En un país judío la gente no iba a viajar en sábado. Es el concepto que tenía, de niño.** Que era un país de judíos. Eso primero. Segundo, la crisis interminable esa de que ser marroquí... o sea, cuando yo llego aquí en el 72 **ya el marroquí ya es considerado la plebe, lo peor que hay, lo negativo...** y tú entras en ese... **primero no lo entendía y estuve muchísimo tiempo... se puede decir que los diez primeros años, hasta que me casé, que me casé a los veinticuatro años, era como si me hubiesen dado un palo en la cabeza,** esa es la metáfora, y yo iba con la cabeza así, un poco mareado. No me enteraba de lo que pasaba aquí. Y no era por el hebreo. También tal vez una falta... yo estaba en una escuela mixta. Cuando vinimos a Israel me pusieron en una escuela religiosa... primero me pusieron en una escuela laica, también fue muy raro porque había una profesora... muy israelí. Tenía el pelo corto y muy bonitos pechos, me acuerdo [reímos]. Me acuerdo de eso. Tenía trece años. Y empieza a enseñar la Biblia como si fuese un libro de historia. Y yo...no sabía qué hacer en la clase. Y después me pasaron a una escuela muy religiosa, en Pardes Hana, estuve un año en Pardes Hana. En el *Ulpan*, en el *Mercaz Klitá*, el centro de... cómo se llama...me faltan las palabras

En: el centro de integración, como de recepción. El *mercaz klitá* es como el centro de recepción

M: sí, el *mercaz klitá*, Pardes Hana está ahí por el norte, ¿sabes dónde está Pardes Hana? Al lado de Jedera. Estaba, me acuerdo de que **el director del centro nos trataba de moros... que mis padres dijeron que querían venir para Jerusalén y les habían dicho que no teníamos nivel cultural para vivir en Jerusalén.** Y mis padres se peleaban y ya nos íbamos a volver, nos íbamos a ir a otro lado... lo cual... volver a Marruecos era imposible, ¿no? Se habló también ese año de volver a otro lado, al final nos vinimos a Jerusalén, desde entonces vivimos en Jerusalén. Y después estuve en una escuela religiosa que era solo niños, después estuve en una escuela que eran nada más que niños, también tuve un problema....

Las experiencias de las que me está hablando forman parte del material literario de Moís, de manera que no son sólo recuerdos evocados más o menos espontáneamente en el contexto de la entrevista, sino que cobran sentido dentro de una *meta-narrativa* que organiza literariamente en sus poemas y novelas. Es decir, estas experiencias son interpretadas a la luz de un discurso o perspectiva general, que apunta casi siempre a un ejercicio de resistencia política. Por ejemplo, la experiencia en el centro de absorción aparece en un poema en *Coplas del Inmigrante*:

El jefe del centro de absorción  
en la época del gobierno de  
la mamá yiddish<sup>864</sup>  
y esto fue en 1973  
y no en los cincuenta  
dijo a mis padres  
que no teníamos el nivel cultural  
suficiente para vivir en Jerusalén  
mis padres  
regresaron enfurecidos  
al pequeño apartamento  
y decidieron dejar el país  
eso sucedió cada dos meses  
durante cuatro años  
los vientos soplaban hacia la inmigración  
creo que eso me produjo un cambio genético  
y eso sucede dos veces al día  
me gustaría ver al pequeño director  
ese hijo de perra  
para escupirle<sup>865</sup>

La acotación «esto fue en 1973 y no en los cincuenta» cuestiona la idea comúnmente aceptada de que las políticas de absorción discriminatorias hacia los *mizrajim* ocurrieron fundamentalmente en los años cincuenta, como consecuencia de la llegada masiva de inmigrantes de países arabo-musulmanes. Esta idea parece implicar que aquellas políticas se debieron más a un desbordamiento del sistema que a un prejuicio étnico-cultural y a una gestión programada, no improvisada, de la población. La experiencia en el centro de absorción inaugura la experiencia más general de inmigración a la que se referirá Moís, caracterizada por la obligación de enfrentarse a un sistema de categorización que establece, de partida, el reparto en la jerarquía social. El «palo en la cabeza» o el «cambio genético» son dos metáforas que describen dos estados sucesivos: la confusión y la transformación subsiguiente, que llevaría a la rebelión.

---

<sup>864</sup> «Mamá yiddish» es una traducción de *yiddishe Mamme*, una forma de decir, en yiddish, «madre judía». Se está refiriendo a Golda Meir, que fue Primera Ministra de Israel entre 1969 y 1974.

<sup>865</sup> *Ibid.*, 34.



Moís pasó por diferentes colegios: laicos, religiosos y ultra-ortodoxos. En cada uno se fue gestando una sensación de desubicación y desorientación, de no estar comprendiendo lo que pasaba a su alrededor. La anécdota de la profesora que enseñaba la Biblia como si fuese un libro de historia, o ver a esos otros judíos, en teoría «como él», que iban en coche en *shabbat*, a pesar de que él y su familia también lo hacían, le produjo la confusión de estar encontrándose con una forma de vivir el judaísmo y su relación con el mundo moderno que él no esperaba:

La primera [escuela] era lo que se llama una *yeshiva tñonit*, que es una escuela medio *yeshiva*<sup>866</sup> y medio escuela. Se estudiaba todo el día. Tenía las cinco primeras horas, la mañana era estudios religiosos y la tarde eran estudios laicos. **Y ahí también tuve otro shock, que fue la primera vez que escuché un rabino anti-sionista.** Hablando en contra del sionismo. Todo eso pasó el primer año, cosas así. Y después... me pasé a una escuela [...] religiosa, normal, no *yeshivá*. Ese primer año también, el 73 fue la guerra del *Kipur* y un mes después falleció mi hermano. Todo eso pasó... todo eso está mezclado en algún lado con mi *Aliyah*... justo falleció [su hermano] un mes después de la Guerra de *Kipur*. También, en la Guerra del *Kipur* ya estábamos en Jerusalén, nos habíamos mudado a Jerusalén, vivíamos en Ramat Shkol. Una casa alquilada. Después vivimos un año en Neve Yaakov. Está en el quinto pino. [...] Y... después la escuela siempre era un poco raro. No me adapté nunca a la escuela. Y la gente... de la escuela, de la mili, **los amigos que tenía eran amigos de... muchas veces de... hijos de diplomáticos**, que habían vivido en muchos países y esa gente, durante años, tal vez hoy también, se sienten muy atraídos por mí [ríe] porque pueden hablar de todas clases de vidas. Y la escuela era una escuela muy askenazi también, aunque la mayoría de los alumnos no eran *ashkenazim*. También está el problema de la... *tefilá*<sup>867</sup> en la escuela. **En la escuela la *tefilá* era askenazi. Aunque la mayoría de los alumnos eran sefardíes.** No sé si la mayoría, pero una gran parte.

Su llegada a Israel, la desgracia de la muerte de su hermano, más pequeño que él y la Guerra de Yom Kipur aparecen, como él mismo dice, como fenómenos que en algún sentido se dieron juntos: la inmigración, la pérdida, la guerra. Aquel «país de judíos» que imaginaba Moís de niño tenía una cualidad mítica que aparece en su relato ligada a una cierta idea mesiánica de redención; como si la llegada a Israel fuese a implicar un estado de gracia. Ver judíos conduciendo el coche en *shabbat* o rabinos hablando en contra del sionismo, del derecho de los judíos a tener un país, representan el encuentro con una

---

<sup>866</sup> *Yeshiva*: institución dedicada al estudio de los textos judíos, sobre todo, Talmud y Torá.

<sup>867</sup> *Tefilá*: rezo, liturgia.

realidad social y religiosa en Israel, que aparece como la antítesis del modo en que Moisés describe el mundo judío de Tetuán y, de ahí, su desubicación.

Sus amigos terminaron siendo hijos de diplomáticos que, como él, habían vivido en otros lugares y podían «hablar de todas clases de vidas». La liturgia se hacía siguiendo una costumbre que él no conocía, por lo que algo que había formado parte de su vida judía en Marruecos de una manera tan íntima, ahora le resultaba extraño. Moisés describe esta primera fase de su inmigración a partir de los sucesivos encuentros con la estructura normativa israelí, con el modo en que debía comportarse para pasar a formar parte de esa sociedad. Pero hay algo más: el estado subjetivo de confusión que describe Moisés se irá resolviendo según avance la conversación y poco a poco irá revelando cuáles fueron las condiciones objetivas para esa confusión. Es decir, irá revisando críticamente la estructura normativa israelí, incluyendo sus políticas identitarias.

Como hemos visto, los recuerdos de Moisés forman parte de su material literario y han sido, además, elaborados ya como parte de un argumento cuyo núcleo está, por un lado, en el desvelamiento de la forma en que opera la exclusión social y aquel «borrado de la historia» al que me he venido refiriendo. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, el relato que organiza a partir de estos recuerdos forma parte de una práctica de resistencia, de eso que antes llamé *tecnología de la moralización*, es decir, una manera de operar sobre uno mismo, en este caso a través del recuerdo, cuya función es la rebelión contra una situación de pérdida de agencialidad o de control, una situación de sumisión o de despojo moral. Así continúa la conversación:

Entrevistadora: ¿en qué lo notabas? [que la mayoría de los alumnos eran sefardíes]

Moisés: no lo notaba. Yo estaba ahí... no iba mucho. No hacía mucho caso. No era muy religioso yo. Aunque una época fui muy religioso. Después que falleció mi hermano, tuve un año que era muy religioso. Iba mucho a *tefilá* y eso, **pero no sentía la diferencia tanto. Ahora me doy cuenta de que me sentía un poco alejado de toda esa forma de pensar.** Y era muy... tenía muy buenas notas en Talmud. Siempre fui muy fuerte en Talmud. En la discusión talmúdica, en la lógica talmúdica. Pero en un momento me di cuenta de que el Talmud a mí no... Era un juego, a mí no me decía nada el Talmud como religión. O sea, no era algo espiritual. Yo iba mucho a clases de Talmud y era el más... de mayores, iba, me acuerdo que iba en Neve Yaakov, había un rabino que después fue el rabino de Jerusalén, el Rav Ralbag, decía «¿qué preguntas tienes! ¡Eres muy inteligente!» pero era un juego. **No sentí nunca que esa era mi religión. O sea... lo digo ahora, cuando lo veo, esa forma de estudiar la religión, [...] siempre preguntando otra**

pregunta y otra pregunta. Y yo tenía las preguntas más difíciles siempre [ríe], que se ponían nerviosos ya. [...]

En: ¿en qué sentido dices que no sentías que el Talmud fuese tu religión?

M: no, en algún momento sentí que esa forma de ver la religión era algo... **me sentía ajeno a eso. Después estudié, que en realidad no se estudiaba así, el judaísmo no se estudiaba así en Marruecos.** O sea, lo que enseñaban es sobre todo el *Zohar*<sup>868</sup>, más el *Zohar*. Y no era que estudiaban así, como que entras en una *yeshiva* y hay en cada punto dos discutiendo... me parece muy interesante, ¿eh? Una lectura a dos. Muy, muy interesante la lectura a dos. Pero no era la forma de que nosotros... yo no creo que era la forma que los rabinos en Marruecos estudiaban. A lo mejor me equivoco, no sé.

En: ¿y cuál era la forma?

M: primero, estudiaban solos. Los rabinos grandes estudiaban.... se ven los rabinos... ahí está el rabino, estudiando solo, está sentado, está leyendo el libro. Es una foto de un rabino marroquí y lo veo muy bien así. No sé si el Talmud era... el Talmud era importante, el *Shulján Aruj*<sup>869</sup>, **el Talmud es importante a nivel jurídico, pero no a nivel de la vida de todos los días del judaísmo.** Como te dije, el judaísmo marroquí es un judaísmo comunitario, no es un judaísmo de discusiones de *halajá* todo el día. Ese es el concepto que tengo hoy del judaísmo.

**Y luego estaba siempre eso de que «no pareces marroquí» «no pareces marroquí».** Es algo... una adaptación del «no tienes pinta de judío» europeo. O sea, te lo dicen como si fuese algo...

En: bueno

M: algo bueno. «No pareces marroquí. Eres bueno». Después, en la mili... después llegamos a la mili... después estuve un año en la universidad. **La universidad también fue más terrible todavía porque la universidad hasta hoy en día es muy askenazí.** La universidad de Israel, yo creo que esa época.... estaba mi hermana... estudiábamos matemática y física. Antes de la mili estuve un año estudiando matemática y física. Lo cual también hay algo de muy raro en eso porque te preparan.... en Marruecos te preparan que vas a acabar el bachiller y te vas a ir a estudiar y aquí te vas a hacer la mili. Para mí yo creo que eso fue un lío

En: [sonríe] ¿un lío?

M: sí porque después de tres años de mili, después tienes que volver a estudiar...

En: tú hiciste tres años de servicio militar

---

<sup>868</sup> *Zohar*: «esplendor» en hebreo. Corpus textual fundamental de la mística judía, la cábala.

<sup>869</sup> *Shulján Aruj*: es la más importante recopilación de normas de conducta de la religión judía. Fue escrita a mediados del siglo XVI por Yosef Karo, nacido en Toledo en 1488.

M: sí, tres años

En: ¿cómo fue eso?

M: Eh... tenía muchos problemas de... cómo se dice de... *mishmat*...cómo se dice... llegaba tarde...

En: de disciplina

M: disciplina. Un problema de disciplina. Muchos juicios... no llegué a la cárcel, pero casi, de problemas de disciplina, que hay que ir con la gorra así...

E: ¿por qué tenías esos problemas?

M: no sé

En: ¿estabas incómodo?

M: también porque era despistado también, ¿eh? Lo intentaba. Que había que estar vestido así o vestido así. Era un niño bastante mimado [ríe]. De pronto en la mili ahí... lo pasé en las oficinas. Trabajaba en las oficinas, de trabajo burocrático. **Eso es lo que hice los tres años. En esa época estaba muy mal visto también. En la oficina... tenías que ser guerrero... el que valía... «¿cómo te vas a ir a una oficina!?» ... pero no me importaba**

Desde la adolescencia estudiando en *yeshivá* hasta los problemas de disciplina durante los tres años de servicio militar, Moisés hace una lectura de aquel estado de confusión, de desorientación a través de un contraste entre la esfera de los acontecimientos y la esfera de su conciencia actual.

La *apuesta identitaria* de Moisés de «volver a ser marroquí» tras el periodo de confusión e intento de adaptación, forma parte de una política de la identidad que incluye una manera de concebir la historia de los judíos marroquíes y sus gramáticas culturales, además de una defensa del modo en que los *mizrajim* tuvieron que renunciar a sí mismos, a su propia historia para poder formar parte de la sociedad israelí. Esta política identitaria implica una política de la memoria, una manera de relacionarse con el pasado, interpretarlo, explorarlo y reconstruirlo al contar la historia de su vida.

Nombra tres escenarios en los que se ponen en juego tres gramáticas culturales respecto a las que de una manera u otra se fue **desafiliando**: las clases de Talmud, la universidad y el servicio militar. Se trata, además, de tres escenarios en los que se despliegan diferentes políticas identitarias en Israel: la religión, la educación superior y el ejército. Cada uno de estos escenarios propone un sistema de legitimidad que tiene viabilidad social y que se sostiene por sí mismo. Es decir, cada escenario propone una serie de posiciones socio-políticas que tienen sentido por sí mismas, no necesariamente en el

modo en que se vinculan entre sí, y de las que participa buena parte de la población. Moís, sin embargo, no logró incorporarse a ninguna de esas posiciones: el Talmud y el modo en que se estudiaba en la *yeshivá* le resultaba ajeno; la universidad, que describe como «muy askenazí», también le resultó ajena; en el ejército, no participó de los valores que le habrían hecho desear estar en una posición de combate, por lo que se quedó en las oficinas y tuvo expedientes disciplinarios por faltas que él atribuye a que era «despistado» y «mimado», rasgos escasamente valorados en el ejército.

La siguiente fase o etapa se caracterizó por la voluntad de Moís de «ser israelí», para lo cual se entiende que debía dejar de ser marroquí, dejar de hablar español y, también, cambiar de nombre. Veamos cómo ocurre esto.

### ***El proceso de volver a ser marroquí. De Moisito a Moshe, de Moshe a Moís.***

Tras la época de desorientación, empieza el intento de adaptación, de «ser israelí». Entre otras cosas, Moís se cambia el nombre a Moshe, que es su mismo nombre en hebreo:

Moís: No sólo el nombre, el nombre es importante, es muy importante el nombre, porque ahí [en Marruecos] me llamaban Moisito. Yo me acuerdo que desde los cinco años yo me peleaba y decía «no, yo no soy Moisito, yo soy Moís» y de pronto, justo después de los *tefelines*<sup>870</sup>, de la *bar-mitzvah*<sup>871</sup>, me veo aquí y soy Moshe. O sea, ese Moís... como si hubiese... ¿dónde está ese Moís? ¿dónde estuvo? ¿Dónde estuvo desde el 72 hasta 2005? Que ahora también es un Moís que fue Moshe, que ya es otra cosa, no es el Moís que seguía al Moisito ¿no? Y es interesante también la gente cómo reacciona al cambio de nombre. Hay gente que sigue llamándome, amigos, que siguen llamándome Moshe. Después de diez años, casi diez años, han pasado nueve años [desde que se cambió el nombre a Moís en 2005] y, bueno, es lógico que alguien que no me ha visto en veinte años venga y me llame Moshe. Y hay otros que no, que en seguida cambian de... Te llaman Moís, o sea, aceptan el...

Entrevistadora: lo que significa

M: Sí. Pero Moís está visto como un nombre...

En: marroquí

M: diaspórico

---

<sup>870</sup> *Tefelín*: adaptación al español de la palabra hebrea *tefilín* (ver glosario).

<sup>871</sup> *Bar mitzvá*: ceremonia de la mayoría de edad religiosa a partir de la que el niño (trece años) y la niña (doce años, y en su caso se llama *bar mitzvá*) se hacen responsables del cumplimiento de los preceptos.

El año 2005 marca el momento del despertar, por así decir, del comienzo de la *apuesta de afiliación* de Moís (ver capítulo 3), su apuesta política de «volver a ser marroquí». Pero hay un largo camino hasta llegar ahí. Cuando llegó a Israel en el 72 pasó a ser Moshe y en su pasaporte venía escrito «Moís (Moshe)». Mantuvo aquel nombre durante casi treinta años, periodo en que pasa por las fases de confusión e intento de adaptación.

Entrevistadora: cuando tú fuiste a hacer el servicio militar, ¿ibas con una cierta conciencia sionista o ibas arrastrado porque había que hacerlo?

Moís: no creo que en esa época podamos hablar de conciencia o no conciencia sionista, **pero sí estaba intentando durante mucho tiempo adaptarme a la sociedad israelí y ser lo más israelí posible**

En: ¿y en qué consistía eso?

M: **hablar en hebreo más israelí, intentar ser como son los israelíes, porque a lo mejor no lo entendía, no lo sé.... interesante también que intentaba salir con mujeres israelíes, marroquíes, y las marroquíes no querían salir conmigo**

En: ¿por qué?

M: **porque era un marroquí raro, primero.** Y segundo que el marroquí mismo se ve como algo negativo, ¿no? Salir con un marroquí... te consideraban alguien que... no sé, que las iba a violar o no sé qué... **el marroquí está considerado como alguien violento.** La verdad que no lo entiendo muy bien, pero eso es lo que pasaba. Al final lo que pasó... tuve una novia que era askenazí. También muy especial porque era belga y su madre... nacida en Israel, pero su madre era una mujer muy especial. [...] Pero después lo que pasó, es que... pasó ya antes, **es que tenía relaciones con judías de fuera de Israel.** Grupos que venían de España, de Francia, estaba en contacto... venían en verano muchos grupos. Y mi mujer también es francesa. La conocí a través de esa gente. Conocí a la gente que venía de... los judíos marroquíes... ella es argelina, pero... los judíos franceses sefardíes. Esas son las relaciones que tuve, con mujeres. **O sea, no me adaptaba. La verdad es que no me adaptaba.** Intentaba adaptarme, pero no me adaptaba. [...] **Por un lado no me adaptaba, pero por otro lado estaba escribiendo ya en hebreo. Empecé a escribir en hebreo. Empecé a escribir a los quince años. Y después en hebreo a los diecinueve años.** Y publiqué, inmediatamente. En la mili había publicado en una revista que se llamaba *Bamajane* [«En la base»] de la mili, de la armada israelí. Un suplemente de literatura y publiqué ahí unos veinte poemas

En: ¿sobre qué escribías en ese periodo?

M: cosas filosóficas, de amor y... lo más normal. Lo más normal de la adolescencia. **Y después empecé a publicar también. Después de la mili empecé inmediatamente a publicar en las mejores revistas de Israel** y también en *Maariv*, había publicado en *Maariv*, que era un periódico

muy importante. El suplemento literario de *Maariv*. Publiqué, tenía veintidós años. En esa época era algo... pero **después no había forma de publicar un libro. Las editoriales no querían oír nada de mí**

En: ¿por?

M: no sé. Por otro lado... tal vez lo que quería era... como no llegaba a adaptarme, lo que quería es adaptarme, lo cual es muy francés, ¿eh? Si lo pensamos bien. **Es adaptarme a través de la lengua, dominando la lengua.** Y mucho más tarde, en el 94, cuando salió mi primer libro, que se llama *Coplas del Inmigrante*, hace veinte años, y se escribió muchísimo sobre ese libro. Se escribió, se habló, di entrevistas. Fue una época en la que sentí **«por fin, soy israelí, estoy aceptado».** Pero... **después fue una gran caída.** Se publicó ese libro y después tenía... ya había escrito varias novelas, inéditas en esa época, y tenía libros de poemas. Se había publicado en una editorial muy pequeña. Y después iba a las editoriales y nadie quiso hablar conmigo. Hasta hoy en día. Por fin una editorial grande, publiqué en el 2012. **Y me di cuenta de que en realidad no estaban hablando de mi libro, estaban folclorizando mi libro, estaban hablando del folclore de mi libro. Yo no me daba cuenta.** Creí que... «bueno, está bien, están hablando del libro, está bien, están escribiendo, escriben críticas» ... hubo una crítica que se llamaba «Anti-cuscús» [ríe]. Ahora me doy cuenta. Pero **yo no me daba cuenta. Yo estaba dentro de la sociedad, creí que... sí que veía el problema, en algún momento ya empecé a ver el problema.** En los años 85... había algún problema con el hecho de que era marroquí, cuando tenían que dar una ayuda o una beca y me presentaba y no me la daban. Tenía que ver con mi nombre. Sobre todo, el nombre. Todavía tiene mucho que ver con el apellido, el apellido tiene mucho que ver. Me ibas a preguntar algo

En: te iba a preguntar... has dicho varias veces que no te podías adaptar, ¿pero en qué consistía ese no poder adaptarse?

M: por ejemplo, te voy a decir una cosa: había un grupo literario que me interesaba. Una revista importante. Se encontraban todos los viernes en el Café Stern en Tel Aviv. Y yo iba ahí y bueno, es una cosa que pasa hasta ahora. **La gente no ... o no me hablaba o me hablan y me miran a través de un filtro o algo así. Te están mirando, están hablando contigo, pero no te ven.** Porque... bueno, lo normal en esa época es que hay grupos literarios y vas a hablar y eso... después creé un grupo literario también, un grupo literario que se llamaba Margot y... la verdad, primero... en qué no me adaptaba: primero que no salía con las mujeres locales [ríe] en realidad

El intento de adaptarse a la sociedad israelí, de «ser como los israelíes», parecía pasar por dominar el hebreo, publicar en hebreo y salir con mujeres israelíes. Moís organiza estos recuerdos en base a una lógica de contrastes entre sus expectativas y los acontecimientos que de hecho tenían lugar. Lo que une una esfera y otra es la falta de control, de capacidad para incidir en la realidad. Esto forma parte del argumento que Moís

va a ir desarrollando: la invisibilidad de los marroquíes en Israel («te están mirando, están hablando contigo, pero no te ven») y la falta de recursos, de control para tener un impacto en la realidad, para formar parte, para poder transformarla.

Respecto a la cuestión de la dificultad para salir con mujeres israelíes, también Elie me dijo algo parecido a esto que comenta Moisés y que merece la pena traer a este análisis:

Recuerdo ver en los periódicos, en la sección para encontrar pareja, donde escribían las mujeres «*européi*», que buscaban uno tipo europeo. **Europeo significa no marroquí.** Y me disgustaba mucho.

Moisés también quería salir con mujeres israelíes y, por alguna razón, no podía; quería publicar, pero las editoriales no se mostraban dispuestas. La publicación de *Coplas del Inmigrante*, un poemario en que desarrolla buena parte de sus ideas acerca de la exclusión social a la que se han visto sometidos los *mizrajim*, parecía significar que se le había aceptado, que se le había permitido decir lo que pensaba y hacerlo público. Sin embargo, las editoriales no le daban la oportunidad de publicar. Hay algo oculto en la trama, que es lo que exige la narración y que enlaza el paisaje dual de la conciencia y los hechos<sup>872</sup>: los mecanismos de la exclusión. Toda esta época, hasta lo que podríamos llamar «el despertar», está marcada por lo que entiende como la ingenuidad de creer que se puede convertir en israelí, que su aceptación es posible.

Entrevistadora: ¿no salías con ellas [con mujeres locales] porque ellas no querían?

Moisés: no salía porque no salía, digamos. No sé, había algo que no salía. No sé, habría que pensarlo. Hay una discusión sobre el hecho de que todos los intelectuales *mizrajim* se casan con mujeres askenazi. Y Shami Schalom-Chetrit, que es un profesor, vamos a decir, exiliado

En: lo conozco

M: está en Nueva York. Dijo que él quería salir con las *mizrajiot*, con las marroquíes. Y cuando estaba en la universidad, fregaba los suelos y una vez quería salir con una y lo vio a él limpiando el suelo y dijo «¿cómo iba a salir conmigo?» o sea, ahí hay una relación que la mujer no se ve... o sea, la mujer que vale más, que es marroquí no se ve casada con otro marroquí porque entonces... no aprovecha sus atributos, digamos. Algo así. O sea, lo que pasa aquí en la sociedad israelí que **casarse con un askenazi para una mujer es una forma de éxito**. También porque la mujer se va a sentir más defendida económicamente. El dinero está en las manos de los *ashkenazim*. No lo sé, te estoy analizando, pero eso es lo que pasaba en esa época. Y no llegaba... tenía relaciones con mujeres que o estaban aquí de...

---

<sup>872</sup> Brumer, *Life as Narrative*.



acababan de llegar, como mi mujer, o eran turistas. O sea, también eran relaciones muy románticas, porque después estaban las cartas y regalos... cosas imposibles, ¿no? También muy interesante.

Aunque yo iba bastante, también iba a España. En el 75 fui a España, en el 77 fui a España después fue en el 81. Estuve épocas largas. **Y eso también creaba una cierta tensión porque yo veía la vida que vivían mis primos en Madrid**, estuve un mes, en el 75 estuve un mes, después estuve bastante, en el 77 estuve tres semanas o algo así. Y era como un mundo paralelo, ¿no? Como qué hubiese pasado si yo estuviese en España. También estaba eso

En: ¿pensabas en eso?

M: sí. **En una época también intentar adaptarme era no hablar español también. No hablar español.** Y eso pasó también... toda la familia que en las fiestas... con mi hermano hablo en hebreo todavía. Sí, hablamos en hebreo. Para hablar en hebreo... hablamos todos en hebreo, todos nos pasamos al hebreo, los primos nos pasamos al hebreo

En: ¿con tus padres?

M: con mis padres también. Bueno, mi padre no llegó a dominar el hebreo. **Con mi madre... llegó un momento en que hablamos todos en hebreo. Sí, una forma de sionismo** [ríe]. Es una cosa interesante porque algo así de los años noventa. O sea, todas las fiestas que no encontramos los primos hablábamos en hebreo y algo así **me di cuenta de que a finales de los noventa empezamos a hablar en español, nos veíamos y hablábamos en español. O mitad y mitad. Volvió el español**

En: cuando ya estabais asentados aquí. Cuando hablar hebreo ya era un acto de...

M: **de ser israelí. Eso era una forma de ser israelí. Hablar con mi hermano en hebreo. Yo hablo en hebreo. Hablamos en hebreo**

El argumento sociológico de Sami Shalom-Chetrit aparece para concretar y resolver narrativamente una tensión del relato, que reproduce la sensación de intento malogrado que experimentaba Moisés por entonces: la desigualdad de condiciones es la causa de que sus expectativas, como las de tantos otros, no se viesan cumplidas. La comparación entre las condiciones de vida de sus primos en Madrid y las suyas en Israel lo colocaba en una situación de indefensión y en la intuición de la posibilidad de una vida alternativa. Quizá por esta razón, el intento de «ser israelí», hablando hebreo con la familia, a pesar de que el español era su lengua materna, coincide con un periodo en que se retiró del contacto con la familia de España, como forma de afirmar su vínculo con Israel:

Moisés: no les hablé en español [a sus hijos] y en esa época no quería hablar en español. Cuando nació mi hijo yo tenía 24 años, 25 años, nació el primogénito y yo no quería hablar en español

Entrevistadora: ¿por qué?

M: porque quería ser israelí, creo que tenía que ver con eso, dejar tu lengua materna y ser israelí. O sea, leía en español, sí leía en español, pero a veces leía para traducir al hebreo, cosas así.

En: pero en aquella época seguías escribiendo en español

M: no, no, empecé a escribir en español a los cuarenta años [ríe] El proceso de llegar al español. Desde el 81 hasta el 99 no estuve en España. No viajé a España. Iba mucho a Francia en esa época y no iba a España, no quería ir a España, no quería estar en contacto con la familia española tampoco. A veces venían aquí y los veía

En: ¿por qué no querías estar en contacto con ellos?

M: estaba separándome, estaba haciéndome israelí, estaba intentando ser israelí.

Hasta este momento, Moís ha descrito su propia experiencia de acuerdo con el intento de cumplir con la política identitaria oficial de la «identificación y adaptación» a la que ya me he referido. Esto implicaba la participación en una *apuesta de afiliación* por la cual se debía incorporar una historia colectiva, cuyo valor central fue la salida del estado de Diáspora, y aceptar miméticamente la ausencia de toda referencia a la realidad que habían vivido los judíos en los países arabo-musulmanes. Esta aceptación mimética, en el caso de Moís, pasó por un intento de separación de su familia en España, por el abandono del idioma de la casa y por la tentativa de «adaptarse» a los usos y costumbres israelíes.

La integración en Israel parecía exigirle una especie de purificación<sup>873</sup> o quizá incluso de *epojé*, de suspensión del sí mismo que le permitiese colocarse en el umbral del «ser israelí». Es así como el relato de Moís entra lo que se podría entender como capítulo 3: el «despertar». Esta tercera fase comienza como consecuencia de la recuperación de sus recuerdos y del abandono de esa tarea aparentemente imposible que había supuesto el ser israelí:

Moís: [...] Pensé después de todo lo que hablamos, una cosa importante: yo, desde que llegué a Israel, **hasta algo así como los treinta años, yo no me acordaba de nada de Tetuán.**

Entrevistadora: no te acordabas

M: no me acordaba. Mi madre hablaba de eso y no me acordaba. O sea, me preguntaban «qué pasaba, qué hacías, cómo era»... «no me acuerdo». No hablaba de eso, no me acordaba. Vaya a saber por qué. Si el traumatismo de moverse... a los trece años. Después hice un tratamiento, un curso que se llama *Imagery*, no sé si *Imagery* es imaginación... *dimion mudraj* [imaginación dirigida]. Ejercicios de imaginación «imagínate que estás en una casa...» hice eso con mi

---

<sup>873</sup> Eyal, *The Disenchantment of the Orient*.

hermana. Era un grupo, con mi hermana. Y ahí empezaron a salir cosas y después escribí, en esa época escribí *Coplas del Inmigrante*. Era en la época en la que empezaban a salir. Después empecé a acordarme, al principio recordaba cosas como si fuese una foto, no como si fuese una película. **No llegaba a verme en un proceso digamos diario, cotidiano de lo que hacía en Tetuán.** Poco a poco fui recobrando la memoria. Así que a veces me pregunto hasta qué punto es mi memoria o es otra memoria, pero sí es mi memoria. Pero cada vez y con la edad me acuerdo de más cosas, muchísimas más cosas, y a veces me preguntan «pero ¿cómo te acuerdas de eso?» [...] Así que, por un lado, al principio cuando mis hijos nacieron yo **tenía veintiséis años y nació mi hijo mayor y después empezó, después nació mi hija... o sea justo estaba en ese proceso de recobrar la memoria.**

Moís empieza a «recobrar la memoria» cuando nacen sus hijos y escribe en esa época *Coplas del Inmigrante*, poemario en el que hace una crítica de una sociedad que le ha resultado asfixiante. Este proceso de recobrar la memoria, esa *tecnología de la moralización*, le permitió rebelarse contra el olvido obligado de Marruecos y lograr una cierta autonomía respecto de la gramática cultural Israel y su sistema de legitimidad. La **resistencia** de Moís empieza a cristalizar en su actividad de recordar y en la recuperación del español como lengua materna y como lengua de escritura.

En el poemario *Coplas del Inmigrante*, escrito aún en hebreo, habla de sí mismo por primera vez como «inmigrante», desafiando el léxico nacionalista que denomina a los judíos que se instalan en Israel «olim», esto es, «los que ascienden».

Moís: eres judío, eres judío de Israel, eres sionista, estás en Israel, eres sionista, **no tienes nada que ver con lo que pasó antes.** El primer libro mío se llama *Kinat Hamehager, Coplas del Inmigrante*. Ahora, la palabra inmigrante no existe en el vocabulario que viene a Israel. Es el *oleh*. Ahora hablan de inmigración; en esa época, durante años, cuando me hablaban de ese libro «¿cómo pudiste escribir «inmigrante»?» y dije «el hecho que seas inmigrante no quiere decir que no seas *oleh*». Pero no hay forma. Me decían «no, eso es anti-sionista; ¿cómo puedes decir que eres inmigrante?» decir que eres inmigrante es anti-sionista

Entrevistadora: Bueno, es no-sionista

M: No, ¿al nivel de un libro de poesía? **Es decir lo obvio. Qué más poético que decir lo obvio, ¿no? Para eso está el lenguaje**

En: digamos que para el sionismo el hecho de que tú fueses un inmigrante es un agravio.

M: pero eres un inmigrante. Un inmigrante por definición es alguien que nació en un país y vive en otro. [...] El sionismo te dice «tú vuelves a tu tierra. Estás volviendo a tu tierra» por lo tanto, no estás inmigrando. **Pero si vienes de Francia o de EEUU no esperan de ti lo mismo que si vienes de Etiopía o de Marruecos. Hasta hoy en día. [...] Se espera que**

**tú de Marruecos no digas nada; que borres tu Marruecos.** Que es lo que intenté hacer, en los años, cuando tenía 25 años, es lo que intenté hacer, no ser marroquí. Bueno, puede ser que decía que era marroquí, pero... intenté hacer como todos. **Como todos es no ser marroquí. Es ser como todos.** O sea, el sionismo, qué es: ser como todos, vamos a ser un país como todos. ¿Pero qué quiere decir cómo todos? **Como todos es ser como todos europeo.** El país, el concepto del país es el concepto del país europeo. **Geográficamente para el sionismo todo lo que está fuera de Europa no tiene existencia.** Aquí los israelíes cuando llegan a Marruecos siempre vuelven sorprendidos de que hay carreteras en Marruecos, cosas así. O sea, **tú cuando cuentas, yo cuento que mi abuelo tenía un coche americano en los años cuarenta ya, con un chófer, y hay carreteras, no te lo creen. No te lo creen.** Entonces cómo puede ser, tú no puedes ser algo que no está en la... ¿cómo se dice *toda'a* [conciencia]? no es conciencia... [...] todo lo que está fuera de Europa está fuera del... Algo como si estuviese fuera del mundo

En: es curioso porque la vida en Israel no tiene nada que ver con la vida en Europa. Es muy curioso el imperativo de ser como todos cuando todos somos distintos. ¿Qué quiere decir ser como todos? ¿cómo somos todos?

M: pero ser como todos es algo imposible. El como todos siempre cambia. Tuve una discusión «¿tú qué quieres?» algo que me discuten mucho, yo discuto por la discriminación aquí o... «¿tú qué quieres? ¿un país árabe? ¿quieres vivir en un país árabe?» [ríe] o sea, hay o esto o lo otro. **O sea, si tú quieres cambiar algo quieres vivir en un país árabe.**

El proceso de recobrar la memoria se dio en su vida y en su literatura, pues en la literatura ensayó lo que sería un proceso que lo cambiaría todo: *Coplas del Inmigrante* está escrito en hebreo y ya en ese poemario aparece, por un lado, la conciencia de la exclusión y, por otro, la respuesta de Moisés, su **resistencia**: el recuerdo. La amenaza a quien había sido, por lo tanto, radica justamente en ese proceso de exclusión, de hacerse invisible para otros; su resistencia fue el recuerdo, entendido como una reacción, como rebelión.

Moisés sacó adelante una política identitaria cuyo núcleo argumental era el desvelamiento del modo en que opera la exclusión social en Israel, eso que él y otros llaman «la discriminación» o la «experiencia *mizrají*», como si se tratase de un estado de conciencia inoculado. Ese estado de conciencia implica el olvido de la historia y la auto-transformación en ese modelo de sujeto «israelí», de algún modo imprecisamente asociado a la cultura europea.

El recuerdo de Moisés, el recuerdo de su pasado y, también, la exploración de la historia de sus antepasados tiene que ser reconstruido para liberarse, pues ése es el sentido del recuerdo: recuperar el vínculo con la *memoria comunicativa* de la que hablaba

Assmann (ver capítulo 3), aquella por la cual compartimos los recuerdos vividos con otros que nos permiten reconocernos y situarnos en nuestra propia historia. Implica, también, una re-vinculación con la *memoria cultural* sefardí.

Aquel «palo en la cabeza», por continuar con su metáfora, le habría provocado una especie de amnesia que empezó a mitigarse como consecuencia de un proceso de toma de conciencia que él hace depender de su vocación literaria: la conciencia de que debía buscar una voz propia. Esa búsqueda en realidad consistió en la construcción -quizá como toda búsqueda- de una perspectiva que le permitiera hacer frente al bloqueo identitario en que vivía. Su resistencia consistió en el despliegue de un aparato crítico sistemático e implacable de la sociedad israelí, un contra-argumento capaz de desafiar las formas de representación social de los *mizrajim* y, en general, su posición de desventaja a todo nivel. Merece la pena ver cómo expresa este proyecto en uno de sus poemas:

Te roban tu memoria  
con buenas intenciones  
después te dicen  
que no tienes historia  
que eres primitivo

quieren que su pasado  
sea el tuyo  
para poder imponerte  
un presente  
que no entiendes

cuando empiezas a acordarte  
te intentan ayudar  
te dicen que estás loco  
y ya ni sabes  
si es memoria o imaginación  
televisión o realidad

ellos tampoco saben

pero tienen miedo de tus memorias  
que son la prueba de su represión<sup>874</sup>.

---

<sup>874</sup> Benarroch, *Mar de Sefarad*, 31.

Este poema pertenece a *Mar de Sefarad*, que Moís escribió en español después de *Esquina en Tetuán*, publicado en el año 2000. En este poemario se tematiza la cuestión que ocupará a Moís en los años siguientes: la conciencia de haberse despertado, de haber comprendido, por fin, la realidad que lo rodeaba y, también, su propia historia. La represión a la que se refiere es la represión simbólica, de naturaleza ideológica, que habría creado en la sociedad una especie de falsa conciencia, en términos marxistas, cuyo sentido es el mantenimiento de los privilegios de la clase social dominante<sup>875</sup>. Esta falsa conciencia, esta ideología estaría explicando la falta de representación de los *mizrajim* en movimientos políticos de izquierda, tradicionalmente preocupados por la eliminación de la desigualdad<sup>876</sup>.

En este contexto, recordar el pasado, como hemos visto, es una forma de recobrar el control sobre la propia experiencia, una manera de situarse en la propia historia, de orientarse y de recordar quiénes fuimos y quienes somos. Este recurso a los propios recuerdos -que parte de la sociedad israelí considera obsesivo o, incluso, falso o exagerado- es parte de la **resistencia** que han sacado adelante varios de mis entrevistados y que ha sido tematizada, como ya he indicado, por los estudios *mizrajies* en Israel.

Buena parte de la literatura de Moís es un testimonio de un pasado tanto personal como colectivo que trató de dejar a un lado como parte del proceso de «identificación» con otra historia colectiva, la israelí, y de «adaptación» a la gramática cultural del país. Esta gramática cultural establecía que los marroquíes, en particular, y los *mizrajim*, en general, no tenían nada que aportar a la sociedad israelí, y carecían de interés por sí mismos, salvo que se «integrasen», es decir, salvo que consiguiesen sacar adelante exitosamente su *apuesta de afiliación* a la cultura israelí. Algo llamativo de este proceso es que Moís eliminase precisamente el español, el elemento que más claramente lo identificaba con la cultura europea. Así explica él este proceso de des-occidentalización<sup>877</sup>:

Moís: [...] primero lo que quitaron, lo que quitaron a los judíos de Marruecos no es el árabe; lo que querían quitar era el francés. A nivel de lengua. El francés. Primero, quitarnos el francés. De eso nadie se da cuenta. Todos hablan del árabe. Todavía siguen hablando igual, ¿eh? Y... ahí [en un debate en que estuvo] me decían «no, tú estás muy europeizado, tú crees que eres de Europa». Yo vengo de ahí [de Europa]. [ríe] La lengua materna de los judíos marroquíes, yo creo que del

<sup>875</sup> Max Horkheimer, *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1974), 7.

<sup>876</sup> Ver Shenhav, «The Bond of Silence».

<sup>877</sup> A este respecto, ver Moreno, «De-Westernizing Morocco»

cincuenta por ciento, era el francés. De los judíos marroquíes que llegaron aquí. Ya llevaban... en general eran la segunda generación del francés. Y evidentemente para los hispanohablantes es muy diferente, como dijimos. Porque venían del español. O sea, no es una lengua de cualquier colonialista. Y los hispanohablantes de Marruecos son el quince por ciento de los marroquíes. De eso nadie se da cuenta aquí. ¡El quince por ciento! ¡No es una excepción ya! [...] Pero no, no lo saben. Si yo llego a una escuela y pregunto, cuál es mi lengua materna, que me lo digan

Entrevistadora: ¿y qué te dicen? ¿el árabe?

M: puede que el árabe, primero te dicen el árabe, si eres de Marruecos, árabe. Y segundo, a lo mejor, hay un alumno que te dice el francés. Lo voy a preguntar la próxima vez que vaya. [ríe] Te preguntan «viniste a Israel andando?» [ríe] desde Marruecos [ríe] sí, dije, «bueno, sí, vengo de Marruecos» les conté, «mi abuelo tenía al lado de su negocio un chófer, con un coche». Y no te lo creen. Eso es también la invención, es la invención también de... cómo se llama, *hadimion hamizraji*, la «imaginación oriental», es también una invención israelí, sionista. O sea, si tu padre te cuenta, «yo tenía una casa en Rabat» o «en Tetuán», «tenía dieciocho habitaciones», ¿por qué no le vas a creer? Hay gente que tiene dieciocho habitaciones, aunque después sea pobre. Pero aquí no te lo creen.

Tengo un poema que escribí sobre eso, que viene una mujer, que tenía setenta y cinco años, esto me lo contaron, que vuelve a Marruecos y vuelve con su hija y después que vuelven dice «por fin hice lo que... quería enseñarle a mi hija que no eran imaginaciones, que lo que contaba era de verdad, que existía». Hasta ese punto. El sionismo es un movimiento revolucionario, bueno, la revolución también es que los hijos van en contra de los padres. Y, sobre todo, eso se ha materializado en todos los *mizrajim*. Claro que con los marroquíes es mucho más exagerado que los iraquíes. Los marroquíes o los yemenitas.

Pero mismo los marroquíes, los egipcios, los libaneses, son culturas muy occidentalizadas. También los argelinos, bueno, los argelinos no llegaron aquí. Una minoría llegaron aquí. En tiempos había diez mil argelinos. Comparado con doscientos, trescientos mil marroquíes. Los tunecinos son menos, son más árabes.

La experiencia de que los demás «no te creen» cuando les cuentan cómo era la vida en Marruecos reaparece con frecuencia entre mis entrevistados israelíes. No se trata de un mero desconocimiento que se pueda compensar con la información adecuada; se trata, más bien, de un desconocimiento que Moisés y otros interpretan como ideológico<sup>878</sup>. Esta es la razón por la que algunos teóricos israelíes han presentado eso que se llamó «conflicto

---

<sup>878</sup> Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices*.

étnico» como un «conflicto de clase»<sup>879</sup>. Es decir, la situación que describe Moisés se puede interpretar como un ejemplo del modo en que la conciencia adopta una posición ideológica desde el momento en que asume una teoría acerca del mundo y de los otros que es parte de una estructura social que no permite que todos se desarrollen por igual<sup>880</sup>.

La situación de desposesión ante la normatividad que describe Moisés no se puede comprender sin tener en cuenta cómo se constituyó la propia categoría «mizraji» en Israel y el modo en que los *mizrajim* terminaron convirtiéndose en un grupo social como consecuencia de las políticas identitarias de Israel, cuestiones a las que me he referido al comienzo de este capítulo.

*Mizraji* como categoría socio-política implica ya la separación dicotómica entre oriente y occidente, primitivismo y progreso, tradición y modernidad, violencia y civilización, represión y liberación, y así sucesivamente. Por esta razón la «desoccidentalización» de los marroquíes, así como la de otros judíos de países musulmanes que también venían de formas de vida muy europeizadas por el colonialismo, es parte del proceso de construcción de la *formación discursiva* «mizraji» como par dialéctico de la *formación discursiva* «askenazi», entendida en Israel como europea e ilustrada. Ambas son categorías políticas, que cobran sentido en el seno de políticas identitarias que vehiculan apuestas absolutamente distintas, como hemos visto, si bien con una capacidad de influencia claramente desigual. Veamos cómo Moisés continúa desarrollando su argumento:

Moisés: **Empecé a buscar mis raíces en un momento, en los años 90**, en el 94 y escribí un libro que en realidad se puede decir que se parece a *Raíces* de Alex Haley<sup>881</sup>, estaba buscando mis raíces. Escribí *Maftajot le Tetuan, Llaves de Tetuán* y ese libro nadie lo quiso publicar. Nadie lo quería publicar. Yo creo que la primera versión la tendría en el 95, 96, es un libro de muchos personajes tetuanés, desde el año 1960 hasta el siglo XXI. Así un poco futurista. Y habla mucho de los judíos que se van, que están en Brasil, que están en... no sé si llega a Argentina ahí. Puede ser. Ahora bien, es una cierta mitología también de Tetuán. Hay ahí también una tribu tetuaní, en Grecia, una isla, que sólo son tetuanés, un mundo tetuaní entero, y la vida en Israel también, la gran parte es la vida en Israel. [...] Y curioso que se creó una editorial en esos años, en los 90, que se llama *Bimat Kedem*, una editorial sefardí. Y le escribí una carta al editor y le dije «por favor no me devuelvas el manuscrito. Si quieres lo publicas y si no, no me respondas más» [ríe] eso le escribí en la carta [ríe] «sin respuesta mejor». Y él decidió publicar la novela. Entonces salió en

<sup>879</sup> Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*.

<sup>880</sup> Horkheimer, *Teoría crítica*, 250-51.

<sup>881</sup> Se refiere a Alex Haley, *Roots: The Story of an American Family* (Nueva York: Doubleday, 1976).



el 99, salió justo en diciembre del 99. Justo en el año 2000. **Y se puede decir que fue muy mal recibida, muy mal recibida. Mal recibida es «¡cómo puedes escribir eso!» «¡cómo se escriben esas cosas!» y críticas malas de maldad, no malas de que la novela era mala.** La gente me decía «esta crítica es buena, está diciendo que es buena». No se escribieron muchas críticas, se escribieron pocas, pero eran malas, de maldad. «No se puede escribir sobre eso, está prohibido escribir sobre eso, cómo puedes escribir sobre eso»

Entrevistadora: sobre qué

M: **el pasado, el pasado. Primero, Tetuán, escuelas, que cómo puedes escribir... yo no sé qué quiere decir... cómo puedes escribir... el tema, el tema, como si fuese un tema prohibido.**

En: Marruecos es un tema prohibido

M: **Marruecos es un tema prohibido. Puedes escribir a nivel de folklor, es el israelí, el marroquí que ya está en Israel pero que no tiene pasado.** En realidad, esa es la literatura marroquí en Israel, la poca que hay, hay muy poca, muy poca novela israelí marroquí. Pero poquísima, o sea, habrá diez escritores, como máximo. Y *Las llaves de Tetuán* es una novela complicada, literariamente también es bastante complicada. Es polifónica, y hay poemas en el medio, una casi especie de diálogos que son como poemas entre la madre y el hijo. **Sobre todo, que muestra un Marruecos completamente diferente del concepto de Israel de Marruecos, un Marruecos moderno, de la Alianza [Alianza Israelita Universal].** Hay dos centros en la novela: uno era la emigración de Marruecos a otros países y la segunda es la Alianza. Por todos lados sale la Alianza, la escuela, la escuela. En ese momento me di cuenta, yo creo que me di cuenta de... intentando, ya intentado publicar la novela y después que se publicó más todavía. Y porque me metí en el Internet, en el 97 y se abrió todo un mundo para mí, un mundo de lectores que no existía, sobre todo en inglés, en esa época era en inglés, había poemas en inglés. **Me di cuenta de que como escritor tenía que buscarme a mí, pero cuanto más me buscaba y más entraba en mi pasado -después escribí *Lucena* sobre los conversos, los sefardíes, los expulsados- más me alejaba de Israel, de ser israelí y de la cultura israelí. O sea, hay una dicotomía imposible entre ser marroquí y ser israelí.** Después al final me cambié de nombre. Era Moshe, toda esa época era Moshe. Desde que llegué a Israel me llamaba Moshe, todos me llamaban Moshe y hasta el año 2005 me volví a cambiar de nombre a Moís.

En *Llaves de Tetuán* Moís habla, en hebreo, de dos temas tabú que afirma como tabú: el pasado en Marruecos y las escuelas de la Alianza Israelita Universal. Ambos temas desafían la representación de los marroquíes como procedentes de un país subdesarrollado y sin educación. La experiencia de inmigración que trató en *Coplas del Inmigrante* y la representación de un Marruecos que nada tenía que ver con el modo en que aparece en el imaginario israelí, son dos grandes temas de la literatura de Moís y de su discurso político-

social, a través del que trata de hacer conscientes a otros de los mecanismos de la exclusión social.

La *formación discursiva* que constituye lo *mizraji* incluye las categorizaciones previas a la llegada a Israel de los judíos del norte de África y Oriente Medio, las políticas de inmigración y reasentamiento en el país, los barrios y ciudades donde viven, los trabajos que tienen, las líneas de investigación acerca de los distintos colectivos en Israel, la enseñanza en los colegios, la historia oficial y tantas otras instancias desde las que este colectivo es configurado. Moisés da cuenta de una experiencia que es individual y también, en cierto sentido, colectiva y hace ver que esas políticas identitarias, esas normatividades afectan a la experiencia subjetiva de las personas, al modo en que se entienden a sí mismas y estiman sus propias capacidades. El discurso de Moisés es un ejemplo de **articulación** con las *formaciones discursivas* que pasa por el cuestionamiento y la resistencia frente a su propia posición dentro de esa gramática cultural.

El «borrado de la historia» es la otra cara de una especie de olvido de sí mismos, fruto de una reinterpretación de la historia colectiva. La identidad *mizraji*, dije antes, aparece aquí como el par dialéctico de la identidad askenazi y, como tal, opera una especie de retroceso o de repliegue por el cual ocupa el espacio que deja libre la cultura askenazi, entendida como cultura europea. Sin embargo, como hemos visto, buena parte de los judíos de países arabo-musulmanes ya venía de una cultura europeizada por el colonialismo y por la red de escuelas de la Alianza Israelita Universal.

La apuesta de afiliación de Moisés, su «volver a ser marroquí», es paralela a una tarea que podríamos caracterizar como un ejercicio de desenmascaramiento, un hacer ver lo que está oculto: los mecanismos de la exclusión. Este desenmascaramiento, la crítica incansable de la discriminación, sigue sin ser considerada socialmente legítima en tanto que se percibe como amenaza y como violencia. La tensión entre libertad y normatividad es aquí particularmente clara: por un lado, la necesidad de encontrar un cierto grado de legitimidad social que permita que sus afirmaciones sean aceptables y aceptadas como veraces y no como consecuencia de un odio ciego o de algún tipo de alteración en la percepción de la realidad. Por otro lado, la irreductibilidad de su sensación de exclusión e invisibilidad, la ausencia de reconocimiento en el escenario normativo:

Moisés: bueno, gané unos premios importantes en los últimos años. Pero yo presento una novela a una editorial y no me la publican ¿eh? Digamos editoriales grandes. Ni siquiera las pequeñas.

Entrevistadora: ¿y crees por ser marroquí o crees que es por esta cosa de que los marroquíes cuando escriben tienen que escribir sobre Marruecos?

M: hay muchas razones. **Puede ser que personalmente a mí se me presenta, o me presento, o me ven como el que habla mucho de discriminación, y que soy muy político y... que odio a los *ashkenazim* y que soy muy crítico de la sociedad israelí.** Eso es hoy, a mí. [...] La discriminación a nivel cultural es...por ejemplo, de traductor, yo voy a las editoriales y les digo que quiero traducir del español y no se creen que hablo español. Me preguntan. Una vez propuse un libro de Camilo José Cela, y me dijo

- «¿de qué lengua lo vas a traducir?»

- le digo, «del español»

- «¿de dónde sabes español?»

- «es mi lengua materna».

O sea, no lo saben. Pero estaba hablando con él por teléfono, se lo dije, y cinco minutos después me volvió a preguntar la misma pregunta. «Pero ¿cómo vas a traducir del español?» «si tú eres marroquí tú no sabes español» [ríe] eso es discriminación cultural, digamos

E: quizá es consecuencia del desconocimiento y de la fusión, digamos, de...

M: es más que desconocimiento porque yo si le digo a una persona que mi lengua materna es el español, ¿no puede oírlo?

E: Pero es que lo que creemos es más fuerte que lo que sabemos

M: sí, la conciencia de la realidad es más fuerte que la realidad. [...] **Eso te hace muy ajeno, porque si cada vez tienes que recordar quién eres y quién eres. Y otra vez tienes que explicar que eres español, y español, y español, y cada vez a cada persona. Y a veces a la misma persona tienes que recordárselo después de dos meses. Este es un país de locos, entonces, todo el mundo está loco ¿pero por qué no voy a saber español? ¿es muy difícil? ¿tan difícil es saber español?** Es algo así «¿tú cómo puedes saber español?» y yo lo he discutido mucho: cómo puede ser que, en Israel, no sólo el español, el francés también, pero el español y francés nunca ha habido un traductor importante que no sea askenazi. Hay algunas traducciones así, pero... [...] en una época trabajé de traductor. En realidad, se acabó cuando gané el primer premio, del Primer Ministro se llama, me dejaron sin trabajo. Y hablamos de discriminación. Y eso es ganar un premio. Gané un premio de escritores, no de traductores. Pero en el momento en que gané el premio no me dieron más trabajo, sí trabajo de *freelance*, trabajo independiente, y trabajaba con cuatro editoriales. Con una trabajé bastante, traduje a Almudena Grandes, *Aires Difíciles* y otros cinco libros y en un momento se acabó. No hubo forma de volver. Desde el año 2009. Gané el premio en diciembre del 2008, trabajé de traductor durante tres o cuatro años. Casi profesionalmente. Desde ese momento no me han dado ningún libro a traducir.

El desconocimiento de la buena parte de la población israelí acerca de realidad cultural marroquí es, para Moís, un síntoma de discriminación en tanto que es un desconocimiento que se resiste a cambiar por más que se aduzcan pruebas. Como dije anteriormente, la literatura académica *mizraji* en Israel ha interpretado este desconocimiento como un mecanismo de *invisibilización*. Moís vincula sus dificultades laborales con esta desigualdad estructural que, por ejemplo, no incluye a los marroquíes como hablantes de español o francés.

El tiempo que pasa desde la publicación de *Coplas del Inmigrante* y *Llaves de Tetuán* hasta que Moís se cambia el nombre en 2005, para dejar de ser Moshe y volver a ser Moís, es el periodo en que vuelve a escribir en español y en el que desarrolla su *apuesta identitaria*, una modalidad de la *apuesta de afiliación* que ha definido como su proceso de «volver a ser marroquí». Digo que se trata de una *apuesta de afiliación* por su componente político, consecuencia de una objetivación de las condiciones estructurales en que vive y de las políticas identitarias con las que debe enfrentarse. Se trata, en definitiva, de un acto voluntario y consciente, que Moís vive como una ganancia de agencialidad, de control sobre su propia vida. Este proceso de sacar adelante esta *apuesta identitaria* coincide con la adolescencia de sus hijos. Veamos cómo lo explica:

Moís: sí, bueno, es una educación israelí [la de sus hijos]. También puede ser que esté ahí mi decepción de asimilarme a la sociedad israelí. Es el proceso de cambio, cuando uno está creciendo, también del cambio de escribir más en español, **o sea cuando tengo cuarenta años, que están [sus hijos] en su adolescencia.** No sé exactamente cómo lo verán ellos, pero es una... **puede ser que hay algo político ahí, ¿no? Social y político. Cómo enfrentarse con la sociedad israelí, de no ceder tampoco, no ceder a que hay un problema, y verlo desde una perspectiva de discriminación étnica. Y enfrentarse, no enfrentarse, al contrario, no es decir «no puedo porque los *ashkenazim* son así», al contrario, «que digan lo que quieran, yo sigo».** Creo que les pasé eso, claramente. Yo creo que les pasé eso porque mi propia experiencia, yo nunca dije, «voy a ceder».

Entrevistadora: y tu vuelta a escribir en español, que es una vuelta a la afirmación marroquí, de alguna forma coincide con su adolescencia.

M: sí, así que lo habrán visto ahí... yo empecé en el 97, en el año 2000 salió el libro [*Llaves de Tetuán*]. Mi hijo tenía quince años, el mayor. También, creo que también [sus hijos] me ven como alguien un poco raro, ¿no?, en la sociedad israelí, los hijos. Pero bueno, yo y mi mujer somos los dos inmigrantes, ninguno de los dos nacimos en Israel ni nuestra lengua materna tampoco es el hebreo. Así que... también se ven como algo un poco especial, tienen más cultura, más lenguas, tienen mucha facilidad para las lenguas los tres.

Como ya he indicado, podríamos resumir la historia de inmigración de Moisés de acuerdo con tres fases o momentos: la desorientación, el intento de adaptación y el despertar o la rebelión. La política identitaria de Moisés ha implicado el restablecimiento de una **continuidad** entre su infancia en Marruecos y su vida adulta en Israel, tras un periodo de «olvido» que coincide con su intento de **desafiliación** respecto a Marruecos. El restablecimiento de esta continuidad implica un desafío a una **normatividad** que se ha concitado en actos y acontecimientos a los que se ha referido Moisés como actos de desprecio y subestimación que vehiculan un aparato ideológico que hace un reparto desigual de posiciones en la jerarquía social. Como dije en el capítulo 1, estos actos son una muestra del modo en que los sujetos son reconocidos por sí mismos y por otros de acuerdo a la dimensión normativa del escenario en que se da tal reconocimiento<sup>882</sup>.

La historia de Moisés muestra el modo en que va ganando agencialidad a medida que va ganando comprensión. Se pasa de una situación en que las circunstancias se imponen (la confusión en el colegio, la imposibilidad de salir con mujeres locales, la negativa de las editoriales a publicar sus escritos) y que ahora puede comprender no como un fenómeno misterioso o inexplicable, sino de acuerdo con una teoría social.

La *apuesta identitaria* de Moisés se articula a través de *actos de identificación* por los cuales se vincula con los otros marroquíes en Israel, sin establecer ninguna distinción: «yo hablo de los marroquíes en general y no creo que haya tanta diferencia. No, siempre me dicen que hay mucha diferencia; no, sí, hay mucha diferencia, pero no hay tanta diferencia. A nivel israelí no hay tanta diferencia». Esta vinculación forma parte de una apuesta que funciona a nivel político y para la que la distinción entre unos y otros es inoperante.

El acto de especificación lo saca adelante recurriendo a sus propios recuerdos, que le permiten distinguirse no sólo de otros sino, sobre todo, del sistema de categorización social israelí. Los actos de vinculación con la historia («cuanto más me buscaba y más entraba en mi pasado -después escribí *Lucena* sobre los conversos, los sefardíes, los expulsados- más me alejaba de Israel, de ser israelí y de la cultura israelí») están también al servicio de su *apuesta identitaria*, de su decisión de «volver a ser marroquí», de su resistencia frente a la invisibilidad de la historia que comparte con los otros marroquíes y sefardíes en general.

El paso al tercer momento de desvelamiento, de «despertar» trajo consigo una apuesta que ha implicado la dedicación de una parte nada menor de su producción

---

<sup>882</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, 23.

literaria a la denuncia de la discriminación, a un activismo político que ha sacado adelante a través de su literatura. Este activismo literario de Moís se vincula con otros poetas israelíes de origen *mizrají* organizados en torno al movimiento *Ars Poética*. La palabra *ars* en árabe significa algo así como «chulo», y se utiliza en el argot de Israel para describir un comportamiento vulgar estereotípicamente asociado a los *mizrajim*. Este grupo de poetas se ha apropiado de este término y lo ha usado irónicamente, por su coincidencia con la palabra latina *ars*, que designa «arte». En Israel, *Ars Poética*<sup>883</sup> se convierte en una expresión desafiante que juega con el insulto y el latinismo que graciosamente coinciden en esa palabra brevísima. Entre los miembros de este grupo encontramos a poetas como Adi Keissar, su organizadora, Almog Behar, Roy Hassan o el propio Erez Biton. Moís ha asistido en numerosas ocasiones como invitado a recitales de poesía organizados por ellos, junto con otros escritores y académicos como Sami Shalom-Chetrit.

Este activismo cultural trae consigo una propuesta política que pretende alterar el sentido de la derecha y la izquierda en Israel, típicamente separadas por su posición respecto a la ocupación de territorios palestinos. Proponen una alternativa a lo que entienden como una izquierda esnob y racista que ha mantenido los privilegios de una élite laica askenazi, la cual estaría preocupada por el fin de la ocupación y el racismo anti-árabe, pero no tanto por la discriminación contra los *mizrajim*.

*Ars Poética* recoge la frustración que pasó del movimiento de Panteras Negras en los 70, al discurso académico *mizrají* en los 90 y que, finalmente, llegó a este activismo artístico. Un poema de Roy Hassan que despertó todo tipo de susceptibilidades en Israel, ilustra esta actitud:

Me encantan  
esos judíos sensibles que se manifiestan contra la ocupación  
y se van a casa,  
su casa árabe en Yaffo  
a la que llaman Yaffa  
con mirada melancólica de  
destino compartido por el plato de humus  
en Abu-algo  
lamiéndose los labios con cada

---

<sup>883</sup> Es llamativa la ausencia de estudio académico de este movimiento poético que tanto impacto social está teniendo en Israel. Se trata de un movimiento en que poetas *mizrajíes*, palestinos y también askenazíes se encuentran para leer poesía, dando voz a minorías cuyas historias no suelen ser contadas en la literatura israelí. Se pueden leer algunos reportajes sobre este movimiento en Ayelet Tsabari, «Mizrahi Artists Are Here To Incite a Culture War», *Forward*, March 2016; Madison Margolin, «The Mizrahi Thorn in the Side of Israeli Left», *Forward*, September 2015.

trozo de pita y  
murmurando acerca del fin de la ocupación  
soñando con dos estados para dos naciones  
porque *walla* (tantean en árabe)  
ocupación, ocupación  
o *nakba, nakba*  
al lado de ellos, pero no con ellos  
al fin y al cabo, son árabes.

Un amigo árabe me dijo una vez sobre ellos  
que jamás harán la paz,  
porque si hay paz  
vendrán todos los *arsim*<sup>884</sup>

Los activistas que orbitan alrededor de *Ars Poetica* han ido ganando presencia mediática en Israel y cuentan con miles de seguidores, entre ellos, personas cuyo destino social no ha incluido la lectura de poesía. Estas personas a las que va dirigida la poesía de *Ars Poética* son descendientes de familias judías de Oriente Medio y el norte de África, quienes no podían encontrar ningún punto de encuentro con los autores que estudiaban en el colegio, que hablaban de una vida que nada tenía que ver con ellos. Así, encontraron en algunos de estos nuevos autores una voz que los representaba. No es de extrañar que se haya ironizado con la idea de que Roy Hassan es el Eminem de Israel.

*Ars Poetica* y, también, Moisés Benarroch, han sido criticados por hacer una poesía excesivamente política y, también, por «incitación al odio». Ambos han convertido esta crítica en material poético, como todo aquello que se proponen desafiar en el terreno de la poesía, ese territorio subjuntivado que hace las veces de segunda vida, permitiendo decir lo indecible. Pero, también, como decía Moisés, ese espacio poético permite «decir lo obvio», lo que, sin embargo, parece no estar permitido decir.

Se trata, en definitiva, de la tentativa de creación de una nueva cultura estética que incluye los idiomas y recuerdos de los judíos de países árabes y musulmanes, del todo diferentes de la literatura askenazí dominante en el escenario literario israelí. Igual que la poesía heroica de Israel tras el 48 hablaba del nuevo judío israelí, valiente y heroico, antítesis del judío de la Diáspora<sup>885</sup>, esta nueva poesía habla del *mizraji* con la misma

---

<sup>884</sup> Este poema salió publicado por primera vez en Roy Hassan, «Si hay paz vendrán todos los *arsim*», *Haaretz*, June 30, 2015.[original en hebreo, mi traducción]

<sup>885</sup> Ver Raquel García Lozano, «Un presente en llamas: literatura hebrea en el siglo XX», *Hesperia Culturas Del Mediterráneo*, no. 7 (2007): 103-34; Raquel García Lozano, «La relación de los escritores e intelectuales con los movimientos políticos e ideológicos que fueron determinantes para el surgimiento de la nueva

aspiración al cambio y al aliento. La nueva izquierda *mizraji*, joven y heredera del esfuerzo que otros intelectuales y activistas hicieron desde los años 70, propone una política identitaria alternativa que exige la transformación de las instancias desde las que se negocia la identidad nacional: la educación escolar, la cultura (literatura, cine, artes plásticas, música, etc.), la academia, la política de partido, etc.

*Ars Poetica* cuestiona el principio mismo de que la identidad nacional israelí sea europea, y hacen una apuesta por una izquierda que incluya la complejidad y diversidad arabo-israelí, que garantice la igualdad de acceso a los recursos materiales y simbólicos de todos los miembros de la sociedad, terminando con la discriminación étnica. Muchos de los simpatizantes y miembros de este grupo se llaman a sí mismos «judíos árabes», desafiando la idea de que se trata de categorías mutuamente excluyentes. Muchos escriben en árabe y en hebreo, reclaman su lengua árabe como Moisés reclamó su español: como la afirmación de una política de la identidad.

Pasemos ahora a analizar otra entrevista con alguien cuyo discurso es muy diferente de los que hemos examinado hasta ahora y que arrojará luz sobre otros aspectos de la inmigración en Israel. Hasta ahora, he examinado el material discursivo de personas que se criaron en el Protectorado y que llegaron a un poblado de absorción en Israel (Nina y Esther, en presencia de Felicidad y Miriam). Moisés se crió en el Marruecos independiente y llegó a Israel a un centro de inmigrantes, condiciones ya muy diferentes de las que habían vivido los que fueron instalados en poblados de absorción. En ambas entrevistas hemos visto diferentes formas de interpretar las condiciones estructurales bajo las que pueden reconocerse. El siguiente caso es el de un tangerino que llegó a Israel ya como adulto, con su familia.

---

sociedad israelí», en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, coord. Lorena Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras (Granada: Universidad de Granada, 2012), 323–38.



### 2.3. Samuel: un padre de familia

*Mi alma está entrenada y construida contra la erosión  
como las terrazas de las montañas. Soy un hombre que  
sujeta, soy  
un hombre que media, un hombre hebillá<sup>886</sup>.*

Yehuda Amijai

Samuel nació y creció en Tánger y llegó a Israel en 1972 con sus cinco hijos, su mujer y sus padres. Trabajó en un banco en Tetuán, en el que alcanzó un puesto importante. Durante años vivió entre Tánger, ciudad donde tenía a la familia, y Tetuán, donde trabajaba. En Israel también trabajó en un banco, si bien en un puesto de mucha menor responsabilidad.

Conocí a Samuel a través de una profesora de la Universidad Hebrea que le habló de mi tesis y él aceptó que lo entrevistase. Fui a su casa en dos ocasiones y, tras esas dos largas entrevistas, seguimos en contacto y me invitó varias veces a cenar en casa de su hijo por *shabbat*.

Lo primero que hace Samuel cuando nos sentamos en el salón de su casa para empezar la entrevista es sacar el álbum familiar y mostrarme en él a sus hijos, sus padres, tíos, él mismo y sus hermanos de jóvenes en Tánger. Así me presenta a la familia que creó y también la familia de la que descende. El valor de la familia será el núcleo del relato de Samuel, la razón última por la que tome las decisiones más importantes de su vida.

La mayor parte del tiempo Samuel adopta una posición de anti-héroe<sup>887</sup> según la cual el sistema, la normatividad y las circunstancias del mundo se le van imponiendo y él tiene que buscar el modo de sobrevivir y responder encontrando salidas. El primer acontecimiento que me cuenta tiene que ver, precisamente con esta cuestión. Estamos viendo el álbum de fotos y veo que tiene cuatro hijas y un solo hijo. Veamos qué ocurre:

Samuel: todo niñas. Porque yo tengo la culpa de que pasó así.

Entrevistadora: bueno, la culpa...

S: te voy a decir por qué: porque cuando nació el niño había que correr, que si era la *brit milah*<sup>888</sup> y correr y buscar y hablar con el rabino y ese

<sup>886</sup> Amijai, *Gran Tranquilidad*, 56.

<sup>887</sup> El término «anti-héroe» no expresa un juicio moral, ni connotación negativa alguna; sólo lo utilizo como figura literaria que representa una forma concreta de relacionarse con las circunstancias que rodean a un personaje. Ver, por ejemplo, José Luis González Escribano, «Sobre los conceptos de héroe y antihéroe en la teoría de la literatura», *Archivum* 31, no. 31-32 (1981): 367-408.

<sup>888</sup> *Brit Milah*: circuncisión

rabino quería hacer la *brit milah* y era mayor [el rabino] y estaba yo inquieto... todos los problemas de esto. Y el *rav*<sup>889</sup> insistía que aquello era... ¡yo no sabía lo que hacer!

En: ¿con qué no sabías lo que hacer?

S: había otro *rav*, que era mucho más joven, que podía hacerlo, para mí, mejor y más tranquilo estuve. Y nada, que si el *rav*... y tuvimos que hacerlo con el rabino [más mayor]... y cuando iba a nacer la niña, a los dos años, [dije] «que venga una niña así me quito de problemas, me quito de toda clase de líos» y luego vinieron todo niñas. [reímos]

En: por pedirlo [reímos]

S: por pedirlo. Yo pedí porque digo «uh, qué problema, son pocos días para invitar y para decir, y el problema de la circuncisión, del problema este». Y yo estaba trabajando, empecé a trabajar en Tetuán, me fui un año a Tetuán a trabajar. Y todo eso junto, pues dije «lo mejor son niñas».

Esta manera de contar es característica de Samuel: hay un sistema, una estructura normativa que obliga a algo respecto a lo que él está incómodo y no sabe cómo responder. En el caso de la circuncisión del hijo, estaba preocupado por la avanzada edad de aquel rabino, por si pudiera hacerlo mal. En su relato, Samuel no dice nada, no afirma nada, sino que se preocupa y reza para que en el futuro sólo vengan niñas y así ahorrarse el quebradero de cabeza de la circuncisión. La plegaria fue «atendida» y llegaron cuatro niñas.

Hay que destacar que sólo hace referencia a su sensación de desbordamiento («estaba yo inquieto»), a la autoridad del rabino, que parece tener que decir más que él mismo sobre quién le hará la circuncisión a su hijo y a su deseo de no tener que lidiar con estos problemas y tener sólo hijas. Lo que es común a estas tres situaciones es la sensación de falta de control de Samuel, que se presenta a sí mismo adoptando la posición de alguien a quien las circunstancias le sobrevienen.

Sin embargo, no es sólo eso; hay también una conciencia más o menos elaborada de la irreductibilidad de las personas, del abismo que hay entre los principios socialmente compartidos, los valores, las costumbres, los ritos, en definitiva, lo colectivo, y lo individual, lo específico, aquello por lo que sólo uno puede responder. Yehuda Amijai<sup>890</sup> expresaba este abismo de una forma tan exacta que vale la pena recordarlo:

---

<sup>889</sup> *Rav*: rabino

<sup>890</sup> Yehuda Amijai (1924-2000) fue un poeta israelí, de ascendencia alemana, clave en la historia de la literatura hebrea. Su poesía, a partir de un determinado momento, es en buena medida una poesía de lo cotidiano, escrita en un hebreo sin artificios. El mejor trabajo en español que conozco sobre la obra de Amijai lo ha hecho Raquel García Lozano. En especial, se puede consultar el libro que salió de su tesis doctoral: Raquel

Y los ojos del Señor recorren toda la tierra  
Y mis ojos buscan siempre junto a mi casa.

El Señor se dedica a los ojos y los frutos,  
Yo me dedico a la preocupación<sup>891</sup>.

Amijai habló de los héroes obligados de la generación del 48<sup>892</sup>, literatura que ensalzó al héroe cumplidor supeditado a las leyes del entorno que lo rodeaba<sup>893</sup>. Aquel heroísmo terminó en una sensación de absurdo<sup>894</sup> que Amijai ha tematizado en parte de su obra. La pertinencia de la mención de Amijai en este contexto es su contribución para la clarificación de la postura que adoptará Samuel en la tarea inagotable de dar cuenta de sí mismo, de hablar de quién es, de tener que sacar adelante una *apuesta identitaria* en el escenario de la entrevista. También Samuel, como Amijai, mientras otros se ocupan de cosas elevadas, sutiles, heroicas o místicas (recorrer la tierra, ocuparse de los ojos y los frutos, como decía el poeta), él se dedica a la preocupación y a cuidar de su casa. Veremos que esta posición será una constante en el relato de Samuel y la importancia que tiene en la constitución de su *apuesta identitaria*.

Avanza un poco la conversación y me cuenta cómo fueron las circunstancias que rodearon su salida de Marruecos. Veamos cómo lo hace:

Samuel: Y ya te digo, cuando vinimos aquí, en el año 72, yo vine aquí... **yo nunca fui sionista ni fui nada... sí sentía que Israel, Israel, teníamos algo que nos identificaba con el país, pero nada de venir a vivir aquí ni...** y en Tánger en esa época, ya en los años sesenta, o antes, en el 54 hubo como un atentado en el centro, tiraron algunos tiros y **tuvimos que estar metidos en la casa porque no conocíamos una cosa como esa...**

Entrevistadora: ¿quién tiró los tiros?

S: hubieron [*sic*] tiros. Los marroquíes. **Los marroquíes pedían la independencia. Hubieron grupos. Al rey de Marruecos lo habían deportado a Madagascar y los primeros brotes de esto fueron en los años 53 creo, y ahí los judíos empezaron... la cosa cambió.** Era una ciudad muy, que se desarrollaba muy bien, que iba muy bien, donde los judíos tenían mucha influencia. Casi todos los negocios eran de judíos, los cines, los importadores, casi todo, una gran parte de la

---

García Lozano, *La poesía de Yehuda Amijai* (Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 2003).

<sup>891</sup> Amijai, *Gran tranquilidad*, 78.

<sup>892</sup> Ver Raquel García Lozano, «La poesía de Yehuda Amijai (Vol I). La esperanza siempre está en el medio» (Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 1997), 184.

<sup>893</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>894</sup> *Ibid.*, 55.

actividad. Y luego vino todo este asunto y se paró un poco y empezó la gente [a marcharse] y luego vino la independencia de Marruecos y ya Tánger, que era internacional, se cambió y a los pocos años ya fue una parte integrante de Marruecos y así la gente empezó a salir del país. **Por muchas razones, razones más bien económicas. No había nada contra los judíos directamente del gobierno.** Pero la guerra de aquí [de Israel], la influencia que había de la guerra de aquí, contaba mucho. En la guerra del 67 por ejemplo, a un rabino en Tánger que era muy famoso lo apuñalaron. Estuvo bastante grave y los negocios pasaron a manos de los árabes. Empezaron a venir árabes, los judíos tenían farmacias, tenían esto, tenían lo otro, y todo fue cambiando. Entonces la gente se marchaba

En: ¿tú crees que había hostilidad o era simplemente temor de que el país se podía islamizar?

S: sí, había una duda que el país se iba a islamizar. **Pero no había nada contra los judíos. No había nada directamente contra los judíos. Y sobre todo había un rey, Mohammed V, el abuelo del rey actual, que a los judíos los quería mucho.** Tenía mucha gente judía en la corte, mismo los sastres, la gente que le vendía joyas, tenía muchas relaciones con los judíos. Los coches, había una firma en Tánger, Israel, se llamaban Israel, que era suministradores de coches del palacio real. Quiere decir que había relaciones normales, pero dentro de ese clima de conflicto del mediano [sic] oriente, pesaba en la gente. En la guerra del 67<sup>895</sup>, estaba yo en Tánger -porque yo llegué aquí nada más que en el 72-, los domingos me sentaba en un café, me tomaba un café con dos croissant algo de eso, siempre, y cogí el periódico y vi, «todo el mundo árabe»... el mundo que rodeaba a Israel, Israel era un... digo «**qué va a pasar aquí, qué va a pasar**» y luego a los pocos días se resolvió la guerra esa, muy rápidamente, fue una guerra de seis días donde Israel consiguió la victoria más impresionante que hubo. Todos los aviones egipcios, al primer día los inutilizaron, los bombardearon, en seis días consiguieron frenar a los países árabes. Ganaron una guerra que... y eso creó un malestar. **Salía del gobernador una nota para los judíos que no manifestaran alegría, que no hicieran esto, que no se identificaran, para que no tuvieran problemas.** Y todo eso era... y mientras tanto la gente salía, que no encontraban a dónde ir. Muchos se fueron a España, muchos se fueron a Venezuela, muchos a Francia también, y muchos a Israel. Mucha gente vino a Israel. De la zona norte menos, del resto vino mucha gente.

Samuel cuenta que los judíos fueron sintiendo que su porvenir era incierto en el país. Dice que las razones por las que se marchaban los judíos fueron sobre todo económicas y que la relación con los musulmanes se tensó como consecuencia de los conflictos que tenía Israel con los países árabes.

---

<sup>895</sup> Se refiere a la Guerra de los Seis Días.

Dos ámbitos o esferas sostienen la estructura dilemática del relato de Samuel: la política y la vida individual, lo colectivo y lo específico, la ideología y el gesto cotidiano, la prescripción religiosa y el temor concreto, irrenunciable. El desajuste entre estas dos esferas que podríamos entender como las esferas de la **normatividad** y la **libertad**, es lo que dispara el relato de Samuel, haciéndolo viable y necesario para restaurar las condiciones de legitimidad y comprensión de ese desajuste. El sionismo, aquella ideología de autodeterminación del pueblo judío, aparece en el relato de Samuel sin épica alguna: «yo nunca fui sionista ni fui nada... sí sentía que Israel, Israel, teníamos algo que nos identificaba con el país, pero nada de venir a vivir aquí». Un poco más adelante me dice: «por Israel tenía yo ciertas... mi hijo iba a la sinagoga, él decía el *shir hashirim*<sup>896</sup> los viernes en la sinagoga, y yo estaba muy orgulloso de escucharle y demás. Y todo influenció algo el venir aquí a Israel». El orgullo de escuchar a su hijo decir el Cantar de los Cantares en la sinagoga aparece como un motivo afectivo que influiría «algo» en la decisión de emigrar a Israel.

Lo mismo ocurre respecto al resto de acontecimientos que cita: durante las revueltas en los años previos a la independencia de Marruecos, ellos escuchaban tiros y se metían en la casa porque «no conocíamos una cosa como esa». De nuevo, el mundo sigue su curso implacable y él se coloca al margen de ese modo de darse las cosas que está en el orden de la guerra, los conflictos nacionales, la administración, los estados, fenómenos todos que se dan a una escala extraordinariamente **colectiva**, no-humana, por así decir. De esta forma, otro de los temas que aparece como parte del contenido de la *apuesta identitaria* de Samuel es la tensión entre lo **colectivo** y lo **individual** que, en este caso, se vincula con la política y su modo de desplegarse en una escala descomunal en la que la vida individual es insignificante.

La guerra del 67 aparece en el relato casi como contraparte de su vida cotidiana, en la que se iba a tomar un café con dos *croissants* y vio aquello en el periódico. Él, como Amijai, mientras el mundo se ocupaba de guerras y de construir grandes relatos heroicos, se preocupaba por su familia. Samuel aparece como un hombre, un padre de familia frente al mundo, un mundo con el que no hay diálogo, sino sólo una búsqueda de salidas.

---

<sup>896</sup> *Shir Hashirim*: Cantar de los Cantares

Samuel: Y así fue que la gente se marchaba, y se marchaba y se marchaba hasta que llegó un día que **ya no quedaban muchos chicos en los colegios**. Teníamos colegios, la *Alliance*, la Alianza Israelita estaba en Tánger y luego vinieron colegios de religiosos, también, venía gente del sur a estudiar ahí, y todos se iban bajando, **la gente se marchaba, se marchaba y yo me quedaba ahí, yo estaba paralizado ahí ¿por qué? Porque yo tenía una familia grande**, la mayoría de mis amigos se fueron casi solteros. Se fueron a Venezuela, se fueron a... la mayoría a Venezuela, y al Canadá, mucha gente. Entonces porque había una compañía que facilitaba los viajes para irse al Canadá o cualquier país. **La política de ellos era sacar a los judíos de Marruecos**

Entrevistadora: ¿de ellos de quién? ¿de la Agencia Judía?

S: La HIAS<sup>897</sup> [...]. Y la HIAS no ayudaba sólo a los judíos, también a los no judíos. [...] Estaba la *Joint*<sup>898</sup> también... entonces esta gente facilitaba, pagaba los viajes a la gente que se marcharan

E: pero tú no te querías ir

S: **yo no me quería ir. Yo era el tipo más pasivo que había en ese pueblo** [reímos]. Yo veía a todos, hacíamos fiestas, cuando se marchaba uno nos reuníamos los amigos e íbamos a beber y a despedirlo y yo estaba siempre ahí [ríe]. Yo me quedé plantado hasta el año 72

La posición de padre de familia de Samuel lo coloca, como ya he indicado, en una postura de anti-héroe, esto es, de conflicto con una épica (la del sionismo, por ejemplo) con la que él no podía identificarse, pues su apuesta pasaba por el cuidado de su familia y sus muchos sacrificios fueron por ella. Esto se irá haciendo claro un poco más adelante.

El acontecimiento que marcó el punto de inflexión en la «pasividad» de Samuel, en su negativa a marcharse, fue el atentado contra el rey Hassan II en 1971<sup>899</sup>. Ese día, un sábado de julio de 1971, el hijo de Samuel estaba en la sinagoga en la ciudad antigua:

---

<sup>897</sup> HIAS: Hebrew Immigrant Aid Society. Se trata de un servicio internacional para inmigrantes y refugiados, fundado en Nueva York en 1881, en principio con el objetivo de ayudar a los judíos a escapar de la Rusia zarista. Se les facilitó comida, transporte y asesoramiento para encontrar empleo al llegar al centro de inmigración de Nueva York. Para más información, ver Mark Wischnitzer, *Visas to Freedom: The History of HIAS* (Cleveland-Nueva York: World, 1956).

<sup>898</sup> Se refiere al *American Jewish Joint Distribution Committee*, cuya traducción sería Comité Judío Americano de Distribución Conjunta. Tiene su base en Nueva York y se fundó en 1914. Ha ayudado a comunidades judías de diferentes países del mundo, así como a comunidades no judías. Proporcionó comida, medicinas, cuidados para ancianos y niños, etc. Ha apoyado a diferentes comunidades judías con pocos recursos y tiene también una red de actuación en Israel. Junto con otras organizaciones como la Agencia Judía, la Organización Sionista Mundial, la Alianza Israelita Universal o el Congreso Judío Mundial, tuvo un importante papel en la movilización de los judíos del norte de África a Israel. Ver Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, 146.

<sup>899</sup> Para más información sobre estos acontecimientos, ver Laura Feliu, «Las políticas de promoción de los derechos humanos de Estados Unidos y Francia: el caso de los golpes de estado en Marruecos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 14 (2013): 1-33.

Samuel: Y entonces era un sábado, escuchamos que había habido un atentado contra el rey y entonces yo tenía a mi hijo en la ciudad antigua, había ido a la sinagoga, entonces me fui yo corriendo a buscar a mi hijo. **Me fui corriendo y cuando lo saqué de la sinagoga le digo «ven, ven, vamos» no dije a nadie nada. No dije a nadie nada** y nos fuimos para... vivíamos en la parte nueva de la ciudad. Y la gente después al día siguiente o después me dijeron «hombre, ¿no nos dijiste nada!» **digo «es que yo estaba en una situación muy nerviosa que no pude...»**

Entrevistadora: ¿no les dijiste qué?

S: no les conté nada a la gente que estaba en la sinagoga, que había pasado esto, que había un atentado contra el rey, que había pasado... yo cogí al niño y me fui. Estaba yo... muy, muy nervioso ese día. Luego me culparon la gente, me decía «hombre cómo no nos dijiste nada». Desde esa fecha, después del 71 entonces ya empecé a cambiar de parecer. Aunque el asunto se arregló, el rey salió bien de ese lío. **Pero ya no... eran muchas cosas juntas, atentados contra el rey. Para nosotros el rey siempre era el símbolo, que apoyaba a los judíos, que apoyaban a la monarquía siempre... la monarquía en Marruecos apoyaba a los judíos,** nunca fue... hubieron persecuciones en Marruecos, hubieron problemas, *pogroms* [pogromos], ciertos *pogroms*, en ciertos lugares, el judío también estaba mal visto en lugares en Marruecos, en el sur. **Venía un árabe y le decía a uno «judío», o eso me contaron.** Decía «*ihudi* [judío en árabe], ponte a bailar», ponte a hacer cualquier cosa. Le humillaban. **Habían... asuntos personales, no era...no era política, pero yo no lo había conocido eso.** Cosas de esas.

En medio de la convulsión de aquellos años, el atentado contra el rey supuso una alarma para los judíos, que vieron cómo su figura protectora se veía amenazada. Samuel da cuenta de aquellas circunstancias también desde una postura que no se pretende heroica. Samuel centró virtudes como la generosidad, la abnegación y la valentía en su familia, en la tarea nada menor de sacar a su familia adelante. Sin embargo, como veremos, esta tarea se dio en el contexto de un mundo que exigiría algo más de él. Veamos cómo cuenta la llegada a Israel:

Samuel: Y entonces decía «¿dónde voy? ¿dónde voy yo? ¿A Venezuela?» me dijeron «No te vayas a Venezuela que en Venezuela la medicina cuesta un dineral». Y a mí el banco me cubría la seguridad social, y los niños estaban enfermos... cada semana había un niño enfermo.

Entrevistadora: sobre todo si tienes cinco [reímos]

S: mi mujer estaba todo el día de médicos. Tenía un médico que se llamaba doctor Mateo, español. Y qué te voy a decir, no podía moverme yo. No podía moverme yo. Estaban mis padres, estaba mi familia. Pero un día, después del atentado contra el rey, la cosa se puso ya más difícil. Entonces decidimos venir a Israel. El atentado fue el 71,

en julio, y en el 71 ya estábamos de viaje para acá. **Dejé el trabajo, dejé todo, y cogí a mi familia y me embarqué a un destino desconocido.**

E: pero lo que causó que tú te vinieses para acá fue el atentado o que ese atentado representaba un poco...

S: fue una parte el atentado, **pero lo que más fue que la gente se iba, se marchaba, que quedaban cada vez menos judíos en Tánger.** Una familia, otra familia, otra familia se iba. **No había porvenir para los niños tampoco. Los colegios se estaban vaciando.** Quiere decir que quedaba gente mayor, no había muchos jóvenes ya. Ese fue el motivo principal. Y nos vinimos para acá. Vinimos mi mujer, mis cinco hijos, yo y mis padres conmigo. Vinimos así: teníamos pasaporte, vinimos en avión hasta Madrid. De Madrid a Barcelona. De Barcelona, un pueblo no me acuerdo el nombre ahora, donde vivían mis cuñados, fuimos ahí al pueblo ese. Palafrugell. Porque ellos vivían en Gerona. Palafrugell estaba al lado y nos fuimos en tren que tardaba un minuto, ¡había que subir todos juntos! Porque el tren no esperaba [ríe] y nos subimos ahí y llegamos a Marsella. En Marsella había un campo de inmigrantes en Marsella y estuvimos allí y pasamos una semana. Y no estuvimos bien de salud y todo ese cambio. Fue terrible. Terrible. A la semana nos dijeron... fuimos en avión, llegamos a Israel. **Llegamos aquí a Israel y me dicen a mí en el aeropuerto de Lod, «¿tú te ocupas de tus padres? ¿firmaste que te vas a ocupar de tus padres?» yo firmé lo que me pusieron, firmé. No quise dejar a mis padres ahí. Entonces me dijeron «no, tú firmaste, y tú tienes familia aquí, mientes» no sé, algo de eso me dijeron.**

Aquel problema burocrático respecto a qué hacer con sus padres se resolvió, pero reaparece en el relato como acontecimiento que representa el verdadero compromiso de Samuel: no con la política ni con una ideología, sino con su familia. Abunda un poco más sobre esta cuestión: «el primer día fue terrible. A nosotros no nos recibieron tan bien como a los inmigrantes reciben. Por la carta famosa que yo dejé firmada que yo me ocupaba de mis padres. Yo pensé, "te firmo lo que te dé la gana, yo no voy a dejar a mis padres ahí. No, yo no los dejo". Y así fue. Y vinimos aquí.» Llegaron a un centro de absorción de inmigrantes en el que les dieron un apartamento con dos habitaciones y una cocina en el que vivieron nueve personas durante casi ocho meses. Samuel se negó a pedir un piso para sus padres, que eran personas mayores que podían optar a viviendas gratuitas. Me cuenta que una amiga de la familia le sugirió que hiciera «como los rusos» y pidiera una vivienda para sus padres: «Y ella me dijo "¿por qué no pides tú un piso que le den a tus padres? Como a los rusos, a los rusos, a todos los viejos les dieron un piso ¿y tú no pides?" digo "yo no pido, ya tengo esto, ya tengo dónde estar". No quise pedir nada, no les pedí nada». Finalmente, sin embargo, sus padres accedieron a otra vivienda y Samuel encontró un trabajo que le permitió mantener a su familia.



La mención a los rusos, en los años setenta, no es espuria. La desigualdad de condiciones entre los inmigrantes de países arabo-musulmanes y los inmigrantes rusos, que recibieron beneficios y privilegios (préstamos a bajísimo interés, hipotecas, compras libres de impuestos, etc.), fue uno de los elementos básicos de la protesta de las Panteras Negras y de la lucha *mizraji* en general, que exigía una equiparación retroactiva de las condiciones de absorción en el país, lo cual nunca ocurrió<sup>900</sup>. El resentimiento de muchos inmigrantes marroquíes y de otros países musulmanes, por lo tanto, se explica por aquella desigualdad que se mantuvo durante tantos años.

Entrevistadora: ¿a dónde llegasteis la primera vez?

Samuel: llegamos a Jerusalén. Estábamos destinados a venir a Jerusalén

E: ¿Quién decidía eso?

S: la gente de la Agencia Judía. Decidía a dónde cada uno iba. Nosotros como éramos empleados, yo era un funcionario alto en el banco [en Tánger], al director y yo, que éramos los dos que veníamos nos dieron Jerusalén. Otros fueron a otras partes. La mayoría iban destinados a otros lugares.

Le dieron un piso y una pequeña cantidad de dinero al mes. Llegó al país con dos mil seiscientos dólares, todo lo que le había quedado de su trabajo. Los préstamos que pidió al estado cuando llegó los fue devolviendo: «Me lo cobraron todo. Al que podía pagar, lo pagaba. Yo lo pagué todo porque trabajaba en un banco, entonces me dieron... cuando empecé a trabajar, cada vez pagaba una pequeña suma. [...] Pero tuve que pagar, varios años estuve pagando todo lo que les debía. Mucha gente no pagaba. Mucha gente no pagaba.»

Sus padres consiguieron un piso en Kiriat Yovel por el que no tuvieron que pagar nada, puesto que eran personas mayores. La decisión de ir a Israel fue, según Samuel, buena para sus padres: «tenían una pequeña pensión de vejez. Quiere decir que mi padre vivió bastante bien con esa pensión y con esa casa que no pagaban vivienda. [...] Mi madre no estaba tan contenta de venirse aquí. Pero ya cuando vino aquí se sintió bien porque había seguridad social, que no teníamos en Marruecos, había médicos, había asistencia social. Había una cierta protección.»

Los primeros años Samuel tuvo las dificultades habituales en un inmigrante que no conoce el idioma y que debe volver a empezar su vida de cero, siendo responsable de una

---

<sup>900</sup> Para esta cuestión, ver Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 96.

familia muy grande: «lo tomé bien porque no tenía alternativa». El relato de Samuel llega al núcleo de conflicto fundamental que exige el despliegue de su *apuesta identitaria*: la obligación de servir en el ejército. Veamos cómo lo cuenta.

Samuel: Y yo fui al ejército muchos años. Fue un trauma para mí el ejército. [...] estuve quince años en el ejército [...] Del 72 hasta quince años después, 87, 90. En esa época había una fuerza pasiva. Se llamaba Haga<sup>901</sup>. Y todos nos fuimos ahí a Haga y hacíamos guardias, no éramos militares de combate, pero éramos militares que cuidaban en las bases, las noches...

Entrevistadora: quince años

S: quince años, sí señora. Cada año, y en vez de trabajar y progresar me llamaban para el ejército, y otra vez, y otra vez, y otra vez. Fue terrible. Fueron años muy difíciles. Cuando recibía la carta del ejército, mi mujer la guardaba, hasta que no comía yo [se ríe] no me podía dar la carta esa. **Porque yo era muy torpe para hacer cosas manuales. No sabía yo hacer nada. ¡Y yo estaba en una unidad de bomberos!** [reímos] ¡a mí me dan de bombero! ¡yo de bombero lo que menos era un bombero yo! ¡yo de bombero lo vi en el cine nada más que bombero! [reímos] y me decían, a veces me decían, había que abrir el agua ahí, y no sé, ¡no se me abrían! "¡agua! ¡agua!" no, no, no conseguía abrirlo. Yo pasé unos años muy difícil. Y luego llegaba yo a la comida, cuando llegaba yo al comedor [de la base] todos comían tan rápido que no yo había empezado y ya habían terminado. Eso de ser soldado... las pasé muy difíciles. Por eso cada vez que llegaba a casa una carta, ¡no sabía cómo decírmelo!

E: [ríe] ¿y eso era todos los años?

S: ¡era todos los años! Eran dos meses. Después de la guerra de *Kipur* estuve dos meses en el ejército. **Y la primera noche llegué allí y no había cama. Todos tenían cama y yo... no había cama. Me cogí y me fui, salió un coche de ahí que iba a Natania<sup>902</sup>, me subí en el coche ese, me llevó a Natania, me fui a casa de mi hermana y me dormí la noche ahí, me dormí y al día siguiente vine... esa noche no se dieron cuenta. Volví por la mañana, no sé cómo volví, en *trempiñ*<sup>903</sup>, no sé cómo volví ahí, no sé cómo supe dónde era la base. Total, que llegué, llegué a esa base y ahí estábamos limpiando armas, limpiando esto, limpiando lo otro y haciendo bombero... ¡yo qué sé lo que era!**

**Y lo peor fue que el día de la *bar mitzvah* de mi hijo, el sábado, el domingo era la *bar mitzvah*, y el sábado se declaró la Guerra de *Yom Kipur*. ¡de *Yom Kipur*! La guerra. Y yo estaba con mi hijo en la sinagoga, estábamos en un jardincito al lado de la sinagoga, y empezaron coches... no me di cuenta yo de todo eso. Empezaron gente a moverse, venga, venga, venga, hasta que finalmente me di cuenta de que pasaba algo,**

<sup>901</sup> Haga: *Haganah Ezrajit*, organización de defensa civil.

<sup>902</sup> Natania: Netanya, ciudad costera a treinta kilómetros de Tel Aviv.

<sup>903</sup> *Trempiñ*: *trempe* es una palabra del argot israelí que significa llevar a alguien en coche, acercarlo a algún lugar.

luego dijeron que la guerra, que empezó la guerra, que empezó esto, que empezó lo otro. Por la noche me traen un esto [una carta], yo no había estado nunca en el ejército. **Más que una semana, estuve en un ejercicio de gases, ¿sabes lo que es eso? Gases, estar en un cuarto de gases, con una máscara, ¡un lío!**

Total, que me llaman a mí, y digo "yo tengo la *bar mitzvah*" ¿quién me va a escuchar? La gente... qué le importaba a todo el mundo el... total, que me dejaron esa noche y al día siguiente, que era el día de la *bar mitzvah* me fui yo, no fui a la sinagoga, ni a la fiesta que hicimos ni nada, me fui al ejército, me fui. Era una base de Jerusalén

E: y no pudiste estar en la *bar mitzvah* de tu hijo

S: no, no pude estar en la *bar mitzvah* de mi hijo. Porque me dieron hasta la mañana hasta primera hora de la mañana. Y lo festejaron... nada. La *bar mitzvah* de mi hijo no estuve. Y estuvimos ahí no sé cuánto tiempo, aprendiendo a hacer los ejercicios, y venga, y lo otro. Y yo ya estaba harto de todo eso. **Los israelíes ¡saben! Están acostumbrados, traen un esto para dormir, donde se meten**

E: un saco

S: un saco de dormir, yo nada, yo me dormía en el suelo, ¡no podía! ¡la espalda me dolía! ¡me dolía todo el cuerpo! Estaba yo cansado de estar ahí. Una noche cogí y me fui, me salí. No podía más. Me vine a mi casa.

E: ¿a Jerusalén?

S: sí, no era lejos de mi casa, era como... a una hora de mi casa. **Un sábado a la noche, no sé qué día era, cogí yo, cogí los estos, me vine a mi casa... ¡ah! Dormí en la cama, me pareció que la cama era la mejor cama del mundo. Una cama. Me dormí, me quedé ahí. Cenamos, no sé lo que fue. Y al día siguiente me vuelvo a la base. Y me dicen "¿dónde estuviste anoche? ¡estamos en tiempo de guerra! ¡estamos así! ¡estamos!" le digo "ustedes dan permiso a todo el mundo y a mí no me dan permiso, a todos les dan permiso de un día, de dos días", sabían hablar hebreo, sabían pedir las cosas. Total, que me amenazaron, pero no me hicieron nada. Pero estaba yo desesperado. Habían [*sic*] días que no estaba...venga ejército, venga... otro, años... terrible. Eso fue lo más difícil de mi vida de aquí. El ejército. ¡Porque yo no sirvo para el ejército! ¡yo no sirvo para ser un bombero! ¡aquí quieren poner un bombero por fuerza! ¿eh? ¡qué bombero! Y una vez me tiraron con la manguera, me dieron en la cara y me saltaron las gafas... qué te voy a contar. Fue una época muy difícil, todos esos años fueron difíciles.**

Antes dije de Samuel se tendría que enfrentar a un mundo que exigía de él algo más, o al menos algo diferente, que su abnegación como padre de familia. En ese mundo, el de la guerra, debía operar ese desdoblamiento, esa ficción del sí mismo que implica **afiliarse** a una apuesta colectiva. Esta afiliación a lo colectivo se hace propia sólo renunciando al sí mismo, acudiendo a *actos de identificación* de **vinculación con los otros**, dejando a un lado, cancelando incluso, toda **especificación**. Se trata de un desdoblamiento, de una

ficción que Samuel se siente incapaz de sostener, pues él se ocupa de cuestiones que no se dan en el orden de lo colectivo, lo histórico, lo político, lo abstracto; se dan, más bien, a una escala en que el heroísmo se transforma en mero cumplimiento del deber que nadie celebrará, pero que permitirá a otros salir adelante.

Samuel cuenta esta historia con un humor trágico a través del que se trasluce el *ethos* de su historia: el abismo que hay entre el plano ideológico-político y la vida de las personas individuales, que tienen que hacerse cargo no de entidades abstractas sino de vidas concretas, las de su familia, y que no pueden comprometerse tanto con ideas cuanto con personas. Como he señalado, esta no es una postura específica de Samuel, sino que se trata de un dilema que ha sido tematizado desde distintas instancias literarias y filosóficas, pues se trata de una experiencia política fundamental. Yehuda Amijai, por ejemplo, dice en un poema: «No sé si la historia se repite/ pero sé que tú —no.»<sup>904</sup>

Esta postura fue tematizada también en su momento por Hannah Arendt en una situación del todo diferente (tras la polémica en torno a *Eichmann en Jerusalén*) si bien lo traigo a colación por lo que tiene en común con el *ethos* de Samuel: la desafiliación respecto de un sistema que nos hace reemplazables, dentro del que perdemos nuestra especificidad. La respuesta de Arendt cuando Gershom Scholem la acusó de no tener «amor por Israel», entendido como el afecto por el pueblo judío<sup>905</sup>, Arendt respondió: "Nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo o colectivo -ni al pueblo alemán, ni al francés, ni a la clase obrera, ni ninguna otra cosa de este tipo. De hecho, sólo he amado a mis amigos y el único tipo de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas"<sup>906</sup>. Arendt pretendía con esta respuesta traer a un nivel humano aquella discusión

---

<sup>904</sup> Yehuda Amijai, *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas*, trad. Raquel García Lozano (Madrid: Cátedra, 2004), 42.

<sup>905</sup> Esta polémica fue suscitada por varias afirmaciones que Arendt hizo en su *Eichmann en Jerusalén*. Por un lado, el concepto de «banalidad del mal», a través del que expresó que el mal que Eichmann y tantos otros habían hecho no se debía a una cualidad maligna que anidara en su interior, sino a la renuncia a pensar, a ser responsables y su consiguiente obediencia ciega, inhumana y, en este sentido, inmoral. Pensar, aquí, es un acto de moralidad y de toma de responsabilidad; no hacerlo, es banalidad y es lo que está detrás del mal brutal que se sometió a juicio en Jerusalén cuando se detuvo a Eichmann. Por otro lado, Arendt se refiere en ese libro, si bien brevemente, a la colaboración de algunos responsables comunitarios judíos, que habrían sido responsables de dar listas de nombres a los nazis con la esperanza de salvarse. Se debe destacar que Arendt no hace un juicio moral de esto y en todo momento afirma que «rebelarse era imposible». Sin embargo, referirse a esta cuestión le costó el rechazo de buena parte de la opinión pública y hasta el día de hoy se publican artículos y libros acerca del «odio a sí misma» de Hannah Arendt. Para ver sus impresiones durante el juicio de Eichmann, ver Arendt, *Lo que quiero es comprender*, 191-205. Ver también Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta (Barcelona: Debolsillo, 2008).

<sup>906</sup> Gershom Scholem, *A Life in Letters 1914-1982* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 399. [traducción mía]

ideológica, traerla incluso a un plano ético, desde el cual fuese posible comprender verdaderamente la postura de cada cual sustrayéndose a la distorsión ideológica.

Esta afirmación de Arendt, como la postura de hombre no-político de Amijai, son parte de *formaciones culturales*, de un *ethos* del que Samuel participa no por haber conocido las obras de estos autores -cuestión de la que no puedo responder, pues lo desconozco- sino por coincidir con ellos o, más bien, con lo que ellos representan, en su **resistencia** frente a la totalización y la pérdida de la especificidad. La *apuesta identitaria* que Samuel saca adelante se expresa en buena medida en el *acto de identificación* que le lleva a decidir contar esta anécdota en una situación en que se le pide que hable de sí mismo, de su vida.

El paisaje dual de la narración<sup>907</sup> de Samuel se despliega sobre la distinción entre el campo de la conciencia (lo que pensó, sus temores, sus deseos, etc.) y la realidad que se le imponía. Igual que Amijai habló de aquellos «héroes por obligación» de su generación, Samuel dice «¡aquí quieren poner un bombero por fuerza!» y aquel bombero resultó que tenía que ser él, alguien que sólo había visto bomberos «en el cine» y que se presenta como alguien «torpe», que no reunía las cualidades para esa tarea («¡lo que menos era un bombero yo!»).

Su postura de anti-héroe aquí cristaliza por contraste con el modo en que presenta a los israelíes («¡ellos saben!»), que conocían los procedimientos y sabían ajustarse a los tiempos para comer, mientras que a él aquello le parecía imposible; sabían cómo dormir en un saco y, sobre todo, sabían «pedir las cosas». La indefensión de Samuel aparece, por un lado, en su falta de capacidad para adaptarse a esas circunstancias y, por otro, en la imposibilidad de que sus necesidades fuesen reconocidas y atendidas en una situación de emergencia, la Guerra de Yom Kipur, que él percibía, una vez más, como algo que estaba ocurriendo a una escala que no era la suya, una escala descomunadamente grande en la que él no podía operar. De ahí que reclame la importancia de las cosas que se dan en una escala humana y concreta: la *bar mitzvah* de su hijo, la cena en la casa, dormir en su cama y, también, su desesperación ante el abismo que separaba aquellas dos escalas, esas dos dimensiones del ser persona en el mundo: el paso del hombre al ciudadano, del padre de familia al soldado anónimo, de la abnegación cotidiana al heroísmo épico.

---

<sup>907</sup> Bruner, «Life as Narrative», 698.

El *ethos* de este relato muestra también el modo en que Samuel organiza su **resistencia**, en este caso, su empeño en hacer lo que fuese necesario para cumplir con lo único que para él era relevante: cuidar de su familia. Por eso, al hacer un balance de todo esto, me dice: «para mí fue una aventura. Una gran aventura. Yo no sé cómo hice esto. Todavía no me lo explico yo. Yo de sionismo no tenía nada, ni conocía yo... yo lo único que sabía era que tenía que mantener una familia, que tenía una familia que mantener, y ése era mi propósito. Lo demás no me interesaba, por eso me quedé yo en Tánger.»

Samuel, al igual que les pasó al resto de mis entrevistados israelíes, habla de una discontinuidad absoluta entre el pasado en Marruecos y el presente en Israel, algo que él llama «una ruptura total»:

**A mis hijos no les he contado mucho de mi vida. No les he contado. No conocen mucho de mi vida en Tánger, por ejemplo. Poco. Lo único que sí es que les dije: «hice un sacrificio para que ustedes vivan aquí, en un país libre».** Yo sacrifiqué muchos años de mi existencia y me vine a un país nuevo, a conocer nueva gente y empezar de nada, empezar de... cómo te voy a decir. Todo fue muy difícil, muy difícil. Porque estar a cargo de cinco hijos y estar mucho tiempo buscando trabajo y buscando esto... no es agradable todo eso. Pero tuve suerte de tener a los hijos que fueron a buenos colegios. El tiempo que llegamos al país fueron a buenos colegios. Los niños al poco tiempo empezaron a desarrollarse ellos, empezaron a hablar hebreo, empezaron a hablar bien. **Lo que yo no tenía, lo tenían ellos.** Pero yo aprendí mucho. Había un periódico que leía todos los días, *Omer*, y leía el periódico, leía el periódico. Me ayudó mucho el periódico ese.

No tenía amigos, no tenía familiares, quiere decir que yo viví, de una vida que tuve yo en Tánger que todo eran amigos y todo eran relaciones, **fue una ruptura total.** Como dicen los franceses, tienen un dicho «partir, c'est mourir un peu». Marcharse es morir un poco. Y es la pura verdad. Porque te encuentras que no tienes amigos, que toda tu vida es... yo te voy a decir una cosa: tuve amigos en el trabajo, pero no tuve un amigo lo que es, personal. En los últimos años no he tenido un amigo... a lo mejor lo he evitado también. No quise tenerlo mucho. No quise tener un amigo muy cerca, muy comprometido. No sé, me sentía muy ligado, quería ser independiente, cierta independencia mía, no quería ligarla a otra... hacía lo que a mí me parecía. **Es raro, no tenía un amigo bueno.**

Aquel álbum de fotos con el que comienza la entrevista sigue abierto frente a nosotros mientras Samuel me cuenta esto, como un testimonio moral de su pasado en Marruecos. Hay fotos de sus amigos y familiares, de esa vida en que, como me dice, «era solicitado», tenía un lugar y era conocido. El sacrificio que hizo Samuel como padre de familia, su apuesta, se sostuvo sobre la **esperanza** de que la vida en Israel sería mejor para sus hijos y, de hecho, así fue. Esta apuesta implicó posponerse a sí mismo y poner todos

sus recursos al servicio de la tarea de sacar adelante a su familia. Él mismo se extraña un poco del relativo aislamiento al que le llevó esto («es raro, no tenía un amigo bueno»), pero ese extrañamiento no requiere solución, pues queda explicado por la trama general cuyo horizonte ético está, precisamente, en la renuncia a sí mismo por otros.

Samuel llega a la cuestión de la posición de los marroquíes en Israel del siguiente modo:

Samuel: Yo escuché de mucha gente discriminada, mucha gente. Yo tuve la suerte de no estar... ellos [los israelíes] creían que yo era un rumano, no parecía yo marroquí, del todo. A mí me tomaban, cuando decía que yo era de Marruecos, me decían «¿tú? ¿de Marruecos?» A los de Tánger les tenían cierta simpatía. [...] Los que hablaban español tenían mayor consideración. La mayoría decía «yo soy de España», no decían «soy de Marruecos».

Entrevistadora: eso es lo que te iba a preguntar: cuanto tú llegas aquí ¿tú te sentías español, marroquí...?

S: yo me sentía español, me sentía marroquí, me sentía un poco de todo. ¿por qué? Porque vivimos con españoles, nos criamos con españoles, veíamos la radio española, la prensa española, la vida de España. Estábamos muy cerca de España, muy ligados a España, pero seguíamos siendo judíos dentro de esa integración. Seguíamos siendo, en la casa hacíamos el *kidush*<sup>908</sup> ...

E: y cuando llegasteis aquí ¿tú te presentabas cómo?

S: yo me presentaba como de Tánger, España. Decíamos *anajnu sfaradim* [nosotros somos españoles]. Español. [...] *anajnu mi Tangier, sefardim* [somos de Tánger, españoles] Como hablábamos español pues... [...] lo consideraban otra cosa. Y a la gente de Tánger la consideraban mejor. Todavía que a la gente de... Tetuán lo mismo, pero que a la gente de Marruecos. La gente de Marruecos, como vino mucha gente del campo también, gente que venía con vestida de... de bereber y así... mucha gente que vino, llegó y fue muy difícil para ellos. En esa época, que yo no estaba aquí todavía, los llamaba marroquí *sakin* [cuchillo], quiere decir, marroquí-cuchillo, porque amenazaban con un cuchillo. Y hay canciones que hablan de esto, de la discriminación, cuando viene un marroquí o cuando viene un *ashkenaz*. Hay una canción que lo describe bien esto. [...]

E: ¿y por qué crees que aquí los del Marruecos español son vistos como mejores o...

S: porque son gente más tranquila, menos ruidosos, menos exigentes. Ya te digo, en vez de ir a exigir que me den una casa, que me den un este, me conformé con lo poco que me dieron, estaba yo conforme. La gente nuestra son más calmados.

---

<sup>908</sup> *Kidush*: oración sobre el vino que santifica el sábado y las festividades.

E: y el resto de marroquíes exigió más cosas

S: exigió, por lo menos exigía trabajo, y por eso empezó todo... y tiraban las mesas y tiraban... me contaron, no había trabajo, el país tampoco tenía mucho que ofrecer. El país tomó un riesgo muy grande de traer a tanta gente. Fueron muy inconscientes de traer a gente que iban a sufrir, que no iban a encontrar trabajo, tal vez trabajaban un día por semana y vivían en una barraca donde hacía un calor sofocante y tenían familias grandes, muchos hijos... no sé, el gobierno hizo lo que a él le convenía, en traer a la gente, sacrificaron una generación. Aquí fue una... para mí fue terrible, una decisión de traer a la gente así, sin vivienda, sin trabajo, sin nada.

E: ¿a qué crees que se debía esa decisión?

S: la decisión es que el país necesitaba gente. Para cubrir, para las fronteras, la mayoría estuvieron en lugares fronterizos. ¿Comprendes? La seguridad del país. Había que... al sacrificio de la gente. El país tomó la decisión de traer gente para... [suena el interfono de la casa, llega su nuera]

Samuel, como otros entrevistados israelíes, es consciente de la ventaja simbólica de distinguirse de otros marroquíes, del sur, a los que describe acudiendo a la imagen estereotípica en Israel del marroquí-bereber, esos marroquíes «de las montañas» de los que habló Felicidad. Aquellos que «tiraban mesas» fueron los protagonistas de muchas de las protestas que culminaron en el movimiento de Panteras Negras en los años 70, movimiento que logró politizar aquella frustración por la falta de trabajo y de recursos de todo tipo<sup>909</sup>. Para dar un ejemplo del modo en que esa frustración colectiva empezó a organizarse, traigo la traducción de un panfleto que informaba de una protesta histórica que tendría lugar poco después y que se distribuyó en 1971 en el empobrecido barrio de Musrara, en Jerusalén, donde tuvo comienzo el movimiento de Panteras Negras:

Nosotros, un grupo de jóvenes jodidos, nos dirigimos a todos aquellos que ya han tenido bastante:

Bastante de no tener trabajo

Bastante de dormir diez en una habitación

Bastante de mirar los proyectos construidos para los *olim*

Bastante de aceptar la cárcel y la brutalidad un día sí y otro no

Bastante de las promesas incumplidas del gobierno

Hemos tenido ya suficientes privaciones de derechos

Hemos tenido suficiente discriminación

¿Hasta cuándo van a seguir sacudiéndonos y nosotros quedándonos callados?

---

<sup>909</sup> Ver Shalom-Chetir, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 81-140.



Solos no haremos nada; juntos lo haremos.

Manifestarnos por nuestro derecho a ser como todos los ciudadanos en este Estado.

La manifestación será el miércoles a las 3:30pm en la calle Yafo, frente al Ayuntamiento<sup>910</sup>.

A pesar de la tendencia de Samuel a mantenerse al margen de cualquier cuestión política, la discriminación que sufrieron otros marroquíes sí lo interpela y adopta una posición crítica al contar la historia del país. Este no es un gesto banal en términos identitarios; implica una vinculación con el resto de marroquíes y, también situarse en la historia común. Decidir hablar de esta cuestión y no obviarla es, en este sentido, un *acto de identificación*:

Samuel: Y yo tengo un consuegro que era sastre en Marruecos y llegó aquí y fue a trabajar, vestido [bien], y fue a trabajar y había dos *ashkenazim* con él. A los *ashkenazim* les dieron un puesto y a él lo mandaron a un lugar donde había mal... donde había mucho... caluroso, donde había... fue muy difícil para él. Desde esa época los judíos de Marruecos, sobre todo, son anti-socialistas. Los socialistas dominaban el país, había que tener la carta... colorada, la carta de socialista. **Yo no conocía esa época, yo en mi época ya no conocía todo eso. Pero el que no tenía la carta esa no había trabajado ni había nada.** Les obligaron a ser del partido. [...] Entonces se fueron todos con Begin<sup>911</sup>, al partido de la oposición. **Cuando llegó Begin subió al poder porque la gente [los *mizrajim*] no podía ver a la jerarquía *ashkenaz* en esa época. Y Begin defendió mucho a los *mizrajim*, a los orientales.** [...] También en Marruecos no había diferencias entre unos y otros [sefardíes y askenazíes]. Aquí es donde más hicieron hincapié, los *ashkenaz*, les daban trabajo a los suyos. Les daban trabajo a sus amigos, sus mujeres. Por una parte, es casi normal, dar trabajo a sus conocidos, a sus familiares, pero eso no es... la cosa está cambiando mucho en este país. Yo, por ejemplo, hoy en día en la universidad hay muchos marroquíes. Yo tengo en mi familia, mis hijos, mis nietos, tengo un nieto que estudia abogacía y experto contable, las dos cosas, tengo un nieto que escribe música... es *ashkenaz*, es el único *ashkenaz* que tengo. Polacos, de Polonia. Tiene abuelos que vinieron en los años treinta, antes de la guerra. [...] quiere decir que el *ashkenaz* está más formado, vino con más formación y vino antes que el... vino antes y todos los puestos más

<sup>910</sup> Citado en Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel*, 100-101. [mi traducción]

<sup>911</sup> Menahem Begin: Fundador del partido *Likud* (al que pertenece el actual primer ministro Benjamin Netanyahu). Ganó las elecciones en 1977, primera derrota del partido laborista que había estado en el gobierno desde la creación del Estado de Israel. La victoria de Begin supuso un punto de inflexión en la sociedad israelí, que hasta entonces había estado gobernada por el socialismo askenazí que muchos criticaron como una élite que había marginado a la población *mizrají* y también a la religiosa. La sensación de abandono y marginación que sentía buena parte de la empobrecida población *mizrají* fue metabolizada por la campaña de Begin, que se dirigió a la clase obrera *mizrají*, haciéndose eco de su frustración, con lo que obtuvo un apoyo mayoritario.

importantes los tienen ellos. Hasta hoy. En política hay muy pocos que no son *ashkenazim*.

Entrevistadora: cuando tú llegas, ¿tú sientes que no ser *ashkenaz* es una desventaja?

S: lo escucho de la gente, pero yo no lo siento. Yo personalmente no lo sentí.

Samuel tiene conciencia de lo que ocurrió en aquellos años setenta. Llama «jerarquía *ashkenaz*» al partido laborista y se hace eco de la idea de que Menajem Begin apoyó a los *mizrajim*, que estaban hastiados del trato que habían recibido por parte del socialismo. No es, por tanto, ajeno a las circunstancias políticas, a pesar del modo en que durante la entrevista se ha distanciado de ellas presentándolas sólo a través de su padecimiento en la tarea de buscar un futuro para la familia.

Samuel representa otro tipo de respuesta frente a las estructuras socio-políticas en Israel. Él llegó al país ya adulto, con sus cinco hijos, su mujer y sus padres. Su problema no fue ni la decepción ni la desorientación; su única prioridad era aprender a manejarse en las condiciones que imponían las estructuras socio-políticas del país, ganando cada vez más control sobre su vida, logro fundamental para conseguir un objetivo para el que no podía fallar, esto es, sacar a su familia adelante. Él no tuvo a nadie que pudiera ayudarlo ni fue testigo de la lucha de sus padres. Podemos entender que Samuel se presenta como un hombre-hebilla, por usar la metáfora de Yehuda Amijai, alguien que sujeta, sin el cual los demás caerían. Así es como Samuel hace su *apuesta identitaria* en la entrevista: a través de *actos de identificación* cuya función es la **especificación**, esta vez como afirmación de una **escala humana**, en la que él pueda incidir directamente, replegándose frente a esa otra escala de la política, que nos hace a todos intercambiables, posición que él no se puede permitir, pues tiene una función que sólo él puede cumplir y que tiene que ver con el compromiso con su familia.

La tensión entre lo **individual** y lo **colectivo**, en definitiva, se expresa aquí en la necesidad de especificarse y **resistir** ante el imperativo de desdoblarse y participar en actos que operan a una escala colectiva, inmensa, política, histórica, para la que la especificidad de cada persona es insignificante. El absurdo de ese abismo entre las dos escalas, que exigen *apuestas identitarias* antagónicas, late bajo la ironía trágica con la que se expresa a veces Samuel.

En las condiciones que acabamos de examinar, el recuerdo de Marruecos quedó reducido a su historia personal, de la que no ha hecho partícipes a sus hijos. Toda la

*apuesta identitaria* de Samuel estuvo dirigida al porvenir, al buen desarrollo de su familia en un país diferente. Esta *apuesta identitaria* implica una manera de ejercer el recuerdo en la entrevista que sólo incluye acontecimientos relacionados con su vida adulta, como padre de familia, en Marruecos y con sus esfuerzos constantes para que su familia tuviese las mejores condiciones posibles. Hace alguna mención a recuerdos de la infancia y la juventud como parte de su intimidad, de algo que no necesita continuidad alguna.

He recogido algunos de los elementos esenciales respecto a la incorporación a la sociedad israelí a los que se han referido mis entrevistados. La discontinuidad o ruptura entre su pasado en Marruecos y la vida en Israel es común prácticamente a todas las entrevistas que he hecho. La sensación de que ser identificados como marroquíes podía perjudicar su inserción en el país es, también, una cuestión sobre la que se han posicionado todos, lo hayan vivido personalmente o no. Las grandes amenazas a la identidad a las que se han referido mis entrevistados son, en primer lugar, la discriminación y prejuicios hacia los marroquíes; en segundo lugar, la inviabilidad de su forma de vida anterior, en Marruecos, dentro del escenario normativo israelí.

Una vez analizados estas diferentes experiencias de inmigración en Israel, pasemos ahora a examinar cómo fue tematizada la salida de Marruecos y la llegada a Argentina de mis entrevistados. Me gustaría insistir en que las entrevistas que hice en Argentina serán utilizadas como elemento de comparación, de manera que destacaré de ellas sólo aquellos aspectos que contrasten con el modo en que mis entrevistados israelíes organizaron discursivamente su experiencia de inmigración. Por esta razón, el análisis será menos pormenorizado a nivel individual, de cada entrevistado y más centrado en los campos semánticos compartidos, en los conflictos, amenazas y resistencias a las que se refiere el conjunto de los entrevistados. El objetivo es destacar las principales diferencias en la experiencia como inmigrantes que después se mostrarán en el modo en que unos y otros, argentinos e israelíes, recuerdan Marruecos.

### 3. SALIR DE MARRUECOS Y LLEGAR A ARGENTINA. ASCENSO Y CAÍDA DE LA COMUNIDAD JUDEO-MARROQUÍ DE BUENOS AIRES. EL TESORO DE LOS RECUERDOS

*¿Que se ha muerto Don David?  
No, ¡no se ha muerto!  
se ha muerto Doña Niñez.  
Cuando pasan los noventa  
las gentes ya no se mueren  
se van...a seguir jugando  
y para otros menesteres.  
Resucitan en la muerte  
los recuerdos, el pasado  
y tu pasado es presente.*

David Cohen<sup>912</sup>

Para David Mehaudy, *in memoriam*.

Lo primero que habría que destacar antes de comenzar esta sección es que mis entrevistados argentinos dedicaron mucho menos tiempo y esfuerzo de elaboración a su salida de Marruecos y su llegada a Argentina, en el contexto de la entrevista. Estos dos acontecimientos tan importantes para los israelíes aparecieron en mucha menor medida entre los argentinos. El núcleo de conflicto al que volvieron reiteradamente fue la desaparición de la comunidad marroquí en Buenos Aires, cuestión que no tiene que ver con el tema de la llegada sino con su buena integración en el país.

Los judíos hispano-marroquíes constituyeron el primer grupo judío en llegar a Argentina hace más de un siglo y medio (hacia 1860)<sup>913</sup>, y fueron tres veces minoría: como judíos, como sefardíes y como marroquíes<sup>914</sup>. Sin embargo, su asentamiento en el país se vio facilitado y favorecido por el hecho de que su lengua materna era el español, lo cual fue una clara ventaja respecto a otros inmigrantes como los rusos o los turcos. De hecho, como veremos a continuación, los judíos de Marruecos tuvieron un papel fundamental en la

---

<sup>912</sup> Este es una estrofa de un poema que mi padre, David Cohen, escribió a la muerte de mi bisabuelo, David Mehaudy *z*, socio fundador de la comunidad judeo-marroquí de Argentina y una verdadera institución en ella.

<sup>913</sup> El último estudio que se ha hecho sobre la historia de esta comunidad se puede encontrar en Diana Epstein, *Los marroquíes judíos en Argentina 1860-1970. Fragmentos de una identidad* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016).

<sup>914</sup> Ver Diana Epstein, «Marroquíes de origen judío en Argentina . Cohesión y dispersión comunitaria», *Revista de Historia* 12 (2011): 58.

educación de la población judía de Europa Oriental que llegó a Argentina desde finales del siglo XIX.

Al igual que Israel, tras la creación del Estado (1948), necesitó traer al país inmigrantes judíos para su repoblación, Argentina hizo algo similar desde mediados del siglo XIX, si bien en circunstancias históricas absolutamente distintas, como no es necesario explicar. Siguiendo el principio según el cual «gobernar es poblar», Argentina adoptó una política de puertas abiertas para todos los inmigrantes<sup>915</sup> y en 1853 la Constitución prohibió cualquier limitación a la entrada de inmigrantes cuyo objetivo fuese trabajar la tierra y desarrollar la industria, las ciencias y las artes<sup>916</sup>.

De modo análogo al procedimiento que se siguió en Israel, en Argentina el Hotel de Inmigrantes proveyó de alimentos y alojamiento a los recién llegados, dándoles también un billete de tren hacia sus destinos en el interior del país<sup>917</sup>. Esta política de inmigración tenía el propósito de conseguir mano de obra barata que pudiera impulsar el desarrollo económico del país. Ya en 1936 el 16.8% de los niños nacidos en Buenos Aires eran judíos<sup>918</sup> y había un total de 120 195 judíos en la ciudad<sup>919</sup>. En 1921 la ley se hizo más restrictiva y empezó a ser necesaria la obtención de un visado para entrar en el país<sup>920</sup>, lo cual dificultó la inmigración para muchos.

La *Jewish Colonization Association*<sup>921</sup> (JCA) fue creada en 1891 en Europa Occidental por el barón Maurice de Hirsch, quien creía que la única solución para la crisis y el peligro en que se encontraban los judíos de Europa Oriental era la emigración dirigida a la colonización de lugares que necesitasen repoblación, siendo Argentina un destino principal<sup>922</sup>. Entre 1914 y 1918 llegaron sobre todo inmigrantes de Rusia, aunque después empezaron a llegar de Polonia, Rumanía y Checoslovaquia. La JCA creó una serie de escuelas para los territorios que había adquirido en Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, La Pampa y Santiago del Estero, donde fue distribuyendo a los inmigrantes judíos de Europa

---

<sup>915</sup> Ver Víctor Mirelman, «The Jewish Immigration Flow to Argentina», en *Jewish Buenos Aires, 1890-1930. In Search of an Identity* (Detroit: Wayne State University Press, 1990), 19-45.

<sup>916</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>917</sup> *Ibid.*

<sup>918</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>919</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>920</sup> *Ibid.*

<sup>921</sup> Para un estudio detallado de esta la función de la JCA, ver Leonardo Senkman, «La colonización judía», en *Historia testimonial argentina. Documentos vivos de nuestro pasado* (Buenos Aires: CEAL, 1984).

<sup>922</sup> Epstein, *Los marroquíes judíos en la Argentina*, 74.

Oriental. Con el tiempo, a esta población de las colonias agrícolas creadas por la JCA se les llamaría «los gauchos judíos»<sup>923</sup>.

La importancia de la comunidad judía hispano-marroquí en Argentina fue tal que a partir de 1890 se requirió la llegada de grupos de maestros sefardíes, hispano-hablantes como parte del plan de colonización del interior del país. Ante la ausencia de docentes que pudiesen hacerse cargo de la instrucción de los niños inmigrantes de Europa Oriental, la Alianza Israelita Universal envió maestros marroquíes a Argentina con el objetivo de instruir a esos niños y dirigir las escuelas<sup>924</sup>. Estos maestros, en su mayoría marroquíes - aunque hubo también tunecinos, turcos y algunos de los Balcanes<sup>925</sup> - fueron cruciales en el proceso de socialización de los inmigrantes judíos de Europa oriental en Argentina. Los maestros, igualmente judíos, además de enseñar en español, lo hacían también en hebreo. En total, se fundaron en las diversas colonias de la JCA 78 escuelas, que en 1920 pasaron a manos del gobierno nacional<sup>926</sup>.

Estamos, pues, ante un proceso de integración marroquí en el país antagónico al que ocurrió en Israel. En Argentina, fueron maestros sefardíes marroquíes los encargados de la educación de los recién llegados askenazíes de Europa Oriental, que fueron enviados a diferentes partes del país con el proyecto de colonización. La situación de estos inmigrantes askenazíes en las colonias fue muy difícil y estuvo llena de carencias, siendo obligados a vivir en barracas o tiendas de campaña, soportando frío y calor, y viendo cómo la administración de la JCA no respondía a sus expectativas ni necesidades. Hubo revueltas continuas y estos inmigrantes-colonos se quejaron repetidamente del maltrato que

---

<sup>923</sup> Un ejemplo de la fusión del imaginario del gaucho, como emblema de la nacionalidad argentina, y la llegada de los colonos judíos de Europa Oriental se puede encontrar en los relatos que componen el libro *Los gauchos judíos*, de Alberto Gerchunoff. Se trata de una tentativa literaria de incorporar a los judíos que venían con la JCA a la mitología de la arcadía pampeana pre-moderna, con el propósito de redefinir la oposición básica entre «nacionales» y «extraños», tal como se estaba articulando en la época del Centenario argentino, centésimo aniversario de la Revolución de mayo, por la cual se establece el primer gobierno argentino ya emancipado. *Los gauchos judíos* es texto ejemplar de una política identitaria de la fusión entre los hispano-criollo y lo judío que hace ver el éxito de tal proceso de fusión identitaria y encuentra su propia legitimidad en el sistema de categorización social argentino. Ver Alberto Gerchunoff, *Los Gauchos Judíos* (Buenos Aires: Sudamericana, 1950). Sobre algunas consecuencias de la traducción de este libro al hebreo y un estudio de este ejemplar de literatura moderna sobre la utopía en tierras sudamericanas, ver Leonardo Senkman, «Los gauchos judíos. Una lectura desde Israel», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 10, no. 1 (1999): s/p.

<sup>924</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>925</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>926</sup> *Ibid.*

recibieron por parte de los administradores, así como por las ofensas de las que eran objeto<sup>927</sup>.

Efectivamente, a finales del siglo XIX y principios del XX se produjo una situación que es, en muchos sentidos, análoga a la que padecieron los inmigrantes de países arabomusulmanes en Israel. El motivo por el que hago mención a esta cuestión tiene que ver con el papel de los maestros judíos hispano-marroquíes, procedentes de Tánger y Tetuán, en la recepción e integración de los judíos de la Europa Oriental y el modo en que participaron en una política de absorción de inmigrantes que consistió en darles a aquellos inmigrantes rusos y polacos una «educación sencilla», según prescribía la JCA, que no les «diese alas»<sup>928</sup> con el fin de evitar que se marchasen del campo. El objetivo era formar «buenos israelitas, colonos activos y laboriosos»<sup>929</sup>, no intelectuales. Es decir, la élite intelectual encargada de formar a aquellas personas estaba compuesta, esta vez, en el contexto argentino, por judíos hispano-marroquíes. De ahí la pertinencia de hacer mención a la historia de la inmigración en Argentina.

Los inmigrantes traídos por la JCA de Europa Oriental eran judíos ortodoxos<sup>930</sup> - aunque también los hubo que no eran religiosos- que veían a los hispano-marroquíes como «españoles» que no parecían judíos<sup>931</sup>, y muchos padres los percibían como una amenaza laica que podía convertir a sus hijos en «pequeños ateos»<sup>932</sup>. Es inevitable ver los puntos en común con el modo en que los judíos del norte de África y Oriente Medio vieron a los askenazíes laicos en Israel. Esto, además, da cuenta del modo en que los judíos del norte de Marruecos ejercían en Argentina su bagaje cultural y religioso.

Los maestros marroquíes veían en su tarea una misión «civilizadora» de los inmigrantes rusos, que eran caracterizados por su absentismo escolar, por la tendencia de los padres a no valorar la educación y a no asegurarse de que fuesen a la escuela o, incluso, obstinarse en que no lo hicieran<sup>933</sup>, así como por una mala disposición en general<sup>934</sup>. Con el tiempo las cosas fueron mejorando y en 1920 las escuelas pasaron ya a ser gestionadas por el gobierno.

---

<sup>927</sup> Ibid., 78.

<sup>928</sup> Ibid..

<sup>929</sup> Ibid., 104.

<sup>930</sup> Bejarano, «Between Law and Reality», 335.

<sup>931</sup> Epstein, *Los marroquíes judíos en la Argentina*, 97.

<sup>932</sup> Ibid., 101.

<sup>933</sup> Ibid., 82.

<sup>934</sup> Ibid., 91.

Quizá la diferencia fundamental entre las políticas de inmigración de Argentina e Israel haya sido que, en Argentina, el objetivo era la integración de esta población de Europa Oriental, si bien en el ámbito rural. Es decir, iba en el beneficio de todos que estos inmigrantes se acostumbrasen al país, se identificasen con él y quisiesen quedarse en las colonias. Ni sefardíes ni askenazíes, en definitiva, estaban compitiendo por la definición de la identidad nacional argentina, pues se trataba, en cualquier caso, de minorías. Esto no implica, ni muchísimo menos, que Argentina no haya pasado por un largo proceso político de definición de la identidad nacional<sup>935</sup>, dentro del cual la cuestión étnica ha sido fundamental. Leonardo Senkman ha estudiado, por ejemplo, la política inmigratoria del primer peronismo (1946-1952) entendiéndola dentro de los debates políticos acerca de la necesidad de dotar al país de una homogeneidad nacional, en que cultura y etnia estuviesen integradas, muy especialmente a partir de la Revolución de junio de 1943<sup>936</sup>. El análisis del discurso sobre la identidad étnica argentina, sin embargo, supera los objetivos de esta tesis, por lo que no abundaré más en ello.

Sea como fuere, como indica Raanan Rein, los judíos marroquíes tuvieron una posición privilegiada como enlace o bisagra entre el resto de comunidades sefardíes argentinas y las askenazíes, puesto que hablaban español y habían llegado al país a partir de 1860, mucho antes que el resto de comunidades judías<sup>937</sup>.

Fueron los marroquíes los que, en 1891, crearon la Congregación Israelita Latina, primera organización formal de los sefardíes en el país. Tanto por su educación como por su estatus económico, la situación de los judíos marroquíes en Argentina fue durante bastante tiempo considerablemente mejor que la de otras comunidades sefardíes<sup>938</sup>. Mis entrevistados son, en este contexto, conscientes de pertenecer a una comunidad valorada socialmente, al igual que los entrevistados en Israel son conscientes de lo contrario.

---

<sup>935</sup> La relación que han establecido las diferentes corrientes nacionalistas argentinas con el territorio nacional, por ejemplo, ha sido entendido por algunos como resultado de la debilidad o la ausencia de otros elementos sobre los que se pudiera sostener una política identitaria capaz de definir una identidad nacional argentina. Este tipo de nacionalismo territorial ha sido estudiado por Ernesto Bohoslavsky, «Territorio y nacionalismo en Argentina, 1880-1980: del espacio al cuerpo nacional», en *Encuentro de latinoamericanistas españoles: viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*, 2006, 1352-62.

<sup>936</sup> Para un estudio sobre la *etnificación* de la identidad nacional argentina, ver Leonardo Senkman, «Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 3, no. 2 (1992): 5-38.

<sup>937</sup> Raanan Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity and Diaspora* (Londres: Brill, 2010), 53.

<sup>938</sup> *Ibid.*



Del mismo modo que mencioné a *Mabat* para mostrar la institucionalización del discurso de la especificación en Israel por parte de los hispano-marroquíes, traigo ahora un fragmento de la introducción a un libro conmemorativo del centenario de la comunidad sefardí en Argentina, publicado en 1992, para mostrar una de las formas de institucionalización del discurso social acerca de los sefardíes en el país.

Han transcurrido alrededor de 100 años aproximadamente desde que comenzara la moderna ola migratoria de los sefardíes a la Argentina. (Hubo una previa, desde la llegada misma de los colonizadores, que pocos historiadores parecen dispuestos a reconocer).

En este lapso, los judíos sefardíes consumaron una trayectoria fecunda en las actividades productivas, científicas, artísticas y sociales, componiendo con el resto de la comunidad judeo-argentina, un segmento que contribuyó no sólo a construir materialmente el país, sino que aportó también sus particulares rasgos filosóficos y culturales al tejido social de la Argentina, producto en sí mismo de los más diversos aportes de las corrientes inmigratorias mancomunados con el de los criollos.

Al presentar el libro «Presencia Sefardí en la Argentina», intentamos documentar parte de esa rica, compleja y multifacética historia de los judíos sefardíes y a la vez, perseguimos con esta producción, rendir homenaje por extensión a todas las restantes corrientes inmigratorias que poblaron la república y también a los hombres que con visión, inteligencia y humanismo, hicieron posible que la Argentina fuera para millones de hombres y mujeres de todo el mundo, el puerto de la libertad, de la convivencia y del bienestar<sup>989</sup>.

La afirmación de la presencia sefardí en todos los estamentos sociales y su aportación a las élites científicas e intelectuales es la antítesis del discurso sefardí institucionalizado en Israel. Por tanto, en Argentina, estamos ante una comunidad que es favorecida por el sistema de categorización social del país y que se percibe a sí misma no sólo como parte integrante de la sociedad, sino también como uno de sus elementos fundacionales. Este discurso oficial ilustra una forma de entenderse a sí mismos, como colectivo, dentro del proyecto argentino, que implica la conciencia de que han participado en su construcción, se han implicado de forma sustantiva y han tenido un cierto protagonismo.

A este respecto, otro ejemplo de la importancia y el protagonismo de la comunidad judía marroquí en Argentina es el periódico *Israel*, creado por sefardíes marroquíes en Buenos Aires en 1917<sup>990</sup> y que salió a las calles casi durante seis décadas. Este periódico, que en 1920 se hizo diario y se presentó como el único diario judío en español en el

---

<sup>989</sup> Iaacov Rubel, ed., *Presencia sefardí en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Educativo Sefardí, 1992), 9.

<sup>990</sup> Para un estudio de este periódico, ver Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines*, 47-65.

mundo<sup>941</sup>, incorporó también colaboradores askenazíes y se convirtió en una plataforma de creación de un nuevo discurso identitario para los judíos de Argentina, sefardíes y askenazíes por igual<sup>942</sup>. Sus editores describieron la misión del periódico como la defensa de los ideales judíos, argentinos y universales, y afirmaban que su periódico había contribuido al fomento del «amor a la nación argentina»<sup>943</sup>. Escribir un periódico judío en español era la manera de hacerse visibles y comprensibles en el idioma nacional «de este gran pueblo que nos ha recibido»<sup>944</sup>. Esta publicación es un ejemplo de un discurso colectivo que afirmaba la buena recepción que habían tenido los judíos en el país, sensación especialmente presente entre los marroquíes.

Como indica Rein, para los colaboradores del periódico *Israel*, su sionismo tenía que ver con sus vidas en Argentina y no con la emigración a Palestina, la cual no sólo no fomentaban, sino que trataban de prevenir<sup>945</sup>. El sionismo creaba una narrativa histórica común a sefardíes y askenazíes y su afirmación establecía un continuo entre su apuesta de **afiliación** colectiva a la nacionalidad argentina y las apuestas de **filiación**, también colectivas, al judaísmo (ver capítulo 3 para un recordatorio de estas apuestas). Como veremos, las actividades sionistas constituyeron un escenario de identificación y colaboración mutua que, al contrario de lo que ocurrió en Israel, hizo que la distinción socio-política entre sefardíes y askenazíes fuese inoperante, poco o nada útil.

Este periódico tuvo una gran importancia en el proceso de socialización de los recién llegados a Argentina en aquella época. Leyendo sus páginas, pudieron participar en la creación de una nueva *comunidad imaginaria*, en la que sefardíes y askenazíes de todas las procedencias se unían en la tarea de crear una nueva identidad judeo-argentina<sup>946</sup>.

Volvamos ahora a la organización comunitaria con la que se encontraron mis entrevistados al llegar a Argentina. Las comunidades sefardíes se organizaron en función de sus ciudades o países de origen, distinguiéndose por las especificidades de los rituales, es

---

<sup>941</sup> Ibid., 56.

<sup>942</sup> Para un estudio de las relaciones entre sefardíes y askenazíes en torno al sionismo en Argentina, ver el estudio de los concursos de belleza hecho por Adriana M. Brodsky, «'Miss Sefaradí' and 'Queen Esther': Sephardim, Zionism, and Ethnic and National Identities in Argentina, 1933-1971», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 23, no. 1 (2012): 35-30.

<sup>943</sup> Rein, Ibid., 56.

<sup>944</sup> Ibid.

<sup>945</sup> Ibid., 47.

<sup>946</sup> Ver Raanan Rein y Mollie Lewis Nouwen, «Sephardic and Ashkenazi Jews Bridge the Gap on the Pages of the Argentine Newspaper Israel», en *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*, ed. Margalit Bejarano y Edna Aizenberg (Nueva York: Syracuse University Press, 2012), 69-87.

decir, por sus prácticas de enterramiento, la manera de preparar la *matza* de *Pesaj*, el baño ritual o *mikveh*, las melodías litúrgicas, etc.<sup>947</sup>

Los judíos de origen askenazí han sido mayoría en el país y han tendido a distinguirse entre sí creando diferentes comunidades por razones ideológicas, de estrato social y por sus actitudes respecto a la religión<sup>948</sup>, y menos por sus ciudades o países de origen, si bien este elemento no ha carecido de importancia en las *apuestas identitarias* individuales. Sin embargo, como acabo de señalar, la inmigración sefardí tendió a organizarse comunitariamente de acuerdo con sus lugares de origen. Así, se desarrollan cuatro comunidades sefardíes en Argentina: los marroquíes, los hablantes de ladino de Turquía, Grecia y los Balcanes, los de Alepo y los de Damasco.

Cada una de estas comunidades, como he dicho, tiene diferencias en el rito religioso, en la liturgia y en su música. Además, han contado con instituciones que reprodujeron las que ya organizaban la vida comunitaria en los lugares de origen en Oriente Medio, Balcanes y norte de África. En el caso de la comunidad judía hispano-marroquí, se estableció una continuidad entre Marruecos y Argentina gracias a instituciones como la sinagoga, el centro comunitario, el cementerio, el Club Social Alianza<sup>949</sup> y la asociación de caridad llamada Merced y Verdad (*Jesed Veemet*)<sup>950</sup>. Ya en 1897 se había creado la Asociación Castellana de Beneficencia y Misericordia, cuyas actividades durante un tiempo se solaparon con las de Merced y Verdad<sup>951</sup>. Así, todas las instituciones comunitarias se formaron antes de 1920. En 1891 se estableció la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires (CIL) que funcionaría como centro comunitario y en 1919 se inaugura la conocida sinagoga de la calle Piedras. También en 1920 se establece el cementerio de Avellaneda<sup>952</sup>, culminando así el proceso de creación de estructuras institucionales necesarias para la vida comunitaria.

---

<sup>947</sup> Adriana Mariel Brodsky, «Re-configurando comunidades. Judíos sefardíes/árabes En Argentina (1900-1950)», en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, ed. Natalia Arce (Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008), 131.

<sup>948</sup> Ver Margalit Bejarano, «Sephardic Communities in Latin America: Past and Present», *Judaica Latinoamericana V* (2005): 9-26.

<sup>949</sup> El Club Alianza se creó en 1919.

<sup>950</sup> Esta asociación fue creada en 1905, lo cual implica que ya para esa época había una élite bien establecida que tenía la posibilidad de ayudar a los recién llegados y a otros que pudieran necesitarlo. Ver Diana Epstein, «Instituciones y liderazgo comunitario de los judíos de origen marroquí en Buenos Aires», en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, ed. Natalia Arce (Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008), 146.

<sup>951</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>952</sup> *Ibid.*, 145.

Será sólo en 1976, por iniciativa de Rebi Saadia Benzaquén cuando la comunidad pase a denominarse Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires (ACILBA)<sup>953</sup>. Estas siglas, que no incluyen la palabra «marroquí»<sup>954</sup>, causan extrañeza también a algunos de mis entrevistados. Jacques lo expresa del siguiente modo:

[...] Como comunidad hebreo-marroquí, como yo prefiero denominarla. La comunidad se llama Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires. Yo no sé si era el ánimo, primero para ajustarse a disposiciones legales dispuestas por los gobiernos de turno en la Argentina, que determinaban «ustedes no se pueden llamar así como ustedes quieren, tienen que llamarse así, así, así, elijan ustedes dentro de lo que se puede» y esto es lo que se eligió. Se eligió este nombre Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires. Yo prefiero seguir denominándola hebreo-marroquí.

Leonardo Senkman ha interpretado esta «latinización» del nombre comunitario como una forma de diferenciarse de los inmigrantes árabes en el país y, así, conseguir legitimidad<sup>955</sup>. Senkman afirma que esta latinización, además, habría tenido origen en la influencia ideológica de la Alianza Israelita Universal, cuyo *ethos* integracionista habría motivado la voluntad de adaptación al sistema de categorización social del país. «Latino», en este contexto, estaría incluyendo la ascendencia tanto española como portuguesa, esto es, los dos orígenes del rito de esta congregación<sup>956</sup>. Como vimos en el capítulo 5, la comunidad judía hispano-marroquí establecía una clara diferencia, ya en Marruecos, entre el origen sefardí, los expulsados o *megorashim* y los *toshavim* o judíos autóctonos de Marruecos. Esta precisión en el nombre de la comunidad, por tanto, probablemente estaba relacionada con esa misma voluntad de distinguirse de aquellos a quienes llamaban «forasteros», típicamente judíos del sur de Marruecos.

Cuando mis entrevistados llegaron al país, en la segunda mitad del siglo XX, se integraron en una comunidad que ya llevaba asentada varias generaciones y que contaba con una estructura institucional sólida. En este contexto, el origen marroquí fue el elemento que los distinguía de las demás comunidades judías y de los sefardíes en particular<sup>957</sup>.

---

<sup>953</sup> Ibid., 152.

<sup>954</sup> Debo señalar que actualmente, en la página web de la comunidad, se indica «comunidad judeomarroquí».

<sup>955</sup> Leonardo Senkman, «Identidad y asociacionismo de sirios, libaneses y 'jálabies' en Argentina», en *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, ed. Raanan Rein (Sevilla: Fundación Tres Culturas, 2008), 190.

<sup>956</sup> Ibid., 191.

<sup>957</sup> Para una exposición de la historia de esta comunidad, ver Rubel, *Presencia sefardí en la Argentina*, 43-54.

Ser marroquí en Argentina en ningún caso implicó una contradicción respecto a la política identitaria nacional, en el sentido en que lo fue para el *ethos* nacional israelí<sup>958</sup>. Es más, hubo una intensa y sostenida colaboración comercial, económica y política entre judíos y, por ejemplo, musulmanes sirio-libaneses. Ignacio Klich ha mostrado cómo el conflicto israelí-palestino influyó en estas relaciones, redefiniéndolas e impidiendo su evolución natural<sup>959</sup>.

La dinámica de **afiliaciones** identitarias en la sociedad argentina tras las sucesivas oleadas migratorias hizo posible la coexistencia de diferentes apuestas, colectivas e individuales. Los judíos de origen sirio, por ejemplo, que fueron mayoría entre los sefardíes, eran mucho más conservadores y religiosos que los demás grupos y hasta los años treinta veían con sospecha los movimientos sionistas. Sin embargo, y especialmente a partir de 1948, empezó a crecer el apoyo entre los sirios al sionismo<sup>960</sup>, apuesta que no entró en conflicto con su vinculación con Argentina, el lugar que los había acogido y en que se habían instalado<sup>961</sup>.

En la multicultural sociedad argentina, mis entrevistados no tendieron a presentarse como sefardíes sino, más bien, como marroquíes, al contrario de la tendencia que ya vimos entre los israelíes. Jacques, por ejemplo, que llegó a Argentina desde Tánger en 1956 con veinte años, habla del origen sefardí sólo en términos históricos, casi míticos a veces: «yo lo que digo, Sefarad es la vieja España. Porque, para mí, la vieja es la de ese período de España: los tres siglos de oro».

Por su lado, Karina, que emigró de Tetuán a Buenos Aires en 1965, con veintiún años, dice a este respecto:

**Lo que pasa es que cuando yo pienso en sefardí, pienso en marroquí y no es así, porque es una cosa más general el ser sefardí.** Es venir de España, pero se me escapa España ya, me limito a mi lugar de origen. Tal vez es una pregunta más fácil de hacer **al que nació acá, que sabe que es sefardí, pero que no tiene su lugar de origen ni en Marruecos, ni en Siria ni en ningún lado,** sabe que vienen, deriva de allá. [...] Pero... me gusta serlo [ríe]. Me gusta ser sefardí, tiene sabor, tiene riqueza, tiene condimento. Y hablo de condimento en general y en particular, porque

---

<sup>958</sup> A este respecto, ver Raanan Rein, coord., *Árabes y judíos En Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones* (Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008).

<sup>959</sup> Ver Ignacio Klich, comp., *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2006).

<sup>960</sup> Para un estudio de la implicación sefardí en movimientos sionistas, ver Adriana M. Brodsky, «Argentine Sephardi Youth: Between Aliyah and Activism», *Journal of Jewish Identities* 8, no. 2 (2015): 113-35.

<sup>961</sup> Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines*, 64.

uso muchos condimentos [reímos]. Y es una cultura muy rica. Es una cultura de verdad que... sus romances, su idioma, su liturgia, o al menos **la marroquí es una liturgia preciosa, tipo andaluza morisca, que es un placer, no sé si conocés la música andalusí, la música árabe andalusí y, bueno, así es la liturgia marroquí judía y es... no sé. A mí me emociona todo lo que tiene que ver con lo sefardí, es un sentimiento.**

Al igual que entre mis entrevistados israelíes encontré una tendencia a distinguirse como españoles, o sefardíes, respecto a su origen marroquí, entre los argentinos lo marroquí y lo sefardí tienden a aparecer como esferas intercambiables. Sin embargo, es el origen marroquí lo que aparece vinculado con la práctica judía, religiosa, con la liturgia y también con la forma de vida, de manera indistinguible. Además, el énfasis en el componente árabe de la cultura, la música e, incluso, de la liturgia, es un *acto de identificación* contrario al que tendieron a sacar adelante los participantes israelíes.

Por lo tanto, ni la España contemporánea ni *Sefarad* aparecen utilizadas por ninguno de mis entrevistados argentinos como manera de especificar su origen religioso, cultural o étnico, sino que es Marruecos el que cumple esa función. Por decirlo de manera más sucinta, la tendencia general entre mis entrevistados argentinos fue presentarse religiosa y culturalmente como marroquíes, al contrario de lo que tendió a ocurrir entre los israelíes, que se definían, en general, como «españoles» o «sefardíes» o «españoles-marroquíes». Estos *actos de identificación* tenían la función, como hemos subrayado, de especificarse en Israel y así defenderse ante una estructura normativa en que las culturas árabes son escasamente valoradas.

A pesar del éxito en el establecimiento de instituciones comunitarias marroquíes, se dio una situación peculiar en la vida comunitaria. Durante las primeras décadas de presencia marroquí en Argentina, la comunidad no tuvo rabino, y eran los miembros del consejo directivo los encargados de la organización y dirección de la vida comunitaria, incluyendo el culto. Hay un documento del que he extraído algunos fragmentos que pueden ser útiles para comprender ciertos elementos esenciales de la forma de vida comunitaria marroquí.

En un folleto furibundo escrito por Benjamín Benzaquén en 1929<sup>962</sup>, podemos leer algunas de las razones por las que diversos miembros de la comunidad judeo-marroquí rechazaron el nombramiento de un Gran Rabino sefardí en la persona de Shabtay Djaen. Según dice el folleto, la comunidad siria (a los que llama «hebreos orientales») habría

---

<sup>962</sup> Le agradezco a la Dra Margalit Bejarano que me hiciese llegar un ejemplar de este folleto.

pedido el apoyo de la marroquí para este nombramiento de un rabino que tendría autoridad sobre todas las comunidades sefardíes. Indignado, este miembro de la comunidad afirma «este señor [el Gran Rabino] jamás podrá obligar a nadie a cumplir con los preceptos religiosos, puesto que no tiene ninguna autoridad reconocida según nuestras tradiciones»<sup>963</sup>. La idea de tener un Gran Rabino para todas las comunidades sefardíes, incluyendo las de Chile, Uruguay y Paraguay, entraba en conflicto con el papel del rabino en las comunidades marroquíes que, como dije anteriormente, era sobre todo un papel de líder comunitario, cuya función era aportar soluciones y apoyo para los miembros de su comunidad. Para Benjamín Benzaquén, que escribe en representación de la comunidad marroquí, es inaceptable que haya una autoridad que pueda tener potestad sobre lo que deben hacer los miembros de las comunidades y, más en concreto, es inaceptable que se eliminen las tradiciones específicas de los marroquíes. Veamos cómo lo dice:

¿Qué objeto tiene para nosotros el Rabino? Pregunto a mis nobles lectores: ¿tendremos nosotros la suficiente fuerza de voluntad para acatar las órdenes religiosas que la misma religión nos impone y que nos serán impuestas por el Gran Rabino? A saber: «Sábado», ¿cerraremos los negocios? ¿dejaremos de fumar? ¿concurriremos a los templos los sábados y fiestas? ¿respetaremos todas las fiestas? ¿haremos los casamientos, circuncisiones y Tefilim, con *seudot misvá* [comida prescrita], y no con mezcolanzas prohibidas por nuestra religión? ¿comeremos carne *casher*? ¿no comeremos *hazir* [cerdo]? Ahora bien, para corregirnos de todos estos errores que cometemos conscientes, ¿necesitamos un Gran Rabino que nos lo indique?

Siendo que es nuestra voluntad la que impera y podemos, si queremos, respetar nuestras costumbres y tradiciones, sin un Guía espiritual que nos lo indique, puesto que éste nunca tendrá fuerza autoritaria para obligarnos a cumplir con los preceptos religiosos arriba indicados, lo que palpamos desde la designación del Gran Rabino, es un lamentable descenso en nuestras costumbres sagradas, recibidas de muchísimas generaciones. [...] Porque en todos los actos que toma parte el Rabino, pierden las formas que usamos y que nos delegaron nuestros antepasados, para someternos a las costumbres y usanzas ajenas [...] son muchos actos en los cuales toma parte, que como no conoce nuestras costumbres les saca todo el brillo que nosotros le damos, y como este señor no puede hacer lo que no sabe, y no llena nuestras tradiciones, ¿a qué viene la imposición de Rabino y Rabinato?<sup>964</sup>

---

<sup>963</sup> Benjamín Benzaquén, *La Comunidad Israelita Sefaradí de Buenos Aires no debe permitir que se exploten más sus sentimientos religiosos* (Buenos Aires, 1929), 2.

<sup>964</sup> *Ibid.*

Así las cosas, la comunidad judeo-marroquí continuó sin rabino y los *jazaním*<sup>965</sup> siguieron haciendo conversiones de personas no-judías para permitir el matrimonio con miembros de la comunidad. Esta situación de conversiones cuya autenticidad se pensaba dudosa se terminó en 1936<sup>966</sup>.

El panfleto de Benjamín Benzaquén es un buen ejemplo del modelo comunitario que siguieron los judíos marroquíes: por un lado, la preocupación por la preservación de sus costumbres y ritos, tal como se hacían en Marruecos; por otro lado, una observancia religiosa laxa, que no se deriva de una voluntad de reformar la dimensión *halájica* del judaísmo, sino de una forma de vida que asume la contradicción, el conflicto o la ambigüedad respecto a esa dimensión prescriptiva de la observancia. De hecho, llama la atención el despliegue a lo largo del documento de expresiones en hebreo, citas de la *Gemará*, referencias a respuestas rabínicas de Marruecos y, en general, muestras del conocimiento del autor acerca de los asuntos religiosos. En tercer lugar, este documento nos muestra el papel que el rabino tenía en estas comunidades: una figura que no interfiere directamente en la vida de las personas, sino que representa un ejemplo, un referente, al servicio de la comunidad. Por último, la centralidad de la comunidad, más que la de la ley, queda también de manifiesto<sup>967</sup>.

En cuanto al papel del rabino marroquí, este documento aporta un ejemplo de la relación con la autoridad rabínica que la comunidad había establecido: «los marroquinos [*sí*] no estamos acostumbrados a proclamas pastorales, ni Bulas espirituales, y [...] solo aceptamos y respetamos lo nuestro, como vulgarmente dice el criollo, a lo que te criastes [*sí*]»<sup>968</sup>. La tarea del rabino comunitario que necesitaban sería cubierta, muchos años después, en la década del cincuenta, por el rabino tetuaní Saadia Benzaquén, al que sin duda podían considerar «uno de los nuestros».

Entre 1930 y 1940 hubo un declive en la participación religiosa de los miembros de las comunidades sefardíes en un sentido general<sup>969</sup>, situación que fue particularmente

---

<sup>965</sup> *Jazan*: persona que guía el canto litúrgico y el orden de los rezos.

<sup>966</sup> Ver Margalit Bejarano, «Between Law and Reality: Conversions, Mixed Marriages and Sephardim in Buenos Aires», *Judaica Latinoamericana: Estudios Históricos, Sociales Y Literarios*. VII (2016): 327-50.

<sup>967</sup> Margalit Bejarano ha desarrollado un trabajo extraordinario acerca de la crisis en la observancia religiosa de las comunidades sefardíes en Buenos Aires. La elaboración de esta cuestión desborda los objetivos de este capítulo y de esta tesis, por lo que remito, para más información, a Bejarano, *Ibid*.

<sup>968</sup> Benzaquén, *La Comunidad Israelita Sefaradí de Buenos Aires*, 6.

<sup>969</sup> *Ibid.*, 343.



prevalente en la marroquí que, como digo, continuó sin rabino<sup>970</sup> hasta los años cincuenta<sup>971</sup>, cuando llegó Rebi Saadia Benzaquén. Este rabino sirvió a la comunidad desde los años cincuenta hasta 1986 y fue quien se encargó de lidiar con la laxitud de costumbres de sus miembros, así como trató de revitalizarla religiosamente y confirmar la prohibición de las conversiones que se había publicado en 1927 por el rabino alepino Shaul Setton<sup>972</sup>.

Durante la segunda mitad del siglo XX, y aunque se trataba de una tendencia que venía de más atrás, no mucha gente acudía a los servicios religiosos, situación que se sigue dando a día de hoy. Es en esta época cuando llegaron mis entrevistados a Argentina. En ese momento todavía la comunidad marroquí era bastante endogámica<sup>973</sup> y, como hemos visto, no particularmente observante.

En general, la mayoría de los miembros de la comunidad carecía de una educación religiosa formal. Ms entrevistados, si bien en su gran mayoría llegaron a Argentina con estudios, como mínimo hasta los dieciocho años, su formación religiosa ya en Marruecos había pasado sólo por la preparación para la *bar mitzva*. Jacques, por ejemplo, habla de su formación en hebreo como un «alfabetismo al revés».

Jacques: bueno, entonces, hasta esa edad [los treces años], tengo una formación parasistemática de la religión judía, aprendo el hebreo, aprendo como se enseñaba el idioma, porque yo puedo leer perfectamente, puedo comprender algunas de las palabras que leo, pero no... no puedo dominar el vocabulario total en hebreo. Entonces luego, por la práctica rutinaria, adquiero un poquitito más, en algunos viajes he adquirido un poquito más del dominio del lenguaje, que puedo leerlo. O sea, es un alfabetismo al revés. Puedo escribir algunas cosas, pero no sé lo que estoy escribiendo. Conozco el sonido de las letras, pero no...

Entrevistadora: sí; sabes *meldar*<sup>974</sup>

J: claro. Entonces, decimos *meldar*, que es la forma hispanizada de la lectura que hacemos del ritual.

En Argentina fue común que los hijos fuesen a un colegio no-judío, privado o público, y que algunas tardes a la semana fuesen al Talmud Torá<sup>975</sup> para prepararse para la

---

<sup>970</sup> Sin embargo, sí hubo una autoridad religiosa, el «rabino Benlolo», al que se le llamaba «rabino» a pesar de ser sólo un líder comunitario, si bien carismático, querido y respetado por la comunidad, que se ocupaba, entre otras cosas, de la liturgia.

<sup>971</sup> Bejarano, *Ibid.*

<sup>972</sup> *Ibid.*

<sup>973</sup> Diana Epstein, «los judeo-marroquíes en Buenos Aires: pautas matrimoniales 1875--1910», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 6, no. 1 (1995).

<sup>974</sup> *Meldar*: expresión utilizada entre los sefardíes para «rezar» o «leer» en el contexto de la lectura del hebreo en la sinagoga.

*bar mitzvah*, aunque algunos seguían yendo también después. Cabe señalar que la comunidad abrió una escuela en 1964, pero hubo que cerrarla en 1971 por falta de asistencia<sup>976</sup>. La carencia de formación religiosa es interpretada por muchos de mis entrevistados como la razón de la disolución progresiva de la comunidad.

Alberto me cuenta que, ya en Marruecos, la enseñanza del hebreo tenía mucha importancia:

Mi padre obviamente también me empezó a hacer el abecé del hebreo. Empezamos ahí [en Marruecos]. Continuó también cuando llegamos a Buenos Aires, a la Argentina, también continuó enseñándome, de manera que cuando yo tenía cinco años sabía *meldar* en hebreo. **Sabía meldar en hebreo. Todavía no sabía leer ni escribir en español.** Sabía hablar, obviamente, pero no sabía leer ni escribir en español, pero sí sabía meldar en hebreo. Tampoco escribir en hebreo.

El mantenimiento de la liturgia según la costumbre marroquí, como veremos, ha sido un elemento fundamental de la *apuesta identitaria* de la comunidad, que quiso preservarla tal como se hacía en Tetuán, en un esfuerzo de apuesta de **filiación** de la que participó la mayoría de los miembros comunitarios, siendo parte de la memoria cultural que mantenía el vínculo con el grupo. Fue precisamente éste uno de los motivos principales de la **desafiliación** de la siguiente generación, que ya no tenía una experiencia directa de Marruecos. Iremos viendo esto un poco más adelante.

En una entrevista de 1977 el rabino Saadia Benzaquén expresó su preocupación por la asimilación de la comunidad a la sociedad argentina. Declaró que la comunidad estaba interesada en los aspectos sociales de la vida comunitaria y no tanto en los religiosos, lo cual él atribuía a su proceso de aculturación e integración en la sociedad local:

Hoy es la colectividad más «humilde», si se quiere, económicamente pero no en cuanto, digamos, a estudios, a cultura; es una de las colectividades que, universalmente hablando, más cultas, digamos, dentro de los *sefardim* y, en general, argentinos. ¿Por qué? porque quizá no hay una familia que no tenga un hijo por lo menos que haya estudiado, que haya ejercido o que esté ejerciendo una profesión de alta jerarquía. [...] en ese sentido no hay nada que hablar. Lamentablemente, quizás no sea así en el orden espiritual, han decaído mucho porque la

---

<sup>975</sup> El Talmud Torá es como se denomina a las clases que se imparten en las comunidades para enseñar a los niños y jóvenes las oraciones y tradiciones judías. Se trata de una primera aproximación al estudio del judaísmo, la Torá y el hebreo, preparándolos así para la Bar y Bat Mitzvah, aunque las clases del Talmud Torá pueden continuar después.

<sup>976</sup> Epstein, «Marroquíes de origen judío en Argentina», 67.

familia judía, porque no progresó económicamente, también le sirvió ese progreso espiritual, técnicamente hablando, en el orden judaico, religioso. [...] quiere decir que la gente, el que no tiene un hijo que es ingeniero, dentista, médicos, contadores, de todo eso<sup>977</sup>.

El rabino Benzaquén opinaba que el buen nivel intelectual, educativo y social de los marroquíes habría llevado a un descuido de la vida religiosa. Por eso sugiere que quizá el que no progresa económicamente lo hace espiritualmente.

Mis entrevistados afirman que en Argentina tuvieron la oportunidad de mejorar su situación económica, estudiar y llegar a un nivel socio-educativo y económico más que razonable, constituyendo lo que podríamos llamar una burguesía dentro de la que varios de ellos lograron una posición privilegiada. En la gran mayoría de los casos, los hijos tienen estudios superiores. De hecho, como acabamos de ver, el rabino Benzaquén señala este dato de la buena integración de la comunidad en la sociedad argentina como la causa principal de la desvinculación comunitaria, e indica, como prueba, que hay judíos marroquíes trabajando en puestos de responsabilidad en ministerios, en el Banco Nacional y en el Tribunal Supremo<sup>978</sup>.

Saadia Benzaquén es recordado por todos mis entrevistados con cariño y ternura. De hecho, yo misma crecí escuchando anécdotas de mi padre acerca de este rabino que forma ya parte del imaginario compartido de los marroquíes. Saadia Benzaquén se convirtió en un rabino que la comunidad podía reconocer como propio y, por esta razón, es relevante examinar cómo aparece en el discurso de las personas a las que entrevisté. Por lo general, lo recuerdan como un referente, alguien que ayudó a los recién llegados de Marruecos a instalarse en Buenos Aires, que supo estar cerca de los miembros de la comunidad y, a la vez, no interferir en sus vidas. Jacques recuerda estas características del rabino de una manera que es útil para comprender las dinámicas comunitarias:

Jacques: [...] **mantengo todos los contactos con los integrantes de la comunidad a través del rabino.** Obviamente me meto más en la observancia religiosa, pero por amistad ya con el rabino. O sea, fuera de la relación comunitaria... dentro de la comunidad, respeto absolutamente y trato de hacerlo con sinceridad, pero aclarando de que no... no me animo a invitarlo al rabino a que venga a mi casa a comer. Él va a venir, pero le voy a servir estrictamente lo que sé que le puedo servir y a él se lo aseguro. **Él, porque era una excepción, cerraba un ojo y venía a mi casa**

---

<sup>977</sup> Entrevista con Saadia Ben Zaken por Haim Avni en 1977, (112)23, Archivos de la División de Historia Oral del Instituto de Judaísmo Contemporáneo (ICJ), Universidad Hebrea de Jerusalén.

<sup>978</sup> Ibid.

entonces o me tomaba en vaso de vidrio o en vaso de cartón, o un huevo duro o cosas que yo sé que él podía comer o, si no, le mandaba pedir [comida *kasher* a domicilio] pero venía a mi casa. **Le mandaba pedir estrictamente *kasher* aun cuando él sabía que mi casa no era *kasher***

Entrevistadora: bueno, pero era un gesto

J: sí, pero venía a mi casa. Eh... esa es la cosa como yo he seguido manejando. Y persistí desde entonces tratando de que no se alivianara excesivamente la práctica religiosa, porque la llegamos a deformar, con lo cual tendríamos que optar, y esa es la disyuntiva que ahora se define de alguna manera.

Saadia Benzaquén aparece como una «excepción» a la luz de los modelos rabínicos ortodoxos que Jacques conoce, y que tan alejados están del modelo de rabino comunitario marroquí. El rabino Benzaquén no es representado, en ningún caso, como alguien de cuya observancia pudiera dudarse, sino más bien como alguien que priorizaba su tarea comunitaria por encima de la observancia puntillosa que habría hecho inviable una relación con Jacques como la que éste describe. Jacques se refiere al rabino en el contexto de hablar de la amenaza que reaparece en todas las entrevistas: la desaparición.

Una vez presentadas, a grandes rasgos, las características comunitarias, veamos cómo recuerdan mis entrevistados a su llegada al país. Como indiqué anteriormente, el relato de la salida de Marruecos y la llegada a Argentina tiene un *pathos* radicalmente distinto y una función dentro de la *apuesta identitaria* que sacan adelante en la entrevista igualmente diferente. Se trata del relato de un viaje a una vida que sería mejor, una vida de oportunidades, por lo que el recuento de las circunstancias que llevan hasta la llegada al país está al servicio de la hipótesis general: la favorable experiencia de inmigración en Argentina. Así cuenta Mario su llegada al país en barco desde Tánger:

Mario: Cuando yo vine en el año 57 [era] un barco de carga con el que salimos de Tánger... Tánger es una ciudad de Marruecos, una ciudad muy linda, muy... es internacional, es de Marruecos ahora. Embarcamos en Tánger el día 17 de mayo, el día de mi cumpleaños, y llegamos acá el 11 de junio. Casi un mes.

Entrevistadora: Madre mía

M: Casi un mes. Y no eran barcos nada cómodos, ¿eh?

E: me imagino

M: eran barcos cargueros que habilitaban algún puente del barco para que la gente se acomodara, nada más que eso. No había otra cosa. Ahora... yo voy ahora a Marruecos y estoy allí en diez horas. Entonces era casi un mes. **Y la gente se venía igual, M<sup>a</sup>Ángeles, tenían ese espíritu aventurero, un espíritu de «esto no me gusta, voy a buscar un mejor horizonte por otro lado» y lo hacía! Lo hacía [...] yo vine con mi familia.**

De hecho, yo vine con mis dos hermanas, mis padres y mi abuela de ochenta y pico de años

Entrevistadora: ¿en el barco?

M: en el barco, sí, sí, sí, [la abuela] fue la que mejor hizo la travesía [reímos]

E: era la más resistente [reímos]

M: mi mamá se mareaba, mis hermanas se mareaban, ella no, ella estaba lo más bien. Con ochenta y pico de años. Y eran unos valientes, de verdad, eran unos valientes. Aparte, una tierra tan inhóspita, tan desconocida, tan grande, tan aparatosa. Nada que ver con lo que era un pedacito de Marruecos. En Marruecos cabe prácticamente Buenos Aires nada más. Imagínate. Entonces no dejaba de ser una aventura. ¡La gente lo hacía, M<sup>a</sup> Ángeles! ¡lo hacía! **Y luchaba y se preocupaba, y peleaba y discutía y sufría y salía adelante.** ¡Todos! De hecho, todos. **La comunidad marroquí acá en la Argentina fue muy importante. Ya no queda casi nadie, ¿eh? Somos muy pocos.** Somos muy pocos. Y fundamentalmente porque nuestros hijos nacieron, se criaron, **se casaron con no marroquíes. Entonces se fueron asimilando.**

E: ¿asimilando?

M: [...] los askenazi, que son mayoría, de hecho, si acá somos doscientos mil judíos en la Argentina, antes éramos quinientos, son ciento sesenta mil askenazí y cuarenta mil sefaradíes. No son mayoría. Entonces se fueron asimilando a ese.... A ese rito. De marroquíes no queda casi nadie. Los grandes han fallecido todos [...] **Nuestros hijos no siguieron la misma, digamos, rutina.** De hecho, mi hija se casó con un askenazí. Tengo un nieto que está más allá que acá. Y como mi caso, la mayoría. Son muy pocos los que se casaron con marroquíes recién llegados, con chicas marroquíes recién llegadas... con nativas de acá, muy pocos. La mayoría, mixtos.

E: mixtos entre...

M: mixtos entre sefaradíes y... y algunos, y algunos, algunos, judíos y *goy*. Todo muy bien, ¿eh? Pero con eso se fue perdiendo el acervo.

El relato del viaje en barco, la llegada a Argentina, aparece vinculado, por una operación de *concordancia-discordante*, con el conflicto general, con el final de la historia, esto es, con la pérdida de los referentes comunes, la asimilación, la disolución de la comunidad. La dificultad del viaje es compensada en el relato por el sentido que tenía el esfuerzo, por la **esperanza** de que encontrarían un futuro mejor, como así fue. Además, Mario expresa su conciencia de pertenecer a una comunidad que fue «muy importante», que se fue desintegrando por la desvinculación respecto a las prácticas marroquíes.

Como estoy tratando de mostrar, los testimonios acerca de la llegada al país no pueden ser más diferentes de aquello que contaban mis entrevistados israelíes. Veamos,

por ejemplo, cómo cuenta Jacques, en presencia de Esther, su mujer, la llegada a Argentina.

Jacques: [...]Llegamos acá

Esther: Bueno, llegaron y... tuvieron una recepción familiar

J: **Y lo primero que hago es ir al templo.** Vengo, no me acuerdo el día exacto. Me parece que era un jueves o un viernes. [...]Una recepción, porque todos los primos que había dejado acá -obviamente todos ellos casados- mi madre fueron, la mayoría fue al puerto. Y cuando nosotros llegamos, tuvimos una recepción multitudinaria de gente que no nos conocía ni nosotros conocíamos y que mi madre había dejado veinticinco años más o menos calculo yo, del tiempo que transcurrió, o sea, todos cambiados, pero todos estaban esperando a esta familia que venía de... bueno, entonces veníamos de Francia, pero salimos para finales del 56 y llegamos en febrero del 57. El viernes de esta semana que llegamos yo voy y le digo al primo de mi madre que nos había acogido, «¿dónde está el templo de los judíos marroquíes?». Me da la dirección y yo me voy. Y ahí me voy un viernes a la mañana para conocer el lugar. Y estoy en la puerta, un hombre me recibe muy muy atentamente, con una sonrisa muy amplia, muy acogedora y me dice sí, que es la comunidad marroquí pero que ahora está cerrado porque era en la mañana cuando yo fui, pero que para el oficio de la tarde que, a partir de las siete, siete y media, que ya había mucha gente, **que si quería venir que viniera que sería bien recibido.**

Es: acá tienes una [foto] del barco

Entrevistadora: ¿a ver?

J: ese hombre [que lo recibió en la puerta de la sinagoga], ese hombre era el rabino Saadia Benzaquén. Después fue mi gran amigo. Él fue el que me dijo... ¿ése es el puerto? [la foto]

Es: sí, toda la familia en el puerto. Después hay una de ustedes tres en el barco. Esa no me acordaba.

J: ése soy yo y... no, no, ¡no la conocía! ¿dónde estaba? [ríe]

Es: yo me sorprendí también de verla en el mismo lugar que éstas. La que tengo presente es esa porque ahí estaba yo, pero...

J: Angy, entre las chicas que estaban ahí esperándonos había una jovencita de unos catorce, quince años, ¿cuántos años? ¡Ven acá! [Esther se va por vergüenza]

En: [me río] ¿Era Esther?

Es: me faltaba un mes para cumplir quince

J: yo tengo seis años más que ella, ¿eh? Estaba ella, ¿por qué? Y esto de la endogamia

E: [ríe]

J: ese rabino que pesaba tanto en mi imaginario y en mi fuerte formación judaica (reímos) ese rabino era Rebí Moshé Toledano.

En este fragmento de la conversación con Jacques y su esposa Esther encontramos algunos de los elementos fundamentales de la experiencia de inmigración de Jacques y, también, de muchos otros. Por un lado, el recibimiento en el puerto. Mis entrevistados me contaban que ellos mismos habían escuchado todo tipo de historias de cuando los marroquíes llegaban al puerto y encontraban personas de la comunidad que se paseaban diciendo palabras en jaquetía y, cuando alguien respondía, lo llevaban a «lo de Jolita»<sup>979</sup> para que recibiera las primeras atenciones<sup>980</sup>. En el caso de Jacques, familia a la que no conocía, sin embargo, estaba allí esperándolos. En segundo lugar, Jacques vincula su llegada con la búsqueda de la **comunidad**, casi inmediatamente («lo primero que hago es ir al templo»), y no por un sentimiento religioso que necesitase contención, sino por otra razón que me explica más adelante:

Por la etnia, me arrastro a eso, busco lo marroquí, me orientan, llego, me reciben muy cordialmente, y eso impacta realmente. Muy favorablemente. Y después cuando llego al oficio del viernes a la noche me encuentro que el que me recibió estaba con su atuendo de rabino ;pero era él! Era él el que me estaba recibiendo, era el que estaba dirigiendo los oficios, y además con esa simpatía que irradiaba permanentemente para todo, pero... eh... y tenía buena voz, tenía buena labia...

El establecimiento de una **continuidad** entre Marruecos y Argentina fue posible debido a las instituciones comunitarias y a las personas que se implicaban en que los recién llegados fuesen bien recibidos, incluyendo al rabino. Jacques, como vimos, habla de él como un amigo, con ternura y cariño, no tanto como una autoridad religiosa sino, más bien, como alguien con un ascendiente moral.

En tercer lugar, aparece la cuestión de la endogamia, como Jacques mismo lo llama. Esther, su mujer, que está también en la foto que me muestran de aquel día en que llegaron a Argentina, es familiar suyo. La madre de Jacques y el padre de Esther son primos, siendo el bisabuelo de ella un rabino por el que Jacques sintió una gran admiración.

El relato de Jacques incluye dos elementos centrales para el mantenimiento de la continuidad de la forma de vida judeo-marroquí en Argentina: la participación en las instituciones comunitarias y la endogamia, dos instancias desde las que se ejerció la apuesta

---

<sup>979</sup> La comunidad contaba con lo que se llamó el «Templo de Jolita», la casa de una mujer llamada Raquel Ruimi, que funcionó durante años como sinagoga y que fue también una pensión para los nuevos inmigrantes en la que se les brindaba apoyo a su llegada.

<sup>980</sup> Epstein, «Instituciones y liderazgo comunitario», 144.

de **filiación** de la que muchos afirman haber participado, pero que, con el tiempo, dejarían de ser prácticas compartidas por una mayoría.

Karina, que llegó a Argentina en 1965, me contó que se había marchado de Marruecos para estudiar en la universidad en Argentina. Llegó como turista, con la intención de matricularse en la facultad de Psicología:

Karina: Y la verdad que hoy en día muchos de mis compañeros [de la Alianza] son de verdad grandes, grandes cerebros en muchas partes del mundo. Bueno, como te dije, tuve una infancia muy hermosa. **Después de adolescente, cuando terminé el bachiller, quería seguir estudiando y me quedaba chico Tetuán, me quedaba chico.** Cuando uno estudia la cabeza se abre y leía todo lo que pasaba por mis manos leía. Y quería un poquito más de mundo. Pero bueno, quería seguir estudiando. La verdad, siempre me gustó el arte, pero el arte, como todos te dicen «a ver... eso no da de comer» [ríe], «es muy bonito, pero no te sirve demasiado». Bueno, ¿qué otra cosa me gustaba? Psicología. No quería venirme tan lejos, la verdad. **Quería ir a España o a Francia o a Suiza, un lugar donde yo dominara el idioma y que me quedara más cerca de mi familia, pero no tenía medios para pagarme esos estudios.** Ni yo ni mi familia. Y becas no conseguía. Entonces bueno, acá la enseñanza es gratuita, la universidad es gratuita, vivía una tía, una hermana de mi mamá con quien yo me había criado y ella me decía «venite acá, acá tenés tu beca. Venís conmigo y tenés la universidad que quieras». Y esa fue mi elección.

Entrevistadora: ¿y estudiaste Psicología?

K: bueno, estudié psicología dos años, pero fue en un periodo donde justo asumieron los golpes militares, asumieron los militares, se terminó la democracia y lo primero que cerraron fue la facultad del pensamiento.

E: claro

K: pero yo ya estaba acá. No me iba a poner a estudiar medicina cuando ya estaba metida en una carrera. Digo «bueno, mientras esto se soluciona» me metí en una escuela de artes para pasar el tiempo. De arte y decoración. Bueno, y me enganché. Me enganché, seguí con el tema del arte y decoración. **Y ya no volví porque ya me puse de novia, me casé, y me dediqué a trabajar en diseños de muebles en... todo lo que tenía que ver con decoración.** Y después poco a poco volví a la pintura. Yo ya había pintado mucho en Tetuán con un profesor español, Diego Gámez, y bueno, había dejado también, la crianza, los hijos, el trabajo, tenía un negocio de casa de decoración, que aún tengo, de cortinado, de alfombras y... y así transcurrió este segundo período de mi vida, con una linda familia, con dos hijos maravillosos... **Mi marido falleció hace siete años, una muy buena persona. Y construimos esto, una familia tipo medio, gracias a Dios con salud, qué te puedo decir.** Y me dediqué de lleno a la pintura por muchos años.



La llegada a Argentina en el relato de Karina está vinculada con las posibilidades que ofrecía el país para estudiar y progresar, además de con una vida en la que pudo desarrollar su vocación artística y alcanzar una posición socio-económica «tipo medio» junto con su familia. En otras palabras, la llegada a Argentina aparece vinculada a la emancipación, tanto personal, en lo relativo a sus aspiraciones artísticas, como económica en un sentido más general. Ante la pregunta de por qué cree que se fueron los judíos de Tetuán, me responde «por voluntad propia, o por temor... a lo que no ocurrió.» No hay mención a ningún tipo de hostilidad ni de tensión, lo cual es una tónica general entre mis entrevistados argentinos.

Karina habla de la formación en la Alianza Israelita como la condición necesaria para que ella y tantos otros pudieran acceder a una educación de calidad que después les permitiría abrirse paso en la sociedad. En su caso, aquella educación puso las condiciones para que tuviese las aspiraciones artísticas e intelectuales que tan importantes serían después en su vida en Argentina:

En la Alianza Israelita, que fue lo mejor que pudimos tener. No éramos pobres, pero no éramos ricos. Y el país [Marruecos] no tenía forma... o sea, o tomabas una educación española, habían [*sic*] colegios españoles, muchos judíos optaban por esta educación, u optabas por la educación gratuita de la Alianza Israelita, francesa, que era maravillosa. Una cultura sumamente elevada de cantidad de idiomas, de preparación. La verdad que me siento agradecida al barón de Rothschild<sup>981</sup> que hizo posible que todos los judíos de los países, de muchos países árabes, pudieran salir a flote con su educación

La función que tiene la mención a las escuelas de la Alianza está vinculada al valor del pasado, a una **nostalgia** que es consecuencia de un balance positivo entre el pasado y el presente. Se trata de una comparación que no exige una defensa de un pasado como forma de reclamar un lugar diferente en la escala social, como ocurría en Israel. Es decir, la Alianza no aparece como parte de un relato movido por el conflicto sino, al contrario, como parte de un *acto de identificación* cuyo núcleo es la afirmación de una **armonía** entre aquel pasado y la vida que vino después.

Los judíos marroquíes pasaban desapercibidos en Argentina no sólo por su dominio del español, sino por el hecho de que fueron recibidos como españoles de un nivel cultural y educativo más alto<sup>982</sup>. En general, la sociedad argentina no reconocía sus apellidos como

---

<sup>981</sup> El fundador de la Alianza fue Adolphe Crémieux, no el barón de Rothschild.

<sup>982</sup> Diana Epstein, «La presencia marroquí judía en el interior del territorio argentino», *Diversidad Intercultural* 1, no. 1 (2010): 75.

judíos, pues estaba más familiarizada con apellidos de origen askenazí, sobre todo los de origen ruso, que fueron, además, el prototipo del judío en el país<sup>983</sup>. Los judíos con apellidos marroquíes, de este modo, eran socialmente invisibles.

En Israel, sin embargo, los apellidos marroquíes son rápida y fácilmente reconocibles y, de hecho, es común que familias marroquíes y *mizrajíes* en general cambien su apellido para que suene «más israelí», es decir, menos marroquí. Hay que indicar, del mismo modo, que el cambio de apellido fue una práctica habitual en Israel también entre judíos askenazíes que se cambiaban sus apellidos «diaspóricos» por apellidos en hebreo, como un gesto de afirmación política, de salida del estado de Diáspora<sup>984</sup>. Sin embargo, las razones del cambio entre los *mizrajim*, en muchos casos, no han tenido que ver con tal afirmación sino con la voluntad de no tener un apellido que sonase *mizrají*.<sup>985</sup>

Los mismos apellidos, en definitiva, implicaron en estos dos escenarios dos consecuencias opuestas: la invisibilidad del lugar de origen y su visibilidad total.

Lo que sí hicieron muchos en Argentina fue cambiarse su nombre judío, cuando era muy distinguible, por un nombre no-judío. Mario, cuyo nombre verdadero es Moisés, me cuenta esto así:

---

<sup>983</sup> En el argot argentino, un «ruso» es un judío.

<sup>984</sup> Yehuda Amijai da cuenta de este acto de identificación en un poema llamado «El aleteo de la historia», como se solía decir». Una estrofa de ese poema dice:

Por cinco chelines cambié el apellido que mis antepasados  
tenían  
en la diáspora por un arrogante apellido hebreo acorde  
con el suyo.

Aquella puta huyó a América, se casó con un  
comerciante de especias, pimienta, canela y cardamomo  
y me dejó con mi nuevo apellido y con la guerra.

Ver Amijai, *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas*, 50.

<sup>985</sup> Por poner solo algunos ejemplos, el apellido Dahan se convirtió en Dayan, Bendahan en Ben Dan, Bentolila en Tal, Benarroch en Ben Asher, Benichou en Ben Yishay, Abitan en Beitán. Estos cambios no siguen siempre un proceso lógico o sistemático de hebreización, puesto que alguien que se apellida, por ejemplo, Bentata, puede cambiárselo por Barel o Harel o cualquier otro apellido «hebreo» siempre que no tenga rastro del origen marroquí o *mizrají*, pues el objetivo del cambio de apellido es, en general, pasar desapercibido. Un caso muy conocido es el del Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas de Israel, Gadi Azancot, que se cambió el apellido a Eizenkot. La prensa israelí se hizo eco de este hecho y algunas de las reacciones se pueden leer en Elon Gilad, «The Israeli Army Gets its First Moroccan Chief-of-Staff - So Why the Ashkenazi Name?», *Haaretz*, December 1, 2014, <http://www.haaretz.com/israel-news/premium-1.629391>.

Entrevistadora: ¿por qué te llaman Mario?

M: ahí está, ¿lo ves? Cuando llegué al país... esto es muy cómico. [...] Yo me acuerdo, cuando llegué al país, yo llegué el 11 de junio. Comencé a trabajar formalmente en el mes de agosto. Aparte se me disputaba mucha gente a mí, ¿eh?

E: ¿ah sí?

M: Sí, sí, tenía para trabajar con fulano, con mengano.... Y al final me fui a una oficina de ayudante de contador que me llevó el rabino Benzaquén, primo hermano mío. Él me llevó para trabajar en ese lugar. Previo a eso había un señor -que ya falleció, el pobre, hace mucho tiempo- que era vendedor de alfombras. Vendía a domicilio, cargaba el auto con alfombras e iba por los conventos, por las escuelas, por las universidades, a vender alfombras. Y dice

- «acompañame, así vas conociendo Buenos Aires, hasta que comiences a trabajar en el mes de agosto»

- «sí, no tengo ningún problema. Al contrario, te agradezco»

- «¿cómo te llamas?» me pregunta.

- Digo «Moís»

- «¿cómo?»

- «Moís, Moisés»

- «¡no! ¡dejá! ¡no! ¡no!»

- «¿cómo "no, no"?»

- «Te voy a llamar Mario, Mario mejor, más lindo»

- «me da lo mismo»

Y ahí quedó. Y ahí quedó. Dice «no, Moisés no, muy cerrado, vas a tener problemas...»

E: ¿pero él era judío?

M: sí, sí. Era un señor muy amigo de tu abuelo

E: ¿ah sí?

M: muy, muy amigo. Y ahí quedó. Me gustó, no me importó, y ya me conoce todo el mundo por Mario. Mi hija, mis nietos, todos.

E: te conocen por Mario

M: pero oficialmente no. En los papeles no, en los documentos, en los contratos, eso no, en los títulos nada, todo eso queda... pero me llamo Mario por eso. Dice

- «¿Cómo te vas a llamar Moisés acá en la Argentina? ¡no! Es muy cerrado, muy limitado. Se van a dar cuenta en seguida que sos...»

- «¡pero a mí no me importa!»

- «¡No! Pero ¿para qué? ¡Déjalo!»

Diferentes trabajos han destacado el alto sentido de la solidaridad que había entre los miembros de la comunidad hispano-marroquí en Argentina. Familiares y amigos se hacían cargo de ayudar a los recién llegados al país, darles cobijo y orientarles en la búsqueda de trabajo<sup>986</sup>. Ocurría así que muchos de los nuevos inmigrantes pasaban poco tiempo o nada en el Hotel de Inmigrantes, pues contaban con una red de apoyo que los ayudaba a hacerse con las costumbres del país y encontrar su lugar, incluyendo «lo de Jolita», aquella especie de pensión-sinagoga con la que contaban los marroquíes.

Es llamativo que Mario no hiciese referencia alguna al antisemitismo del que quiso protegerlo aquella persona que lo ayudó en sus primeros pasos en el país, y que hable de algo sin duda relevante identitariamente, como es un cambio de nombre, con ese *pathos* despreocupado y ligero. Es, de hecho, llamativa la casi total ausencia de mención al antisemitismo argentino en general entre mis entrevistados, fenómeno de una nada desdeñable presencia en el país, muy especialmente a partir de los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial<sup>987</sup>. Las escasas menciones al antisemitismo se refieren sobre todo a los círculos católicos más reaccionarios, así como a ciertos sectores de las clases populares. De igual modo, es también sorprendente la ausencia de mención, o la referencia sólo superficial, a la dictadura militar, que todos mis entrevistados vivieron. Estas dos omisiones tienen que ver con el sentido que le dieron a la entrevista: la tendencia general fue entenderla como un espacio de presentación de sí mismos en tanto marroquíes, de su buena integración en el país, y hablar de los problemas de la comunidad, siendo este otro tipo de cuestiones más controvertidas poco o nada funcionales para esta tarea.

Así pues, no entraré a examinar con detenimiento la cuestión del antisemitismo en Argentina<sup>988</sup> por desbordar los objetivos de este apartado y de esta tesis y, también, por no haber sido un elemento relevante en las *apuestas identitarias* que sacaron adelante durante la entrevista las personas con las que hablé. Sin embargo, sí mostraré un testimonio muy diferente al de Mario y que no coincide con esta omisión generalizada.

---

<sup>986</sup> Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines*, 140.

<sup>987</sup> Para un estudio de la hostilidad de las políticas gubernamentales argentinas respecto a la aceptación de refugiados judíos del nazismo, ver Leonardo Senkman, «Los sobrevivientes de la Shoá en Argentina: su imagen y memoria en la sociedad general y judía: 1945-50», *Archivo Maaravi: Revista Digital de Estudios Judaicos* 1, no. 1 (2007): 67-97.

<sup>988</sup> Ver, por ejemplo, Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina* (Buenos Aires: Vergara, 2003).

Alberto, que llegó a Argentina en 1928 con cuatro años de edad, vivió una época muy distinta y también se cambió el nombre por temor al antisemitismo, tema que tuvo un impacto para él más importante del que parece haber tenido para Mario y para otros.

Entrevistadora: tú tampoco te llamas Alberto

Alberto: ¡yo me llamo Abraham!

E: [ríe] pero, en tu DNI, ¿qué pone?

A: ¡Abraham! No, Alberto no existe en ningún lado. Alberto es una... un nombre que me puse. Cuando tenía nueve años vivía en un barrio humilde en la ciudad de Santa Fe. Ahí los chicos me embromaban con mi nombre, y me decían «Abraham, Abraham, agárrame las pelotas que se me van» y yo me iba a casa llorando «mamá, mira lo que me dicen los chicos...» pero cuando nos mudamos de barrio, un día nos fuimos a otro barrio más... donde nadie me conocía y entonces ahí, unas primas que vivían ahí en Santa Fe

- «para qué te vas a llamar Abraham, Abrahamito. Acá ese nombre no es lindo, no gusta. ¿Por qué no te pones Alberto? Que es lindo»

- «bueno sí, está bien».

A partir de ese momento ellos me llamaron Alberto. Y todo el mundo me conoció por Alberto. Por supuesto que en mi cédula de identidad dice Abraham, ¡no la puedo cambiar! En la partida de nacimiento está y en la cédula de identidad, y yo en la escuela era Abraham, y en los certificados, en los diplomas y todo era Abraham, pero socialmente era Alberto para todo el mundo. Y sigo siendo todavía así. Ahora últimamente como mi participación en el mundo científico es un poco más notable entonces me conoce más por Abraham, y me llama Abraham. Y yo no me molesto, no digo «no, no, no me digas Abraham, dime Alberto». No, el que me quiere decir Abraham, me dice Abraham. Los que me conocen por Alberto me siguen diciendo Alberto. [...] Si me publican algo los diarios, si tengo una conferencia como por ejemplo la de mañana, en los diarios aparece el nombre Abraham. No me molesta. Ahora no me molesta. En otra época sí, lo ocultaba

Alberto se convirtió en un psiquiatra reputado, con diversas publicaciones, y en sus últimos años de vida se dedicó a temas relacionados con la vejez y el humor, sobre los que escribió libros y solía dar conferencias. Alberto empezó a estudiar Medicina con veintisiete años porque en aquel momento la universidad todavía no era gratuita en Argentina y ni él ni su familia podían costear aquel gasto. Estudiar Medicina fue la mayor ilusión de Alberto, en lo que puso todo su empeño. En ese periodo le quedó claro que debía ocultar que era judío y, por tanto, ocultar su nombre, si quería progresar en su carrera.

Por ese temor de que me descubrieran que era judío. En un medio antisemita donde el judío no tenía... fijate una cosa: cuando yo empecé a estudiar Medicina, a los dos o tres años el estudiante ya el estudiante quiere ser practicante y quiere entrar al hospital. Yo sabía que no podía entrar a ningún hospital de la ciudad de Buenos Aires, hospitales públicos municipales y hay más o menos unos quince hospitales de ese tipo porque hay un clan, había, un clan, de la guardia hospitalaria donde los judíos no entran. No podían entrar los judíos. O sea, no los ... si yo me iba a ofrecer como practicante a un hospital «sí, cómo no, ¿cómo te llamas?» no, no lo decía, porque no era una cosa así tan explícita, es un antisemitismo larvado, un antisemitismo que no está explícito, pero que venía a decirte «¡no!» entonces es el judío que no entra. Si entraba, algo hacían para que se tuviera que ir a las dos semanas. Yo no podía entrar a ningún hospital. Pude entrar, desde segundo año y hasta que me recibí y después seguí ahí también la carrera hospitalaria en un hospital que no dependía de la municipalidad de Buenos Aires, sino que dependía del Ministerio de Salud Pública de la nación, que era el Hospital Rivadavia. Ahí sí. Por no sé qué cuestión, no hacían cuestión, si eras judío te... por eso había muchos judíos en las guardias de ese hospital había muchos judíos porque no les hacían ningún problema. Así que te puedes imaginar que ese era el ambiente hospitalario, te puedes imaginar lo que era ser judío para otras cosas.

De mis diez entrevistados, Alberto es el único que hizo mención explícita al antisemitismo en Argentina. Los demás enfatizaron, en todos los casos, la hospitalidad del país, su buena acogida y el sencillo proceso de incorporación a la sociedad. Como he indicado, parte de este proceso se hizo gracias a la colaboración de toda una red de apoyo de familiares, amigos y conocidos.

El relato de Mario y Alberto muestran un fenómeno que Senkman ha elaborado en varios trabajos y que tiene que ver con la inexistente discriminación a nivel legal contra los judíos, al igual que la ausencia de un antisemitismo violento, a pesar de la persistente resistencia a conferir legitimidad a la presencia colectiva de judíos en bolsones amplios de la sociedad civil durante varias décadas<sup>980</sup>. Los cambios de nombre son un indicador de este antisemitismo larvado al que hace referencia el propio Alberto. Además, la experiencia de Alberto da cuenta de una discriminación en hospitales municipales contra médicos judíos que fue legitimada por la municipalidad de Buenos Aires en los años treinta y cuarenta, si bien pasado el tiempo los médicos judíos fueron aceptados y reconocidos.

---

<sup>980</sup> Ver, por ejemplo, Leonardo Senkman, «El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: Argentina 1959-1966 y 1973-1976», en *El antisemitismo en la Argentina*, comp. Leonardo Senkman (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989); Leonardo Senkman, «Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional», en *Identidades judías, modernidad y globalización*, ed. Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007), 403-54.

Alicia, sin embargo, vincula su llegada a Argentina, en 1961, con una sensación de orgullo y alegría por la posibilidad de ser no sólo abiertamente judía, sino poder manifestar su apoyo a Israel sin temor.

Para mí fue muy bonito llegar a Buenos Aires y, ver, por ejemplo, que eso en España... por ejemplo, que en la Plaza San Martín, **el día de la Independencia del Estado de Israel festejaron en la Plaza de San Martín con la bandera de Israel y las banderas argentinas.** Eso para nosotros, cuando llegamos, que a los seis meses tocó que era el día de la Independencia de Israel, *Yom Ha'Atzmaut*, nosotros eso fue como que tocábamos el cielo con las manos cuando llegamos porque de Tetuán justo nos salimos creyendo que los árabes no querían... En realidad, nosotros no podíamos ir a Israel desde Tetuán [...] Pero le tomamos mucho miedo porque eso, una de las cosas es que no... no se podía ir a Israel, no se podían hacer estas reuniones que se hacían de sionistas en Tetuán... eso no lo permitían los árabes. Teníamos miedo. **Yo no sé tanto si es que no lo permitían o si es que nosotros le tomamos un miedo muy grande** [...] Lo que sí sé seguro es que no se podía ir a Israel. Así que nosotros llegamos a la Argentina y era... escuelas judías... **mandamos a los chicos el primer tiempo a las escuelas judías. Era como un logro muy grande. Eso nos parecía una maravilla.** Cuando llegamos, ¿no? **Manteníamos mucho, nos gustaba.** [...] Yo tenía veintisiete años y tres hijos. Y nos vinimos acá. Y de entrada vinimos a vivir a Belgrano, que nos gustaba. **Y nos conectamos mucho con la colectividad marroquí**

Alicia relaciona en el relato su llegada a Argentina con la celebración pública de la independencia israelí. Ella trabajaría durante muchos años en la asociación Mujeres Sefardíes de Naamat, entidad benéfica que trabajaba para ayudar a Israel. Además, la llegada a Argentina está vinculada con la libertad también en el sentido de poder dar a sus hijos una educación judía y continuar con sus costumbres, después de haber vivido en un clima de tensión y miedo que ella, hoy, ve con un cierto escepticismo («yo no sé tanto si es que no lo permitían o si es que nosotros le tomamos un miedo muy grande»).

En Israel la principal amenaza a la identidad personal tenía que ver con la ruptura entre la vida en Marruecos y la vida en Israel, como vimos. La amenaza a la identidad colectiva, grupal, fue la discriminación, su posición, en tanto que marroquíes, dentro del sistema de categorización social israelí. Como venimos comprobando, la situación en Argentina fue antagónica, pues se establecieron las condiciones para una continuidad en la forma de vida, en las prácticas, y su identidad colectiva, como marroquíes, estaba en buena medida basada en la alta valoración social de la comunidad.

Actualmente hay alrededor de 150 familias activas en la comunidad judeo-marroquí de Buenos Aires. En general, los hijos de esta última oleada migratoria que ocurrió entre

1950 y 1975, han tendido a participar mucho menos en las actividades comunitarias. Es representativo de la disolución de la comunidad el hecho de que, a pesar de que todavía quedan personas nacidas y criadas en Marruecos, los líderes comunitarios y miembros de la junta directiva son en su práctica totalidad descendientes<sup>990</sup>.

Las amenazas a la identidad, lo que obliga a ejercerla y, también, a ritualizarla, fueron, por un lado, la imposibilidad de transitar desde la memoria comunicativa, la de los testigos o protagonistas, a la memoria cultural, la **institucionalizada** (ver capítulo 3). Por otro lado, y en relación con esto, crece la **desafiliación** respecto a la comunidad, que mis entrevistados llaman «asimilación». Veamos cómo expresa esto Alegría, que llegó a Argentina en 1959.

Alegría: yo iba aquí a ACILBA, pero me desilusioné mucho porque va poca gente y me deprimó yo, perdí a mi esposo hace poco, y a él le gustaba mucho ahí. Cuando él estaba yo iba con él. Pero después mis hijas van a otros y estamos sentados juntos... viste que los ortodoxos se sientan las mujeres separadas de los hombres... a mí eso no me gusta, yo me voy a este templo que hay en Arcos, en Belgrano

Entrevistadora: que no es de marroquíes

A: no, no es de marroquíes, pero van algunos marroquíes, pero la mayoría es askenazi. Pero nos quieren mucho igual y son... mi hija está muy integrada ahí porque ella es subdirectora de la escuela ahí, de ese... Arlene Fern, una escuela judía muy famosa que depende del templo este NCI, que es donde estaba Sergio Bergman, [...]un rabino muy evolucionado, que luchó mucho cuando todo lo de la AMIA y formó este templo. Que está lleno de gente, los viernes, yo voy los viernes, y como no vaya con tiempo no tengo lugar. Y hacen el servicio en castellano, con música, bailes, todo el mundo abrazado, hombres y mujeres, las parejas juntas, los hijos juntos, se hace un ambiente muy, muy cálido. Aquí [en la comunidad marroquí] son muy cerrados, hay muy poca gente y están separados los hombres de las mujeres. [...] va tan poca gente, pero porque no ofrecen las cosas que a uno le gustan. Por ejemplo, Raquel, tu abuela era, y su papá, David Mehaudy, era muy conservador y luchaba mucho para que este templo... porque antes teníamos un templo en Piedras, pero era muy lejos, la colectividad ya no vivía por ahí, y construyeron este. Pero no tenían dinero, lo construyeron con mucha dificultad, pero empezó a funcionar, pero con el mismo sistema de antes, entonces los jóvenes y la gente ahora ya quiere otra cosa. No sé a ti qué te gusta. ¿a ti te gusta más lo conservador, te gusta más lo... o no eres religiosa?

Es necesario señalar, antes de continuar con los análisis, que Alegría fue la única de mis entrevistadas que hizo mención a la masacre de la AMIA, que marcó un antes y un

---

<sup>990</sup> Epstein, «Marroquíes de origen judío», 68.



después en la vida judía argentina<sup>991</sup>. Para el lector no familiarizado, aclararé que la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina) fue objetivo de un brutal atentado el 18 de julio de 1994 con un coche bomba. Murieron 85 personas y alrededor de 300 resultaron heridas. Los hechos nunca terminaron de esclarecerse, si bien hay pistas que señalan a *Hezbollah* como la organización responsable de la masacre. Los familiares de las víctimas, así como el resto de la comunidad judía argentina presenciaron la politización de este caso y la ausencia de voluntad política que ayudase al esclarecimiento de lo que había pasado, de manera que nunca se llegó a responsabilizar a los culpables. Mi hipótesis es que el silencio acerca de esta cuestión por parte de la mayoría de mis entrevistados se debe al sentido que le dieron a su conversación conmigo: la discusión acerca de la crisis de afiliación comunitaria y el recuento de las prácticas y costumbres que mantuvieron tras su llegada a Argentina.

Como estoy mostrando, la comunidad marroquí en Argentina era, en general, laxa, flexible, con un compromiso irregular con la observancia religiosa y una alta ambigüedad respecto a las cuestiones *halájicas*. Esta manera de relacionarse con la *ortopraxis* se articulaba, además, con una estructura normativa, esto es, una praxis generalizada que incluía (1) elevada endogamia, (2) celebración de las tradiciones como las festividades judías o el *shabbat*, incluyendo las ceremonias de transición como la *bar/bat mitzvah* o las circuncisiones, aunque con un cumplimiento *halájico* limitado; (3) intensa actividad comunitaria, vínculos comunitarios, ya fuese a través de la sinagoga, el club social, el Talmud Torá, las asociación de damas o, simplemente, relaciones de amistad con miembros de la comunidad; (4) el rabino como un hombre que está al servicio de la comunidad, un referente en algún sentido -ya sea moral o religioso-, al que se acude para consultar ciertas cuestiones técnicas, de orden legal, y que, por lo general, no interfiere en la vida privada de los miembros de la comunidad.

Las comunidades askenazíes conservadoras<sup>992</sup> y reformistas ofrecieron una manera de estar en la sinagoga más atractiva para muchos, especialmente, para las mujeres<sup>993</sup>, que

---

<sup>991</sup> Ver, por ejemplo, Alejandro Kaufman, «Aproximaciones para una caracterización del antisemitismo del fin de siglo», en *Violencia social y derechos humanos*, coord. Inés Izaguirre (Buenos Aires: Eudeba, 1998), 362-71; Laura Glanc, «Memoria activa y demandas de justicia en Argentina», *Revista IIDH*, no. 47 (2008): 101-25.

<sup>992</sup> La denominación «conservador», comúnmente conocidos como *masoratim*, en este contexto se refiere a un movimiento dentro del judaísmo que defiende la evolución de la ley judía, de manera que, por ejemplo, hombres y mujeres se sientan juntos en la sinagoga y las mujeres cumplen tareas tradicionalmente reservadas a los hombres, como subir a leer la Torá u ordenarse rabinas. Se trata de un importante movimiento del que han participado personas como Abraham Yehoshua Heschel. Ver, por ejemplo, Seymour Seigel y Elliot Gertel, eds., *Conservative Judaism and Jewish Law* (Nueva York: The Rabbinical Assembly, 1977).

podían sentarse junto a sus hijos y escuchar el servicio con partes en castellano, en vez del tradicional servicio en hebreo. Así, las razones por las que la comunidad marroquí hoy le resulta muy «cerrada» a Alegría es, por un lado, por tener una liturgia que ni ella, ni la mayoría, comprende, por ser en hebreo y, por otro, a causa de la separación entre hombres y mujeres. Es decir, acudir a la comunidad marroquí tenía sentido cuando su marido vivía y él, como otros hombres marroquíes, tenía la costumbre de ir los viernes a la noche y socializar, pues la sinagoga era un **punto de encuentro y reunión**. Las comunidades conservadoras y reformistas ofrecen una manera de participar de la que las mujeres pueden formar parte con más facilidades, tanto por el idioma como por su propia posición en la liturgia y las características de la misma («música, bailes, todo el mundo abrazado»).

Lo que a Alegría le resulta muy «cerrado» no es la estricta observancia de la ley de los marroquíes, sino su liturgia, último reducto del judaísmo marroquí. Entre los miembros de las primeras generaciones llegadas de Marruecos, ir a la sinagoga era una forma de socializar, de estar con los otros y encontrarse en torno a la liturgia de Marruecos y sus melodías. Ya venían de una observancia laxa, y fue ese mismo modelo el que llevaron a Buenos Aires. Sin embargo, la segunda generación, nacida en Argentina, ya no tenía los vínculos afectivos de la primera, pues se socializaron también por fuera de la comunidad.

Para esta segunda generación, en muchos casos, la comunidad marroquí tenía poco que ofrecerles, pues aquel judaísmo comunitario reproducía una comunidad a la que ellos no habían pertenecido, y daba continuidad a una vida que ellos no habían tenido. La única práctica que se mantenía intacta era la liturgia, que se siguió haciendo según la costumbre de Tetuán. Esa liturgia funcionó como vehículo de la **memoria cultural**, la institucionalizada.

La disyuntiva que se plantea es respecto a cuál debe ser el vehículo de la memoria cultural. Hay dos tendencias: la observancia y el folklore-tradición. Estas dos tendencias reproducen la relación ambivalente entre observancia y vinculación comunitaria que ya se daba en Marruecos. La desaparición de la figura de Rebi Saadia Benzaquén cierra un ciclo en la comunidad, pues se termina aquel modelo rabínico que permitía, por un lado, una conciencia de la normatividad por la cual se reconocían y se especificaban y, por otro, una relación con ese sistema normativo muy ambigua y cambiante.

---

<sup>999</sup> Para una exploración de las dinámicas identitarias entre las mujeres sefardíes en Argentina, ver el capítulo 5 de Adriana M. Brodsky, *Sephardi, Jewish, Argentine. Creating Community and National Identity. 1880-1960* (Indianapolis: Indiana University Press, 2016).

En este contexto la ortodoxia aparece como algo «nuevo», joven. Alicia, por ejemplo, me habla del marido de su hermana como alguien «un poquito conservador», y se apresura a aclararme: «pero no cerrado ni ortodoxo ni nada de eso que se ve ahora que hay mucha... no sé si tú lo habrás visto en Madrid, que hay muchas parejas jóvenes muy religiosos, muy ortodoxos, muy cerrados».

Hubo quienes encontraron otras liturgias que les resultaron más atractivas, que comprendían no sólo porque se hablase su lengua, sino porque eran asumibles según sus valores de igualdad, por ejemplo, especialmente en la generación que nació ya en Argentina. Así, como indica Bejarano, se produjo un fenómeno en la comunidad marroquí, y también en otras comunidades sefardíes, por el cual se desarrolló, por un lado, una asimilación a la liturgia askenazi y, por otro, como por compensación, un creciente interés en las raíces sefardíes<sup>994</sup>, una especie de tarea de rescate urgente que se expresó en una *folklorización* de la historia común y las costumbres.

En torno a la amenaza que parece representar la asimilación se establecen diferentes hipótesis acerca de cuáles deberían ser las estrategias de **resistencia**. Como acabo de indicar, hay dos tendencias a este respecto: la *folklorización* y el reforzamiento de la observancia religiosa. Estas dos tendencias se basan en la hipóstasis del pasado expresada en la nostalgia (*folklorización*) y en la del futuro, expresada en la **esperanza** (observancia), y parten de dos formas de vinculación comunitaria cuya relación fue siempre ambigua. Es esa ambigüedad la que sigue imperando: la importancia de la liturgia, la escasa observancia y la vida comunitaria como núcleo.

Veamos cómo plantea Jacques la hipótesis del reforzamiento de la observancia:

Necesitamos movilizar a la gente para que contribuya en la forma que pueda y que quiera para que esto se pueda mantener. Pero la tendencia es desaparecer. Aquí en la Argentina, **si no nos preocupamos por afirmar lo judaico primero, lo judío estrictamente, más o menos observante**, yo prefiero, por experiencia, por los cincuenta años que llevo vividos, que seamos más observantes porque noto que en la medida que somos más contemplativo a lo global, a la sociedad que nos envuelve, perdemos la identidad. La perdemos. Porque nos metemos en la gran sociedad. Nos incorporamos más, nos asimilamos más si se prefiere la expresión «asimilar» ante la «adaptación». **Y con esa adaptación, perdemos nuestra... parte de nuestra identidad. La cedemos en beneficio de aquello**

---

<sup>994</sup> Ver Margalit Bejarano, «A Mosaic of Fragmented Identities: The Sephardim in Latin America», en *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*, ed. Judit Bokser Liwerant et al. (Londres: Brill, 2008), 267-86.

que es más absorbente. Creo que es más absorbente. Creo que tenemos que poner el énfasis primero en la sobrevivencia porque desaparece del todo.

Para Jacques la falta de observancia es precisamente el núcleo del problema que hoy enfrenta la comunidad. Veamos cómo continúa:

Aquí en Buenos Aires, yo te diría, y este es uno de los problemas que enfrentamos ahora en la comunidad, la mayoría dejó la práctica. Son muy poquitos los que conservaron la práctica del *kasher*. Ahora hay un movimiento que tiende a revertir un poquito ese proceso de aflojamiento en la cobertura de las normas *halájicas* para volver un poquito más a cierta mayor observancia, sin llegar a una estrictez de ortodoxia para la comunidad marroquí. Está en ese proceso ahora con la renovación, lo tengo ahí porque es la nueva comisión que se está formando para las elecciones que son ahora.

Lo que plantean Jacques y muchos otros, incluyendo aquellos miembros más jóvenes que se hicieron considerablemente más religiosos que sus padres, es que la manera de preservar la comunidad es reforzar la observancia. Jacques me habla de un joven líder comunitario marroquí que, siguiendo esta tendencia, ha querido reforzar la dimensión religiosa de la vida comunitaria:

Jacques: y si tú me dices cómo hace para que uno que tiene una formación de psicólogo [el líder comunitario], para meterse más en la religión y en la observancia *halájica*, es más llamativo. Pero ese es el movimiento que se está registrando y por eso lo apoyo. Porque creo que tiene que entrar en una definición y en principio la definición que se está tomando en la comunidad es a una mayor observancia en lo religioso, que es lo que hablábamos recién. [...] pero eso es lo que tiene que asumirse porque lo que está en el centro para mí es el concepto religioso

Entrevistadora: dentro de lo marroquí es para ti lo que está en el centro

J: no, lo marroquí no está en el centro. Está mucho más lo español del origen sefardí, o sea, la historia judía español. [...] Esa es la historia que nos ata al sefardismo, pero a través de la religión.

Sin embargo, no se trata de una «vuelta» a nada, pues antes de emigrar a Argentina, en Marruecos, la comunidad fue, al igual que lo sería después en Argentina, una comunidad cuya vinculación pasaba más por las relaciones comunitarias que por el cumplimiento de las prescripciones *halájicas*; de ahí el papel del rabino al que me he referido. Se trata, más bien, de un nuevo modelo comunitario al que ya no se vincularían por una apuesta de **filiación**, basada en la inmediatez de los lazos y el origen común, sino por una apuesta de **afiliación**, consciente de sí misma y consecuencia de una reflexión acerca de la propia identidad, que les llevaría a promover prácticas específicas (la

observancia de la *kashrut*, ir a la sinagoga, etc.) para sostener esa apuesta. Estas prácticas, por lo demás, no habían formado parte del núcleo de prácticas de vinculación con el grupo traídas de Marruecos.

El viraje a la religión de algunos de los hijos que sí permanecieron dentro de la comunidad supuso para los padres también un desafío identitario. Ilustraré esta cuestión a través de un fragmento de la entrevista con Karina, cuyos hijos se hicieron religiosos:

Karina: Mi hija era roquera. Orquesta de rock, [...] y se fueron a Venezuela y de ahí volvió un día diciendo que quería estudiar Torá. Que quería terminar sus estudios, estudiar Torá, y se puso a estudiar, a estudiar, a estudiar, y ahí se fue a Israel y... se volvió absolutamente ortodoxa.

Entrevistadora: ¿tú cómo lo viviste eso?

K: Yo... primero no lo viví bien, porque tenía miedo de que se alejara mi hija

E: de ti

K: que se alejara de mí o que... a mi esposo le costó mucho. Porque él estaba... yo, como venía de una tradición mucho más acostumbrada a codearme con la religión, no a ser religiosa, pero a codearme con la religión; no era nada raro, no era nada extraño. Para mi esposo fue un poquito más chocante. No estaba acostumbrado. Mi temor era que... qué se yo, no sé. Tenía temor de que, si se casase, que su marido no me dejara ver a los chicos, que no quisieran venir a mi casa, o que se quedara a vivir allá, lejos... no sé, fue una pequeña revolución

E: claro

K: pero no fue nada de eso y te digo que estoy más que orgullosa de la familia que tienen. Más que orgullosa. Los dos. Mi hijo empezó después. Él siempre fue apegadito, le gustó siempre. Él nunca comió jamón. En mi casa se comía jamón; él nunca comió. Mi hija tampoco. ¿Por qué? No sé, ellos no comían. Y bueno, tratando de entender qué había pasado con la hermana, se fue metiendo. Y hoy en día, si bien no es tan ortodoxo, pero cumple muchísimo. Cumple.

E: y para ti no es complicado

K: mi casa es absolutamente *kasher*, ellos pueden venir tranquilamente

E: tú comes *kasher*

K: Sí. Sí como *kasher*. Pero bueno, no soy tan estricta como ellos fuera de mi casa. Acá sí, porque acá tengo que permitir que vengan con libertad total, ellos, mis nietos, que puedan saber que todo lo que tocan, que comen, que no está mezclado. No cuesta nada, la verdad que no cuesta nada. Cuando lo haces, es lo mismo hacerlo de una manera que hacerlo de la otra. Después yo, en mi vida privada fuera, bueno, puedo comer en cualquier restaurante. [...] Pero... me refiero que sí, fui

esforzándome un poquito en algunas cosas hasta donde yo pude. Y ellos me respetan. Me respetan. Gracias a Dios.

E: eso no ha supuesto un distanciamiento entre vosotros

K: no, para nada. Para nada. Mi yerno es rabino y jamás este... me presionó con nada. Las cosas tienen que fluir y hacerlas por convicción y ellos totalmente convencidos.

E: Qué peculiar, ese nuevo viraje de la nueva generación, ¿no?

Es: sí, es la falta de valores, de muchas cosas. Antes se hacían hippies los chicos. Ahora no hay ni hippies, no hay nada. O anarquista o punk... ahora qué, no hay ni siquiera movimientos, y los jóvenes necesitan valores, entonces han encontrado un valor en esto.

Esta tendencia a reforzar el aspecto religioso de la vida comunitaria tiene que ver con una conciencia de la amenaza, conciencia que pone en marcha la función identitaria y necesita de su ejercicio. Ahora, cuando los otros con los que se pueden vincular van menguando, esos «otros» de la función identitaria se modifican, se amplían, y pasan a ser no ya «los marroquíes» sino «los judíos».

La manera de vivir el judaísmo marroquí, al desaparecer el rabino Saadia Benzaquén y los miembros más veteranos, se hace inviable bajo el nuevo marco normativo, muy influido ya por la noción de ortodoxia, inexistente en el mundo sefardí. Se incorpora un modelo comunitario nuevo, la ortodoxia, que es ajena tanto para unos como para otros, pero es el único modelo que puede asumir o incluir la liturgia marroquí.

Elementos como la lectura en hebreo y la separación entre hombres y mujeres, habitual en las comunidades sefardíes, hoy son elementos considerados «ortodoxos» en la gramática cultural que proponen las distinciones y categorizaciones de la tradición askenazí mayoritaria. Con la desintegración de las comunidades de Oriente Medio, norte de África y los Balcanes, se entra en un nuevo escenario común, ya dominado por las disputas entre las diferentes denominaciones judías mundiales, en especial las de origen askenazí. Muchos miembros de las comunidades sefardíes terminan adoptando soluciones para sus crisis de desafiliación que proceden de gramáticas culturales diferentes, de experiencias comunitarias distintas. De este modo, los movimientos askenazíes reformistas y conservadores ofrecen una alternativa para mantener la parte de la *apuesta identitaria* que incluye las prácticas religiosas, articuladas en torno a la sinagoga.

La desafiliación respecto a la comunidad marroquí y la afiliación a comunidades askenazíes conservadoras va acompañada de *actos de identificación* cuya función es la **especificación** como marroquíes en ese nuevo contexto de mayoría askenazi, utilizando

para esa especificación elementos de la vida cotidiana en Marruecos como las comidas o las palabras y expresiones en jaquetía o, simplemente, algo tan inespecífico y a la vez evidente como es una manera de estar con los otros, un *modo de ser*.

Alicia, por ejemplo, también dejó de ir a ACILBA y empezó a acudir a una comunidad conservadora llamada *Bet El*, donde puede sentarse con sus hijos y se le dan facilidades para que pueda seguir la liturgia (traducción al español y transliteración del hebreo en letras latinas). Para ella la comunidad marroquí no le ofrece nada como comunidad, como lugar de encuentro y le parece que sus costumbres son cosa del pasado: «¡muy conservadora! ¡Y es que ahora eso ya no se usa, querida! Muy conservadora. Las mujeres en un lado, los hombres en otro». El elemento marroquí pasó a ser para ella algo de la intimidad, de la familia, de la historia personal que se legaba a los hijos como forma de transmisión de una manera de ser judío, desvinculada de la dimensión litúrgica y *halájica*:

Te digo que lo que nosotros hemos trasladado aquí, es la cosa con la familia, la reunión de la familia... festejar la Pascua, aunque no seamos tan religiosos, la festejamos. **Lo que nos interesaba de verdad yo creo que lo hemos trasladado acá.** No tengo tanto, así, añoranza, digamos, de cosas que me hubiera gustado... Echo mucho de menos... **es la juventud en realidad lo que uno extraña. Porque yo extraño a mis amigos de entonces... los amigos de la infancia, eso es una cosa que no se recupera.** Mira que yo llevo aquí tantos años... hay otra clase de amigos, pero no son los de la infancia. [...] Eso, de eso tengo añoranza, fíjate. [...] Pero de todo lo que era así nuestro, lo sefaradí, **yo creo que hemos traído mucho... las tradiciones, yo hago las comidas.** [...] Y te digo que mis nietos, mira tú, tiene gracia, una de mis nietas una noche se vino [...] con su novio y entonces a ellos les gusta mucho cocinar. Porque ahora a los jóvenes les gusta mucho reunirse para cocinar. Pues una noche se vinieron acá, los dos, que la pasé yo... yo creo que la pasé mucho mejor que ellos [reímos] vinieron acá, preparamos el pollo con almoronía.

Entre los entrevistados israelíes el *acto de identificación* que más apareció tenía una función de especificación, en concreto, respecto al resto de marroquíes o respecto a un prejuicio generalizado acerca de los marroquíes. Sin embargo, entre los argentinos, la función que más aparece es la de **vinculación con los otros** marroquíes. Cuando aparece la función de especificación, es también especificación en tanto que marroquí. Ambas son formas de **resistencia** ante la desaparición del pasado en una situación de amenaza. Si no hubiese amenaza a la función identitaria por la cual les es posible reconocerse a sí mismos, seguramente no habría tampoco este excedente de *actos de identificación* con estas otras dos funciones.

En Israel, la identidad puede ponerse a salvo, dignificarse, reivindicando una versión de Marruecos alternativa a la comúnmente conocida. Así, hablar del pasado en Marruecos reivindicando su grandeza, abundancia, desarrollo, alto nivel cultural, tiene sentido en tanto que actúa como una **resistencia**, y el ejercicio del recuerdo cumple, en este sentido, una función conminatoria.

En Argentina, esta reivindicación de un Marruecos desarrollado y avanzado no tiene funcionalidad, no es necesaria, pues no es la dignidad la que está amenazada, sino la continuidad, el futuro de la comunidad, a pesar de haber puesto tantas instituciones al servicio de ella. Sin embargo, ninguna de esas instituciones pudo reproducir el núcleo de la vinculación comunitaria en Marruecos. Karina reflexiona sobre esta cuestión y proporciona algunas claves para comprender la desafiliación:

Karina: Lo que más me costó fue eso, romper, si bien quería salir de Tetuán, me quedaba chico, como te dije, me costó mucho romper ese círculo que **eso sí fue algo de lo que extrañé, esa unión comunitaria, esa amistad sincera para todo, que cuando vuelvo a Caracas y me reúno con tantas amigas y compañeras que fueron más de la escuela, de la calle, de la vida, lo vuelvo a sentir y digo «esto me falta, me falta en Buenos Aires»** es una cosa muy linda. Pero es algo... no sé, no se puede explicar. Es como que éramos, todos, una familia. Éramos una familia en Tetuán. Ése es un valor... un GRAN valor

Entrevistadora: que no tiene que ver en realidad con lazos consanguíneos

K: no, no. **Es como, como si tuvieses un sello, una identidad**

E: ¿y eso se mantuvo de alguna manera aquí?

K: y aquí al menos, bueno, yo no viví la primera emigración donde... donde vinieron tanta gente que sí que estaba muy unida. En mi caso son muy pocos los que vinieron en esa época [1965]. Muy pocos. Entonces no, no estuve con ellos. Hice amistades nuevas a través de mi marido. Pero en el caso de Caracas, que fue masiva la salida hacia Caracas, sí se nota. Se nota que en alguna forma siguen viviendo, siguen las amistades, **siguen los grupos, como se trasladaron, así, intacto, se trasladaron.**

Como he dicho en diferentes ocasiones, la comunidad judía hispano-marroquí era, sobre todo, una comunidad cuya filiación estaba basada en las relaciones con otros miembros, en las actividades en torno a la sinagoga, al club, a las actividades que se hacían con otros miembros. El paso de la memoria comunicativa de la experiencia de ser judío en Marruecos a una **memoria cultural**, institucionalizada, ya expresada en prácticas concretas a través de las que se ejerce la vinculación con el grupo, estuvo sujeta, como decía Halbwachs a la duración del grupo, es decir, como mucho, a la tercera generación, con quien se



mantienen tradiciones comunicativas como el contar, el cocinar, el hablar de un cierto modo, vinculadas a los lazos afectivos familiares<sup>995</sup>. Así expresa esto Mario:

¿Te das cuenta? Y [en Venezuela] tuvieron no sé si la suerte, o la habilidad o la sabiduría de que sus descendientes, sus descendientes, siguieron también. Cosa que nosotros no. Nosotros no. Prueba de ello es que cuando ya se fueron muriendo los que vinieron de aquella época, ya serían gente de cien años ahora, no quedó más nadie. **Los descendientes se fueron a otro lado. Se saben marroquíes. No ellos, sus antepasados, pero nada más que eso. Algunos son socios de la comunidad, otros no, ni eso, tampoco, otros ni eso. Van al cementerio cuando tienen algún aniversario, a ver a los padres. Nada más que eso. Ése es el tema.**

Cuando mis entrevistados hablan de la inminente desaparición de la comunidad, no están hablando de un cierre del centro comunitario; están refiriéndose a la pérdida de un patrimonio simbólico. Lo que se plantea, en definitiva, como vengo diciendo, es otro aspecto de la memoria colectiva: la memoria cultural, la ligada a la preservación, aquella memoria que es institucionalizada. Una de las maneras de celebrar, ritualizar e institucionalizar esta memoria ha sido a través de la *folklorización*. Esther y Jacques me cuentan, por ejemplo, que una de las iniciativas comunitarias para «atraer gente» fue hacer cursos de cocina marroquí.

Esther: Hicieron una vez para tratar de atraer un poco a la gente y congregarla un poquito, un curso de cocina.

Jacques: en ACILBA. Pero esto mantenerlo... está lo clásico del recetario, **pero se pretende transmitir esa cultura, pero no está.** Por más que se la des en un librito, se la cocines, se la hagas probar, y que le va a gustar porque una comida bien hecha, con todos estos condimentos, que es muy condimentada [...] bueno, volviendo al tema de la cultura, de la alimentación, todo eso se pierde. Se pierde en la medida... pero eso **conscientemente se pierde, porque nos desplazamos a un lugar y vamos a adaptar progresivamente, nos vamos a resistir, vamos a conservar, y es** bueno que se conserve, es bueno que tengan un recetario y de tanto en tanto en tanto digan «mira, vamos a probar esta comida. Era la que hacía la bisabuela de Jacques». [...] Ahora, estos elementos que estamos hablando de la alimentación o de las comidas es parte de la cultura, eso irremisiblemente se pierde, se transforma. **Ahora, que hay conservarlo en algún lugar como un documento «esto es lo que se hacía en Marruecos y de esta forma tratamos de hacerlo acá en la Argentina»,** sí, pero si mañana se hace una... tratamos de hacer cenas marroquíes. Llevamos elementos decorativos de Marruecos, algunos de cobre o de bronce, algunos cuadros, cuadros de Esther que pinta muy bonito y llevamos algunos de estos platos típicos. Que es el pescado el charnila. El típico bocadito o la típica tapa.

---

<sup>995</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 72-73.

El discurso de Jacques es escéptico respecto a la utilidad de esos cursos de cocina marroquí para un grupo que ya no va a poder reconocer aquellos platos como propios. La amenaza no es una falta de reconocimiento del valor de la historia colectiva. Al contrario, la amenaza aparece como consecuencia del abandono de una forma de vivir que va quedando relegada a la nostalgia de la infancia, de la juventud, pues la vida en Argentina les dio lo que necesitaron para desarrollarse en igualdad de condiciones.

La memoria cultural, institucionalizada, que empezó a funcionar de manera más prescriptiva fue la ligada a la religión, en concreto las prescripciones contra el matrimonio mixto. Como he comentado, una de las estrategias de resistencia frente a la amenaza que representa la asimilación fue el reforzamiento de la religión, al menos en el plano del discurso.

Lo que se está planteando a nivel comunitario, y que se expresa también en el discurso de algunos de mis entrevistados, es la necesidad de pasar de una **apuesta de filiación individual** a una **apuesta de afiliación colectiva** por la cual se tome conciencia de los esfuerzos necesarios para mantener una institución en la que memoria e identidad aparecen entrelazadas. La política de la identidad que se plantea, la del reforzamiento de la observancia religiosa, implica, en concreto, acudir a los servicios religiosos y a la comunidad regularmente. El discurso oficial de la junta directiva de la comunidad es explícito a este respecto y apela al esfuerzo de las generaciones primeras en establecer la estructura comunitaria y la voluntad de que la comunidad siga siendo un espacio del que participar:

ACILBA es una de las primeras comunidades judías sefaradíes en la Argentina conformada por judíos oriundos de Marruecos. [...] Nuestros antepasados realizaron múltiples esfuerzos logrando que la Comunidad fuese sumamente exitosa en todos sus ámbitos.

Hoy en día conformamos un grupo de trabajo sólido que tiene como objetivo prioritario lograr que ACILBA vuelva a tener una vida comunitaria judía plena. [...] Es nuestra intención lograr en el transcurso de este año un crecimiento comunitario significativo con actividades que respondan al interés de cada uno y que ACILBA recobre vida en lo cotidiano y no sólo en lo esporádico. Pretendemos que a la Comunidad concurra gente todos los días y que se consolide como un centro comunitario judío dinámico<sup>996</sup>

---

<sup>996</sup> «Carta Comisión Directiva», *ACILBA-Comunidad Judeomarroquí Argentina*, accedido el 22 de marzo, 2017, <http://acilba.com.ar/acilba/carta-comision-directiva>.

En realidad, tanto Karina como Jacques, junto con otros, admiten que su observancia no es particularmente puntillosa y se acogen a aquella ambigüedad que forma parte de la práctica marroquí que ya conocen. Esta ambigüedad implica el reconocimiento del valor y sentido de la observancia y la decisión individual de no cumplir con ella. Recordemos cómo Benjamín Benzaquén en aquel panfleto indignado insistía en que la no observancia era totalmente voluntaria y consciente. No se trata, por tanto, de una voluntad de reforma, sino de una manera de relacionarse con la normatividad que asume la ambigüedad y el conflicto como parte consustancial de esa relación.

Alicia y Alegría, como otros, encontraron en las comunidades askenazíes conservadoras, no-ortodoxas una manera de implicarse en las prácticas de identificación como la liturgia que les permitía estar al margen de aquella ambigüedad a la que me acabo de referir. Más bien, estas otras comunidades les han permitido una forma de participación que no conocían hasta entonces y que está más acorde con valores que hoy tienen sus hijos, ajenos al sentido de una liturgia en hebreo, un idioma que no conocen, y en la que hay separación por género.

La única forma común, admisible para todos, de institucionalización del pasado compartido en Marruecos es, como hemos señalado, la *folklorización*: elegir elementos de ese pasado y convertirlos en tradición, encapsularlos y ritualizarlos. Mario me dice que desearía poder llevar a todos los descendientes a Marruecos para que pudieran ver aquello y así comprender el valor que tiene. Merece la pena ver cómo lo expresa él:

[...] Yo los llevaría a conocer por el barrio judío de Marruecos, los llevaría a los templos de aquella época, escuchar las canciones, escuchar los cánticos nuestros, las tonadas, las este... las explicaciones. Eso es muy importante. **Prueba de ello es que una de las cosas que más este... nos marcó a nosotros fueron tus parientes con las canciones que hicieron alusivas a Marruecos todas ellas**<sup>997</sup>. De aquella época. ¿Por qué si no tuvieron tanto éxito acá en la Argentina aun dentro de ellos que no conocían Marruecos? Por esa razón también. Por las costumbres, las tradiciones, los festejos, ¡los casamientos! Los casamientos en Marruecos eran siete días corridos de farra. ¡Eran siete días corridos de farra! No era un casamiento de ir al templo casarse, ir al Sheraton o al Hilton o al Panamericano a hacer la fiesta. ¡No! ¡nada que ver! Empezaba un miércoles y terminaba el miércoles siguiente. ¡todos los días de la semana! Nos dábamos el lujo... yo me acuerdo, otra de las cosas que me

---

<sup>997</sup> La música a la que se refiere Mario es la cantada por Esther Roffé, prima de mi abuelo paterno. Esther Roffé compiló buena parte del cancionero sefardí del norte de Marruecos, incluyendo canciones típicas de las festividades. Hay un disco recopilatorio llamado «Recuerdos sefarditas. Folklore judeoespañol».

acuerdo, yo era chico cuando se casaba alguien íntimo de alguno, cuando se casó una prima mía, por ejemplo, los chicos íbamos atrás del cortejo, en la calle, ¿eh? ¡en la calle! No en el salón. En la calle. La novia con los ojos cerrados, tapados, el vestido de oro, el traje de oro y los chicos con los faroles prendidos haciendo de cortejo y la gente cantando. Esa era la comitiva de casamiento. Cuando llevábamos la novia de un lugar a otro, la sentábamos en un trono, un trono, no una silla común, un trono hecho especialmente, una tarima elevada, con sillones, se sentaba ahí vestida con paños de oro y la gente bailando alrededor. **Eso era un casamiento en Marruecos. No era una cosa común como se hacen acá.**

**Yo lo quise hacer, cuando se casó mi hija, lo quise hacer yo acá. Mi mujer no quiso. Dice «no, es una costumbre ahí, vas a pasar papelones...» digo, «no, yo lo quiero hacer, yo le traigo un vestido de Marruecos y se lo pongo. Traigo un vestido de oro de Marruecos y se lo pongo.»** ¡Como se usaba en Marruecos! Ella no me dejó. Yo se lo pensaba hacer. Siete días de fiesta corridos. [...] Son las fiestas de Marruecos, **todas las fiestas de las fiestas eran algo que quedaba, no era una cosa fugaz, pasajera.** Yo no me acuerdo de mi casamiento acá. Qué me voy a acordar.

En páginas anteriores vimos que entre los judíos hispano-marroquíes en Israel había una tendencia a matizar o, incluso, eliminar el elemento «étnico» marroquí. En ese sentido afirmé que hubo una tendencia a españolizarse, a especificarse respecto al mundo magrebí, como una forma de resistencia política frente a la subestimación de la cultura marroquí en Israel. Sin embargo, en Argentina hubo una tendencia contraria. Esto tiene que ver, en ambos casos, con una conciencia de lo que debe ser transmitido, de qué parte de la experiencia colectiva debe institucionalizarse para que el grupo se mantenga y para responder a las amenazas a la identidad. Si entre los israelíes hubo esta tendencia a volverse «más españoles que nunca», entre los argentinos se dio la tendencia a volverse «más marroquíes que nunca».

En el caso de Israel, una de las formas de responder a la amenaza principal, la discriminación, fue la hipóstasis de expresiones que probaban la influencia española y la cultura europeizada de Marruecos. En el caso de Argentina, la amenaza principal es la disolución comunitaria, por lo que la respuesta fue la hipóstasis de aquello que es más necesario conservar para poder seguir reconociéndose a sí mismos y a sus descendientes como parte de un mismo grupo, esto es, las costumbres específicamente marroquíes, convertidas ya en folklore.

Otro ejemplo de esta forma de resistencia me lo ofreció Karina cuando me habló del momento en que sus hijos se casaron:

Llegó un momento que mi hijo se iba a casar. La chica, sefardí, de padre sirio, y la mamá descendiente de marroquíes. Pero no tenía las costumbres marroquíes, las habían perdido, eran ya tercera generación. Y yo empecé a recordar todos los momentos de un casamiento en Marruecos. Era mi primer hijo que se casaba... recordar a las novias berberiscas, y... obviamente yo no le iba a pedir a mi nuera que se vistiera así porque para ella podía ser un disfraz y, además, no tenía por qué exigirle nada. Simplemente digo «bueno, como yo pinto», en ese momento estaba muy motivada con el casamiento y empecé a pintar novias. **Fue como una manera de vestir a mi novia, y yo les contaba, «miren, esto pasaba, eso sucedía, así se hacía, el día tal, el día anterior, el otro día», les contaba, como una historia, y así lo tomaron.** Y se casaron normal. Al año mi hija se pone de novia en Israel, con un muchacho askenazi de acá, argentino, actualmente es rabino acá. Y van a un casamiento de una marroquí en Israel y presencian una ceremonia de berberisca [...] y mi yerno le dice a Leah, mi hija, «vos te vas a vestir así, ¿eh?» [reímos] «cuando nos casemos vos te vestís así». O sea que mi hija, que era rebelde, que jamás me hubiese aceptado que yo le diga «mirá, querés vestirse así», me lo pidió ella. «Guau», dije, no lo podía creer [reímos]. **Entonces yo realicé la ceremonia en mi casa, el día del civil, tenía un vestido original, que fue de mi tía, que se casó con ese vestido, fue su vestido de novia real, auténtico.** Bueno, hice una mini ceremonia. La gente quedó... embobada. Porque acá ya se perdió, eso fue hace sesenta, setenta años que se hacía, después la tradición se perdió. **Y bueno, y... le di con todo, me metí con el tema de las novias y no paré,** no paré, no paré, yo te separé algunas cositas para que te llesves, tengo más fotos.

Las prácticas que organizaban la forma de vida judía en el norte de Marruecos no pudieron mantenerse en Argentina porque desapareció lo que sostenía aquellas prácticas: por un lado, una comunidad numerosa que constituía las relaciones principales que los judíos establecían; por otro, una vida separada de otras comunidades con las que, sin embargo, estaban en estrecho contacto. La separación y la relación formaban parte de un mismo sistema de pertenencia.

En Argentina, es el origen marroquí lo que los define como un subtipo de judíos sefardíes, pero la amenaza, lo que está en peligro, es la propia definición de quiénes son como judíos, la política identitaria que van a sacar adelante. La identidad marroquí no es folklorizada por la sociedad, como resultado del rechazo o el paternalismo hegemónico, como en el caso de Israel; en Argentina es la propia comunidad la que recurre al folklore como forma de rescate, pues el elemento clave de la preservación es la transmisión y para lograrla siempre es necesario un cierto nivel de simplificación.

La participación en las ceremonias de berberisca, acudir a exposiciones de cuadros con imágenes cotidianas de la vida judía de Marruecos o asistir a cursos de cocina

marroquí, no entra en conflicto con la política identitaria judía que se haya decidido sacar adelante. Sea cual sea el grado de observancia religiosa o de implicación en la vida comunitaria, es posible participar de esas actividades, de esas prácticas cuyo sentido es el rescate de lo que se pierde, de las experiencias colectivas. Se trata de una forma de vida que se recuerda a sí misma a través de la nostalgia, pues no se encontró otra modalidad narrativa más eficaz para canalizar la función conminatoria que debe tener todo relato histórico. La nostalgia aspira a interpelar a las siguientes generaciones, a las que se intenta llegar a través del folklore.

Esta experiencia de inmigración, tan diferente de la que tuvieron los marroquíes en Israel, ha hecho que la relación con el lugar de origen, Marruecos, esté ahora basada en una especie de fidelidad, de lealtad que les es transmitida a los hijos y descendientes. Marruecos no necesita ser reivindicado, como ocurría en Israel, sino atesorado, cuidado, como quien se hace cargo de una herencia valiosa. El *pathos* que domina el discurso de mis entrevistados en Argentina está marcado por el orgullo de la cultura de la que proceden y la nostalgia del tiempo que no volverá.

La favorable experiencia marroquí de inmigración en Argentina ha dado lugar al desarrollo del género literario de las memorias<sup>998</sup> entre los miembros de la comunidad. No fueron pocos los que me dijeron que estaban escribiendo sus memorias o que ya las habían escrito. Además, la literatura sefardí en América Latina, en general, tiene como temas principales la lucha contra el olvido, también a veces en forma de memorias, y expresa aquel orgullo cultural, aquella nostalgia, afecto y fidelidad por los lugares de origen<sup>999</sup>.

Los estudios académicos hechos en Argentina en torno a la comunidad marroquí se han centrado, sobre todo, en la historia de la llegada al país<sup>1000</sup>, la organización comunitaria<sup>1001</sup>, sus especificidades como comunidad marroquí<sup>1002</sup>, la historia de las oleadas de inmigración<sup>1003</sup>, las relaciones con otras comunidades y la participación de judeo-marroquíes en la historia social del país. Podríamos resumir el *ethos* de estos estudios

---

<sup>998</sup> Por poner un ejemplo, Abraham Botbol Hachuel, *El desván de los recuerdos. Cuadros de una judería marroquí* (Caracas: Biblioteca Popular Sefardí, 1986).

<sup>999</sup> Ver a este respecto Jacobo Sefamí, «Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica», *Sefarad* 62 (2002): 143-67.

<sup>1000</sup> Brodsky, *Sephardí, Jewish, Argentine. Creating Community and National Identity. 1880-1960*.

<sup>1001</sup> Epstein, «Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: pautas matrimoniales 1875-1910»; Epstein, *Los marroquíes judíos en Argentina 1860-1970*; Epstein, «La presencia marroquí Judía en el interior del territorio argentino»; Adriana Brodsky, «Re-configurando comunidades», 119-36.

<sup>1002</sup> Epstein, «Marroquíes de origen judío en Argentina. Cohesión y dispersión comunitaria».

<sup>1003</sup> Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity and Diaspora*.

como el examen de las estrategias de supervivencia comunitaria y definición identitaria de los judíos hispano-marroquíes en Argentina. Hay, por tanto, un interés académico en conocer en detalle las costumbres, la forma de vida, los valores y los conflictos a los que se han enfrentado. Además, cuentan con instituciones como el CIDICsef (Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí) y los estudios sefardíes están entre los más abordados de la historia judía en el país.

En esta sección, como anuncié a su comienzo, he destacado los aspectos del discurso que más han contrastado con el de los entrevistados israelíes. El objetivo ha sido dar cuenta de las características de dos experiencias de inmigración opuestas de un mismo grupo de origen (los judíos hispano-marroquíes). Esta comparación debería servir para comprender las condiciones desde las que mis entrevistados hicieron sus *apuestas identitarias* en la entrevista y el modo en que ejercieron ciertas políticas del recuerdo en función de las políticas identitarias en las que participaban.

Podríamos resumir todo lo dicho hasta el momento afirmando que la experiencia de inmigración en Israel produjo una ruptura respecto a Marruecos. Las dinámicas de la exclusión y la discriminación con las que mis entrevistados se han enfrentado han dado lugar a una relación con Marruecos en la que ese origen tiene que ser reivindicado de algún modo como forma de restaurar la propia dignidad. En Argentina, sin embargo, no ha habido exclusión ni discriminación por su origen marroquí, sino todo lo contrario, y, además, se encontraron con una estructura comunitaria que permitió que no hubiese tal ruptura respecto a la forma de vida en Marruecos. De ahí que fuese posible la elevada endogamia que hubo hasta los años setenta. En Argentina el pasado no tenía que ser reivindicado ni defendido, sino atesorado. Por eso se buscan historiadores que escriban la historia de la comunidad, investigadores que recojan los testimonios, se hacen cursos de cocina marroquí y exposiciones y charlas sobre costumbres marroquíes.

Además, en términos del reparto de los recursos materiales y simbólicos, en Argentina la distinción entre sefardí-marroquí y askenazi no opera -en este aspecto- como una oposición relevante. Ni sefardíes ni marroquíes amenazan la identidad nacional Argentina, ni tampoco los judíos en general<sup>1004</sup>. En definitiva, la minoría que constituyen los judíos marroquíes en Israel es diferente de la que constituyen en Argentina, donde los marroquíes no amenazan ni la identidad nacional argentina ni la judía; son simplemente un

---

<sup>1004</sup> Que los judíos no amenacen la identidad nacional no implica, en ningún caso, que no haya existido antisemitismo en Argentina, en especial con el auge del nacionalismo, como ya he señalado.

subgrupo sefardí que, en el caso de ser objeto de prejuicios étnico-raciales, lo serían como judíos y no como específicamente marroquíes. Sin embargo, su existencia colectiva se vio amenazada por el atentado terrorista que masacró a la sede de la AMIA en julio 1994. A pesar de que los judíos hispano-marroquíes se presentan ante la sociedad general como marroquíes y no como sefarditas o judíos, llama la atención, como he indicado, el silencio acerca de esa tragedia en las entrevistas.

Como espero poder mostrar en los dos próximos capítulos, Marruecos se convirtió en un lugar muy diferente en el discurso de mis entrevistados en Israel y en Argentina. Su función en la vida actual de estas personas tiene sentidos antagónicos y su valoración social no puede ser más distinta. Veremos cómo esto se refleja en la manera que cada uno elige recordar Marruecos en el transcurso de la tarea de hablar de sí mismos y dar a entender quiénes son.



## CAPÍTULO 8

### **EL DESORDEN DE LA PERTENENCIA. PARTICIPANTES, TESTIGOS, VECINOS, EXTRANJEROS Y CONSPIRADORES: RECUERDOS JUDÍOS DEL «MARRUECOS ESPAÑOL»**

*Y cuando le preguntaban en el bar mientras comía  
la tapa  
si era franquista o republicano respondía que era  
judío  
y que los judíos no se meten en política  
y cuando le preguntaban a favor de quién estaba se  
hacía el idiota  
y como se suponía que todos los judíos eran  
idiotas o tenían cola<sup>1005</sup>  
se pudo salir de la guerra civil sin meterse en líos*

Moís Benarroch

#### **1. INTRODUCCIÓN**

En este capítulo daré cuenta del modo en que las diferentes posiciones de los judíos en el Protectorado español en Marruecos aparecen representadas en el discurso de mis entrevistados. Es decir, mostraré distintas versiones de aquellas posiciones examinadas en el capítulo 6. La idea general es comprender la relación que establecen las personas entrevistadas con ese pasado y qué sentido tiene esa relación en su vida actual.

Como vimos en el capítulo 6, la posición de los judíos en el proyecto colonial español y en la independencia de Marruecos estuvo caracterizada por una profunda ambivalencia, especialmente en lo relativo a las políticas que perseguían la identificación de los judíos con España y con Marruecos. Lo que ahora me interesa analizar es cómo los

---

<sup>1005</sup> La idea de que los judíos tenían rabo fue muy común en España incluso a mediados del siglo XIX y es sólo una muestra más -si bien ciertamente extravagante- de la confusión inquietante y del desconocimiento que ha habido y hay en España respecto a qué es exactamente un judío. Ejemplo de ello es, entre otros muchos citables, *La Gaviota*, de Fernán Caballero, donde podemos encontrar un diálogo en el que se discute la posible ascendencia judía de alguien y otro ahí presente afirma que, de ser judío, le habrían visto el rabo. En ese mismo debate entre los personajes el autor indica también cómo había sacerdotes que desacreditaban esta idea, si bien muchos de los que las mantenían creían que el intento de desmentirlas se debía a presiones del espíritu constitucional y de tendencias liberales. Ver a este respecto Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea (Tomo III)*, Tercera ed (Madrid: Ediciones Istmo, 1986), 201.

participantes se refieren a esas ambivalencias en la entrevista. Voy a organizar el discurso de mis entrevistados atendiendo al modo en que se han posicionado respecto a la esfera colonial y el mundo marroquí-musulmán. Se trata de posiciones dramático-discursivas que las personas adoptan, rechazan o cuestionan en el marco de la entrevista, en que están formulando una *apuesta identitaria* por la cual se sitúan respecto a aquel pasado y reconfiguran la lógica y el significado de aquellas interacciones. Estas posiciones son, también, heurísticos, formas de simplificación de un complejo sistema de establecimiento de vínculos y lealtades identitarias. Examinaré, por tanto, la estructura de una gramática cultural que se representa de diversas formas en el discurso de las personas a las que he entrevistado.

En capítulos anteriores ya he adelantado las posiciones a través de las que he resumido el discurso de mis entrevistados a la hora de presentarse a sí mismos: como «una especie de español», como vecino, como testigo y como extranjero. Estas posiciones son resultado de los análisis de las entrevistas que he hecho y, también, resumen las diferentes políticas identitarias de las que fueron objeto en el «Marruecos español» y durante la gestación del proyecto de independencia del país. Así, cada una de estas posiciones dramático-discursivas ha tenido unas condiciones socio-históricas de posibilidad.

La cuestión central de estos análisis es cómo se advierte como problemático lo que se piensa como constitutivo de la identidad, aquello que las personas van definiendo como el contenido de la identidad durante la entrevista; cómo las políticas identitarias de las que participan y las formas de expresión y argumentación que adoptan son revisadas, repensadas en la entrevista. Los análisis nos permitirán profundizar en la distancia a la que se coloca cada persona respecto a estas condiciones estructurales, a estas normatividades.

Examinaré el discurso de veinte entrevistados para elaborar el argumento de este capítulo. Seis de ellos son argentinos y catorce son israelíes. De las entrevistas que hice en Israel, dos fueron grupales; en Argentina sólo una se desarrolló en presencia de la pareja de la persona entrevistada, por elección personal suya.

## 2. «NOSOTROS SOMOS MÁS ESPAÑOLES QUE LOS ESPAÑOLES, ¿NO COMPRENDES?» LOS JUDÍOS COMO «UNA ESPECIE DE ESPAÑOLES». POSICIÓN DE PARTICIPANTE «COMO SI»



Imagen 5. Niña judía (en medio) disfrazada de chulapo madrileño con niñas españolas en la función de fin de curso de la escuela de danza de Tetuán. Cortesía de Esther Benmamán

Esta foto muestra a niñas judías y cristianas (españolas) vestidas con trajes regionales españoles. Fue tomada en Tetuán, a principios de los años cincuenta, en el festival de fin de curso de una escuela de danza. Empezaré por sugerir lo que, en mi opinión, representa esta práctica, que tomaré como un ejemplo de *acto de identificación* a través del que los judíos hispano-marroquíes se vinculaban con la esfera cultural española y con España como *topos* identitario. A través de este tipo de prácticas los judíos se especificaban respecto a los otros, se distinguían de ellos, de, por ejemplo, los marroquíes musulmanes y los judíos menos europeizados. Por último, se vinculaban con una historia y una esfera cultural, la española, que trascendía sus vidas específicas.

Judíos y españoles compartieron en Marruecos una esfera común de actividades y relaciones. Los judíos desarrollaron buena parte de sus *apuestas identitarias* en una relación dialéctica complejísima con los españoles. Dentro de las prácticas que articulaban la posición del judío como «una especie de español» está, también, acudir a colegios

españoles, religiosos o militares, en los que la presencia de niños musulmanes era totalmente marginal<sup>1006</sup>.

El propio hecho de que los judíos hablasen español como su lengua materna y el progresivo desplazamiento hacia los barrios donde vivían los españoles (pensemos en los ensanches, por ejemplo) fueron parte de las condiciones de posibilidad para el desarrollo de esta vinculación fuerte, si bien ambivalente, con lo español. Asimismo, comer ciertas comidas no *kasher* o prohibidas por la ley judía, adoptar actitudes de condescendencia o incluso rechazo hacia los marroquíes musulmanes, escuchar música española, asistir a clases de baile español o tener servicio doméstico marroquí y español, son actos *performativos* a través de los que se incorporaban a ciertas políticas identitarias. Es decir, estas prácticas no se pueden entender sin tener en cuenta el papel de mediador cultural que tuvieron los judíos respecto a la colonia<sup>1007</sup>, al ser percibidos por las fuerzas coloniales como un elemento clave para la entrada en Marruecos, como he comentado anteriormente.

En este apartado me voy a centrar en el modo en que estas prácticas, discursos y formas de participación judía en la esfera colonial aparecen en el discurso de mis entrevistados sobre su infancia y juventud en el Protectorado. Dicho de otra forma, entiendo que la posición de los judíos del norte de Marruecos como «una especie de españoles» fue una *formación discursiva* que, como tal, se articuló y se puso en funcionamiento a través de ciertos escenarios, instancias de delimitación, actores concretos y en base a sistemas definidos de categorización social.

La retórica -el conjunto de argumentos esgrimidos de una cierta manera como forma de persuadir o convencer- de un origen común entre sefardíes y españoles, como vimos en su momento, fue parte de una política identitaria de las autoridades coloniales españolas.

---

<sup>1006</sup> Como indiqué en el capítulo 6, tanto en el Protectorado como en Tánger las autoridades coloniales españolas establecieron un sistema educativo con escuelas separadas para los marroquíes musulmanes, que se llamaron las Escuelas Hispano-Árabes, en las que el español era idioma oficial junto con el árabe. Estas escuelas se justificaban a través de la retórica de la acción civilizadora de España en Marruecos, se perseguía la promoción de actitudes de respeto y agradecimiento hacia la «nación protectora» y se aseguraba que sus costumbres, tradiciones y creencias serían respetadas, de acuerdo con la retórica del «altruismo» que sostenía la misión civilizadora de España. En estas escuelas se impartían estudios coránicos junto con «enseñanza hispánica». Esta cuestión desborda los objetivos de esta tesis, pero para una ampliación del papel de las Escuelas Hispano-Árabes en el Protectorado ver, por ejemplo, Irene González González, «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos», *AWRAQ. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, no. 5-6 (2012): 117-34.

<sup>1007</sup> Ojeda Mata, «¿Intermediarios 'naturales'?».

Esta retórica se proyecta también en esta afirmación de Esther, originaria de Tánger que hoy vive en Eilat, Israel:

Somos de Israel, judíos de Israel, pero somos españoles. Lo tenemos en el alma. Yo, el alma mía, es de España. Yo España, me gusta España, escucho flamenco en casa, bailo, me gusta. Me gusta saber la historia...yo **cuando me identifico no digo «soy marroquí» digo «soy española. De Marruecos»**. Porque Marruecos era internacional en mi tiempo. No teníamos... había japoneses, ingleses...

Hoy Esther habla con un fuerte acento *jaquetíesco* y cambia del hebreo a un español salpicado de palabras en jaquetía según de qué esté hablando. Hay varias dimensiones en su *apuesta identitaria*: por un lado, Esther (y, según ella, todos los demás judíos del norte de Marruecos) se presenta como española afirmando la **solidez** de esa identidad («judíos de Israel, pero somos españoles»). Es decir, ser «como españoles» no sería un estado transitorio, sino que formaría parte de ellos de una manera esencial; establece narrativamente una **continuidad** al mostrar en qué consiste ser española: sus anhelos, deseos, su hogar imaginario se articula en torno a España («yo, el alma mía, es de España»); se implica en una política identitaria de la **pureza** por la cual establece distinciones claras entre lo marroquí, lo israelí y lo español, y prueba la viabilidad de estas distinciones recordándose que Tánger era una zona internacional en la que convivían todo tipo de nacionalidades, incluyendo españoles, como ella. De hecho, por lo que parece ser un lapsus involuntario, dice que Marruecos era internacional, aunque en realidad quiere decir Tánger. Hay españoles de Marruecos, y Esther se presenta como una de ellos («cuando me identifico no digo «soy marroquí» digo «soy española. De Marruecos»).

Sin embargo, Esther nunca tuvo nacionalidad española, sino marroquí, a la que después renunció al adquirir la israelí. No hay posición crítica alguna respecto a España en el discurso de Esther: no hay referencia a la expulsión de los judíos o al antisemitismo franquista o al hecho mismo de que nunca le fuese concedida la nacionalidad española.

Podríamos entender el discurso de Esther como una instancia de lo que antes he llamado *apuesta de filiación*, esto es, una política identitaria que consiste en afirmaciones, caracterizadas por su esencialismo, acerca de una pertenencia a un lugar en virtud del idioma, la familia y los referentes culturales compartidos. Por un lado, esta política identitaria fue promovida en el Protectorado dentro de una estructura socio-política muy compleja en la que las autoridades coloniales españolas no reconocían a los judíos como españoles sino, sólo instrumentalmente, a las élites judías mercantiles y en ocasiones

concretas<sup>1008</sup>. Esta adscripción unilateral, por tanto, es un *acto de identificación* que se articula con una política identitaria formal de las autoridades coloniales.

Elise, que llegó a Israel en 1948 siendo un bebé de veinte días con su familia para instalarse en Jerusalén, incorporó esta *formación discursiva* de un modo similar al de Esther y que pasará a mostrar. Me dijo, entre risas:

Elise: mi madre decía que era de España. Y *ansín*<sup>1009</sup> es en su carta de identificación.

Entrevistadora: en su carta de identificación israelí

El: sí. Que mi madre nació en Larache, España. Y yo nací en «Casablanca, Marruecos» [reímos]. ¡Qué se puede hacer! ¡Pero también mi abuela! «Larache, España».

Elise muestra de este modo su conciencia de este fenómeno de identificación acrítica de los judíos del norte de Marruecos con España, fenómeno que, como hemos visto en el capítulo anterior, es mucho más extendido en Israel que en Argentina. Decir que eran de «Larache, España» implicaba una forma de distinguirse de «otros» judíos marroquíes que no venían de España, sino de Marruecos, como es el caso de la propia Elise. Cabe imaginar que la razón por la que en el carné de identidad israelí constaba que la madre y la abuela de Elise habían nacido en «Larache, España», sería porque ellas mismas así lo habían indicado a su llegada a Israel, pues de lo contrario se habría indicado que Larache era parte del Protectorado de España en Marruecos<sup>1010</sup>. Sea como fuere, lo que es más relevante es que Elise haga mención a este hecho, y no tanto el hecho en sí. Elise está señalando un *acto de identificación* de su madre y, por extensión, lo está haciendo suyo al tratar de cualificar, a través del humor, esa vinculación con España, que cobra especial sentido en el contexto israelí, como venimos comprobando.

Por su lado, Esther se presentó como «española de Marruecos» en una entrevista que hemos analizado en capítulos anteriores y en la que también estaban presentes su amiga de la infancia Nina y dos primas de ésta: Felicidad y Miriam. Recordemos que Nina y Felicidad se criaron en Alcazarquivir, mientras que Miriam cursó su educación secundaria en Casablanca. Lo que ellas llaman «el ambiente español» formó parte de la infancia y juventud de todas ellas.

---

<sup>1008</sup> Ojeda Mata, «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial», 281.

<sup>1009</sup> *Ansín* significa «así» en jaquetía

<sup>1010</sup> Dada la fecha de llegada a Israel (1948, declaración del Estado), en una época de grandes oleadas de inmigración, es razonable pensar que los responsables del registro de los nuevos inmigrantes no corroboraron la información que se les daba.

En muchas de las entrevistas que he hecho en Israel la posición dramaturgicodiscursiva del judío como «una especie de español» aparece como un *acto de identificación* a través del que mis entrevistados se *especifican*, se distinguen de esos otros marroquíes categorizados como *mizrajim*. Esta especificación, como ya he indicado, pasa fundamentalmente por distanciarse de todo elemento árabe. Por tanto, debemos tener en cuenta el contexto israelí que ya he descrito para poder comprender la **función** que tiene esta posición dramaturgica dentro del discurso de algunos de mis entrevistados.

Sin embargo, esta posición también aparece críticamente, es decir, no asumida sino cuestionada. Para ilustrar esta forma de ejercer la *articulación* respecto a esa *formación discursiva* del judío «como una especie de español», he seleccionado algunos fragmentos de la entrevista con Sol, que llegó a Israel en 1973 con su marido y su hijo. El padre de Sol había formado parte del movimiento socialista en Ceuta, de donde era originario, durante el franquismo, razón por la que estuvo en la cárcel y, al salir, decidió que era más seguro marcharse a Tetuán. Sin embargo, parte de la familia de Sol pertenecía a la alta burguesía de Ceuta, y tenían interés en que ella se relacionase con las niñas españolas hijas de militares y que participase de las actividades de esa élite.

Mi tía estaba muy empeñada en que yo tuviera amigas españolas, de más mayorcita ya, y quería que aprendiera a montar a caballo con las hijas de los grandes militares españoles, lo cual yo odiaba [...] porque no me encontraba con ellas. Primero, yo fui siempre una niña muy tímida, vamos a decirlo claramente, entonces no me encontraba con casi nadie. Pero con las españolas ya... ni pensarlo. Primero, que eran gente española, franquistas, hijas de militares. En Ceuta. Súper... súper *snobim* [esnobs], súper remilgadas. Lo que se dice niñas remilgadas. Y no me gustaba. Tampoco me gustaba montar a caballo y no me gustaban todas esas cosas. Así que no... no me gustaba eso. [...] Eran, *beemet* [de verdad] no se puede uno encontrar con ellas. Muy cursilonas. Aunque eran niñas, serían niñas, para mí me parecían diferentes, no sé por qué.

El *ethos* nacional-católico franquista está representado por aquellas niñas hijas de militares con quienes, dada su posición social, se esperaba que Sol se codeara. Ella ve hoy con extrañeza aquella política identitaria por la cual los judíos, especialmente la élite, eran «como españoles». Sol se distancia de aquella posición que las propias autoridades del Protectorado, como vimos, habían fomentado. Me cuenta que ella siempre quiso irse a Israel y que buscaba la manera de permanecer dentro de los límites de la comunidad. De hecho, como veremos, las posiciones que adopta son modalidades del judío como extranjero y como vecino en Marruecos, por su participación en movimientos sionistas y por su voluntad de especificarse como judía y evitar a toda costa la asimilación. Sol empezó

a presentarse como marroquí en Israel, para no disgustar a su marido, también tetuaní, a quien le ofendía que ella se presentase como española. Tenemos esta conversación frente a unas amigas suyas, que también van interviniendo:

Sol: mira, cuando llegué aquí, al principio yo decía que era de Marruecos y todo el mundo «no, tú no eres de Marruecos». Porque tengo los ojos claros, soy blanca y estaba trabajando en el hospital y esas cosas. Luego ya empecé a decir que soy española, que vengo de... además que yo nunca tuve la nacionalidad marroquí. Mi marido se enfada conmigo que yo digo que yo no soy marroquí, pero la verdad es que en mi vida fui marroquí, porque yo nací española y seguí española hasta que me hice israelí.

Sofía: pero te educaste como marroquí

S: *najón, najón*, [correcto, correcto] ya se lo expliqué. Pero mis padres nunca tuvieron nacionalidad marroquí, nadie fue marroquí en mi familia. Pero no importa. Yo soy marroquí y yo... mi marido si se me ocurre decir que no soy marroquí... ¡uy! Se puede poner como hecho un fiero [ríe].

La afirmación acrítica de la posición del judío como «una especie de español» suele cumplir la función, entre mis entrevistados israelíes, de eludir la posibilidad de convertirse en el blanco de los prejuicios habituales sobre los judíos marroquíes y de distinguirse de ellos. Esta posición, facilitada por las políticas identitarias del Protectorado, es recuperada en el discurso para dignificarse y mostrar un pasado más ilustrado, evolucionado y privilegiado económicamente de lo que se tiende a creer en Israel. Por esta misma razón, Sol es crítica con esa posición del judío, pues la versión de sí misma que da en la entrevista no exige ninguna dignificación ni aclaración de su estatus socio-económico en Marruecos. Para Sol, que alcanzó una vida acomodada en Israel junto con su marido y sus hijos, no se hace necesaria esa tarea de dignificación del pasado. No percibe amenaza alguna a su identidad como marroquí actualmente, a pesar de haber tenido un proceso de inmigración a Israel que ella califica como «muy desagradable» en el campo de tránsito de Marsella y después en el centro de absorción de inmigrantes de Israel. Sin embargo, se apresura a aclarar que «todo se pasó» y que tanto ella como su marido encontraron buenos trabajos.

Su marido, que sí se pronuncia respecto a la cuestión de la discriminación de manera muy vehemente, exige por ello que no matice el origen marroquí, como una forma de no ceder ante esos prejuicios. En otras palabras, el distanciamiento respecto a la posición del judío como «una especie de español» tiene que ver con el hecho de que su identidad marroquí no se ve amenazada, pues esta posición es la que han tendido a utilizar mis entrevistados de manera privilegiada para sacar adelante la función de especificación.



Volvamos ahora a la reunión con Esther, Nina y las hermanas Felicidad y Miriam para analizar esta función de especificación a través de la posición del judío como «una especie de español». Después de comer Nina trae un mantón de manila, unas castañuelas y unas peinetas para mostrármelas:

Nina: mira aquí están las peinetas

Entrevistadora: ¡tienes peinetas!

N: **cómo, pero si somos más españoles que los españoles, ¿no comprendes?**

En: ¡hay unas pequeñas castañuelas de bolsillo! [ríe] por si acaso te da por tocar

N: ese mantón que tengo, tiene más de cien años. El otro que tengo, le tengo, mi hermana dijo «bueno, uno era el tuyo y uno era el mío». Mi hermana falleció y los hijos ya... no tienen eso.

Nina saca aquellos objetos como testigos y pruebas de la hipótesis identitaria que están ejerciendo. Un poco más adelante, cuando pregunto cuál sería para ellas su hogar, Nina me dice «¡todo! Escúchame, aquí se vive y se respira España». Esther, Felicidad y Miriam continúan explicando qué significa esto:

Esther: mira, echamos de menos a las peladillas, los piñones,

Miriam: ¡los piñones!

Nina: los polvorones

Es: las garrapiñadas. **Los polvorones ya no**, porque están hechos con cerdo<sup>1011</sup> ...

N: ¡no! Que me los trajo hechos con aceite

Es: pero no valen nada

M: ¡los hay con aceite a causa de los moros!

Es: pero los polvorones que comíamos estaban hechos con grasa de cerdo

[reímos]

Es: el turrón, la torta toda de almendra...

N: el Belén<sup>1012</sup> [ríe]

Es: mira, las chufas, la horchata... [...]

Felicidad: un momentito, un momentito, no os acordáis del cucurucho

---

<sup>1011</sup> El cerdo está prohibido por la ley judía.

<sup>1012</sup> El Belén es una composición de figuritas que representa el nacimiento de Jesús de Nazaret y, a veces, todo el entorno de la ciudad de Belén. Es muy común encontrarlo en las casas españolas en época de Navidad, con independencia de que la familia sea más o menos religiosa.

Es: ¡ay, de canela, de canela!

F: no, déjate, no

Es: ¡los barquillos déjalos!

F: los barquillos.... ¡El cucurucho de papel con los caracoles<sup>1013</sup> dentro y el alfiler! [reímos]

N: no, eso no. Yo no comí caracoles, pero comí cangrejos<sup>1014</sup> en Larache

F: los caracoles, ¿los caracoles? ¡Eso eran como pipas! Estaban hechos en el agua de mar

M: ¡y con un alfiler los sacaban!

Entrevistadora: eso lo he comido yo cada domingo [todas ríen]

Esta enumeración de las cosas que echan de menos es un *acto de identificación* a través del que señalan los términos en que se ejerce esa **vinculación** con lo español. Esther matiza esos términos cuando dice «los polvorones ya no, porque están hechos con cerdo». Al decir «ya no» se distancia retóricamente de aquellos hábitos, dando a entender que hoy son cosas que no haría, puesto que no es *kasher*.

Visto desde las categorías que están en circulación en el sistema de normatividad israelí, comer caracoles y cerdo las convertiría de inmediato en parte de ese grupo social que en Israel son los «laicos», frente a «religiosos», «ultra-ortodoxos» o «tradicionalistas». El eje religiosidad-laicidad está marcando el discurso de las personas entrevistadas en tanto que es parte del sistema normativo israelí y que señala distinciones identitarias. Este sistema normativo organiza la sociedad judía en tres grandes categorías: religiosos, tradicionalistas y laicos. Estas categorías no están basadas en ningún uso históricamente constituido<sup>1015</sup>, sino que han sido creadas como parte del sistema de descripción social de los perfiles socio-religiosos que fueron llegando y desarrollándose en Israel<sup>1016</sup>. Este esquema de categorías tiene un alto poder heurístico: permite re-describir y simplificar la realidad social, reduciéndola a categorías opacas que se convierten prácticamente en *cajas negras*, indefinibles en términos precisos.

Estas categorías de clasificación social, inexistentes en el mundo sefardí en general y en el marroquí en particular, hacen necesaria una relectura de aquel pasado, una

---

<sup>1013</sup> Los caracoles, como todo el marisco en general, no están permitidos por la ley judía. De los animales marinos, sólo está permitido comer los peces que tengan escamas y aleta.

<sup>1014</sup> Los cangrejos, como los caracoles, no son *kasher*, es decir, no son aptos para el consumo.

<sup>1015</sup> Ver Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, 70.

<sup>1016</sup> Para un estudio más detallado de las respuestas religiosas de los inmigrantes sefardíes en Israel, ver Moshe Shokeid y Shlomo Deshen, *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1974).

reinterpretación a través de la que Esther dice «ya no» a esas costumbres que hoy la convertirían en «laica», categoría por completo distinta de «no observante»<sup>1017</sup>.

Es decir, y como seguiremos viendo, la no-observancia de preceptos (*kashrut* y *shabbat*, por ejemplo) no implica negar el principio mismo de la autoridad rabínica ni la legitimidad de esos preceptos, y es este matiz el que está proponiendo Esther.<sup>1018</sup> La vida de Esther, Nina, Miriam y Felicidad no es ni ha sido una vida laica *sensu stricto*, sino más bien una vida en la que se ejerce lo que podríamos llamar una «religiosidad social», con una observancia relativa, flexible o no muy estricta, como fue habitual en las comunidades judías durante la época del Protectorado en Marruecos.

Esther dice «ya no» como si se estuviese trasladando a aquel pasado del que habla y lo pudiese restaurar, o al menos matizar, retroactivamente. Después aclara lo evidente: aquellos polvorones estaban hechos con grasa de cerdo, y todas ríen como de una travesura, sin embargo, tolerada. La carcajada continúa al recordarles Felicidad cuando comían los caracoles «como pipas» en aquellos cucuruchos. Cuando les digo que eso lo comía yo todos los domingos se cierra el círculo de la complicidad y ríen, sabiendo que pueden seguir hablando de esto sin temor a ser juzgadas. Hasta ese momento, ninguna sabía qué pensaba yo de aquello, hasta dónde podían llegar contando.

La risa pone distancia respecto a aquella forma de vivir, no la juzga, pero expresa la necesidad de connotar un cierto extrañamiento respecto a ella. El humor aquí es necesario como forma de vehicular la renuncia al juicio moral, pero también como forma de expresar la conciencia del desajuste. Es decir, la *kashrut* es un dispositivo identitario fundamental en tanto que, por un lado, consiste en la obediencia a unas normas alimenticias muy concretas y diferentes de las vigentes en el mundo no-judío y, por otro lado, es un mecanismo de separación que, si sigue su curso natural, funciona de manera sumamente eficaz. La ruptura de la *kashrut* en un entorno en que estaba presente como práctica de identificación tiene el sentido de traspasar esos límites entre judíos y no-judíos. Ese traspaso de límites es señalado y recortado del resto de fenómenos, cualificándolo a

---

<sup>1017</sup> La cuestión de la actitud sefardí frente al laicismo exigiría un análisis que desborda los objetivos de esta tesis, pero que asumo como una línea de trabajo futura.

<sup>1018</sup> La no-observancia, al menos relativa, de la que habrían participado las cuatro mujeres, como tantos otros judíos hispano-marroquíes, no exige que la vida judía se articule de otra manera, que se transforme y pueda adaptarse a las necesidades o condiciones de vida individuales. Es decir, la no-observancia no implica una exigencia de reforma. Por otro lado, el laicismo, sí exigiría un rechazo a la concesión de autoridad a preceptos religiosos para regular la vida.

través de la risa. En este caso, además, el uso del humor nos re-vincula a las cinco y se apoya en la complicidad que presupone y a la vez confirma.

Ricoeur decía que el lenguaje poético produce una suspensión del valor descriptivo de los enunciados, trayendo al lenguaje valores y cualidades que no pueden entrar dentro del lenguaje descriptivo<sup>1019</sup>. Sin embargo, aquí habría una suspensión no del valor descriptivo de los enunciados sino de su implicación ética. Este uso del humor no requiere tanto una comprensión conceptual sino un «dejarlo estar». Hay, de hecho, una palabra en jaquetía que designa esa disposición, esa forma de situarse frente a los límites de cualquier tipo cuya función es regular el significado y marcar lo que es y no es adecuado. Esa palabra es *serquear*<sup>1020</sup>, y la escritora tetuaní Esther Bendahan la define como «dejar el enfrentamiento, perdonar, no dar importancia a la afrenta. Es mirar el mar Mediterráneo y comprender qué es lo que importa. No es ni cobardía, ni indiferencia sino respeto.»<sup>1021</sup> El uso de la palabra *serquear*, como cualquier otro lenguaje, pertenece a la gramática de una forma de vida cuyos parámetros estoy tratando tanto de descubrir como de mostrar con esta tesis.

Contar que comían polvorones y caracoles sólo puede ser gracioso si hay conciencia del desajuste entre la realidad y lo que cabría esperar de acuerdo con una cierta normatividad a la que no se está renunciando explícitamente, ni siquiera se la está cuestionando. De hecho, pone de manifiesto una actitud en relación con la infracción en un sentido general, que es la ironía de la que hablé antes. Para comportarse «como si» fuesen españoles, los judíos debían dejar a un lado prácticas que marcaban esa separación respecto al mundo no judío que tan matizada había quedado dentro de la política identitaria colonialista. Además, la risa presenta aquella posición dramaturgica como un juego, como algo entrecomillado que tenía sentido dentro de un cierto marco que establecía unas reglas del juego. Por lo tanto, aquello que ocurría dentro del juego no podía ser penalizado, pues cursa en el ámbito de una realidad entrecomillada, suspendida, por utilizar un término ricoeuriano, del significado habitual. La risa, el uso del humor al contarlos, es un indicador de ese marco entrecomillado.

---

<sup>1019</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 72.

<sup>1020</sup> *Serquear*: transigir, no ser exigente, relajar, soltar. Según el diccionario de Alicia Sisso-Raz la palabra original es *selquear*; si bien mis entrevistados dicen *serquear*.

<sup>1021</sup> Esther Bendahan, «Serquea», *Negratinta* 3 (2016): 3.

Cabe entender esta forma de «ser como españoles» desde la perspectiva de Esther Bendahan cuando habla de «esa manera de simular ser, que finalmente denota la certeza de no pertenencia al mundo al que se quiere o se pretende seducir, porque finalmente se trata de dos temas esenciales, supervivencia y seducción.»<sup>1022</sup> La risa ante las infracciones de la *kashrut* señala una conciencia de no pertenencia a ese mundo español al que se quería pertenecer, que parecía ofrecer a los judíos posibilidades de ascenso social, dándoles un lugar que no habían tenido antes. Dicho de otro modo: contar esta anécdota como algo divertido también nos informa de las peculiares condiciones de aquel ser «como españoles» de los judíos: esa españolidad se ejercía a través de una forma de laicidad.

Continuemos viendo otras formas de referirse a ese ser «como españoles». Flora recordó en la entrevista en que estaba presente su hermana Simi que ella recibía regalos de Reyes cuando era pequeña. Se trata de la incorporación de una práctica cristiana que, sin embargo, aparece vaciada de su contenido religioso original.

Simi: cuando salían los españolitos el día de los Reyes, al día siguiente, por la mañana, siempre al día siguiente, siempre nosotros nos quedábamos, porque los niños recibían los regalos, el 7 de enero era

Flora: el 6

S: el 6 de enero. Al día siguiente por la mañana estaban todos los niños con los juguetes y con la *agalot* [carritos], y con las muñecas y todo y nosotros nos quedábamos viendo porque para nosotros no era fiesta

F: a mí sí, a mí mamá me hacía, mamá me regalaba

Entrevistadora: ¿ah sí?

F: a mí y a mi prima, sí.

S: yo no me acuerdo

F: yo tenía, tengo, dos primas hermanas, que se quedaron sin padres muy jóvenes, entonces las mimaban mucho, todo el mundo las mimaba mucho, que estaban sin padres, que esto. [... Entonces se decidió que a ese *dor* [generación] había que darles los Reyes. Entonces los metían debajo del salón, yo me acuerdo,

S: ¿ves tú? Yo nada, yo no he recibido nada de eso. Me lo acaba de descubrir esto [reímos]

F: para que tú veas; para que tú veas lo que sale

En: [me río] ¿y por qué ella no recibía?

F: porque ella era mayor ya

---

<sup>1022</sup> Esther Bendahan, «No recuerdo manzanitas rojas, pero sí fishuelas», *Centro Virtual Cervantes*, 2012, <http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/tetuan.htm>.

S: «era mayor», nos llevamos cuatro años.

F: en esa época, cuando nos daban reyes, que yo tendría a lo mejor ocho años [...] pero yo los descubrí debajo del salón, ahí todos los juguetes puestos y entonces ya me enteré de que los reyes eran ellos y que estaban ahí los juguetes.

Recibir regalos de Reyes no aparece como una práctica de asimilación sino como una forma de hacer partícipes a Flora y a su prima de un cierto privilegio del que gozaban los niños españoles y, así, compensar o aliviar a aquellas primas que habían perdido a sus padres. Sin embargo, esta práctica da cuenta de una de las caras de la proximidad entre judíos y españoles, por la cual aquellos participaban de las prácticas de estos. Es difícil imaginar, por ejemplo, a grupos de niños españoles participando y disfrazándose para la fiesta de Purim<sup>1023</sup>, por atractiva que pudiera resultarles. Por un lado, las festividades judías cumplían también una función de vinculación con el grupo y se daban sólo entre judíos; por otro, las relaciones de poder entre españoles y judíos eran tales que se favorecía, hasta cierto punto, la identificación de los judíos con España, pero no al revés.

Volvamos a la entrevista con Nina, Esther, Felicidad y Miriam. En su discurso había, también, un cierto extrañamiento de esa vinculación con lo español que, sin embargo, es reclamada para especificarse. La españolidad tiene, en el contexto israelí, la capacidad de especificar y distinguir a los judíos del Marruecos español del resto de judíos marroquíes. De esta forma, participan de un discurso que circula en Israel según el cual los judíos del Marruecos español eran de un nivel socio-cultural más alto al del resto de inmigrantes marroquíes. Recordemos cuando Miriam se molestaba por el hecho de que familiares suyos dijese que ellos eran «marroquíes dulces», en contraposición a esos otros marroquíes ásperos, indómitos y de comportamiento marcado por su acritud.

Nina, Esther, Miriam y Felicidad, poco más adelante, hacen una especie de balance, de comparación entre pasado y presente que cualifica el sentido de esos recuerdos:

Felicidad: son muchos recuerdos. Mira, cuando preguntaste algo aquí... yo, mis raíces están en Larache. Todos mis mejores recuerdos son ahí.

Esther: ¡Y Larache era una colonia española!

F: sí, por eso te digo que... soy israelí, pero ¿mis recuerdos? ¿mi infancia? Fue ahí

---

<sup>1023</sup> Purim: festividad en que se celebra y conmemora la salvación de los judíos en la antigua Persia gracias a la reina Esther, que los salvó del plan que tenía Haman para destruirlos. La historia se cuenta en el Libro de Esther. Es costumbre disfrazarse, razón por la que algunos han pensado, incorrectamente, que se trata de algo así como el carnaval judío.

Nina: ¿Cómo se llamaba el teatro de Larache?

Miriam: y hasta hace poco cantábamos «Granada»

F: pero mis recuerdos, mi infancia fue allí. Es algo que no puedo ni siquiera... renegar *jas vejalila* [dios me libre] como dicen, son mis raíces.

Entrevistadora: para ti lo que tú pensarías como tu lugar de origen, el lugar al que tú perteneces...

F: te digo, es mi lugar. Mi lugar

En: es Larache, que no es ni España ni es Marruecos

F: es el **ambiente español. Porque nosotros vivimos en el ambiente español**

M: **es el todo.**

F: es el todo. Es como, se dice en *ivrit* [hebreo], *habeiajad* [el conjunto]. **Éramos tres religiones que vivimos, compartimos todo, en paz y tranquilidad, pero yo no hablo de las religiones, eh... mi infancia.**

N: domingo al mediodía, ir al matiné. ¿Cine Ideal se llamaba?

F: ¡Cine Ideal!

[...]

En: ¿Y para ti?

M: para mí es mucho más complicado porque tengo dos... está Larache donde nací y Casablanca donde crecí. **Las dos culturas. La cultura española en la casa, pero desde luego mis estudios en francés y todo.** No se puede cambiar eso

El «ambiente español» sigue siendo una expresión que señala el límite, a la vez, entre vinculación y separación. Es como si ellas mismas fuesen conscientes de que esa vinculación se lograba a través de la procelosa red de prácticas de identificación sin las cuales los judíos en ningún caso habrían sido «como españoles». De ahí que la idea de «simulación» de Bendahan sea tan apropiada para definir esa conciencia de la ambivalencia entre vinculación y separación.

Felicidad se refiere al «ambiente español» en que crecieron y después lo matiza añadiendo la cuestión de la convivencia entre las tres religiones, aunque se apresura a aclarar que no está hablando de religiones sino de su infancia. Parece querer aclarar que en aquel momento la cuestión de la convivencia entre las tres religiones ni siquiera era un tema relevante, sino que formaba parte de la vida cotidiana, de ese «conjunto» al que se refiere en hebreo. Nina, por su lado, continúa dejándose llevar por los recuerdos y quiere saber el nombre del teatro de Larache, del que no logra acordarse. Menciona las sesiones de *matiné* del domingo a mediodía en aquellos Cines Ideal. Es un recuerdo que podría ser

de cualquier español y por eso lo trae a colación en un momento de la conversación en que se van probando los mecanismos de la identificación, por así decir, en que se va dando cuenta de las prácticas -tanto discursivas como no discursivas- a través de las que se fue creando la figura del judío como «una especie de español» en el Marruecos colonial. Miriam, a su vez, añade con cierta sorna que hasta hace poco cantaban «Granada». Esa sorna cualifica la naturaleza de la *articulación*, en términos de Stuart Hall, a través de la que Miriam dota de significado a la posición del judío como «una especie de español». Ríe al decir que hasta hace poco cantaban «Granada», marcando de nuevo, a través de la risa, un cierto desajuste, la conciencia de aquella «simulación» de la que hablaba Esther Bendahan. Miriam incluye en esta red de vinculaciones identitarias su educación francesa, su vida en Casablanca, que la *específica* en relación con su hermana Felicidad y con las dos amigas.

Las cuatro me hablaron del alto valor social que tenía para los judíos el contacto con las autoridades coloniales y el modo en que los judíos adoptaban una forma de comportarse distinta, «a imitación» de aquellos españoles. Felicidad y Miriam me cuentan esto mientras hablan sobre un personaje de su infancia llamado Salaj, que era un marroquí que formaba parte del cuerpo de las Mehal-las jalifianas<sup>1024</sup> y que estaba al servicio de su abuela. Se trataba de un soldado marroquí del ejército colonial que además hacía de criado. Esto no se especifica mucho en la conversación y no sabemos si seguía o no siendo soldado. Sea como fuere, era bastante habitual que los judíos tuviesen personas de servicio marroquíes (los llamaban los o las «moras» y las «fatimas») y, a veces, también españoles, aunque las autoridades coloniales estaban en contra de esto, pues que un colonizador estuviese al servicio de un colonizado era considerado intolerable. De hecho, la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) tenía la función, entre otras, de impedir que los trabajos de bajo nivel fuesen desempeñados por españoles. Prueba de ello es esta recomendación del DAI:

Como causa también de desprestigio sería conveniente eliminar de los oficios serviles que tengan contacto con los protegidos a los súbditos españoles y necesario a los que están al servicio directo (servicio doméstico en casas musulmanas e incluso hebreas, limpia-botas callejeros, etc., etc.)<sup>1025</sup>

---

<sup>1024</sup> A partir de la creación del Protectorado español en Marruecos se formó una unidad marroquí que no era sino una suerte de regimiento cuya función era la de protección del representante del Sultán, es decir, el jalifa. El mando del jalifa dependía del *makhzan* o gobierno. La idea era que esa unidad fuese la base para un ejército propio del Protectorado y estaba controlada a través de los oficiales españoles que tenían esa tarea.

<sup>1025</sup> Citado en Mateo Dieste, «“Rarezas”: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)»: 226.



Como vemos en la cita, ocurría también que personas de la élite marroquí-musulmana requerían los servicios domésticos de empleados españoles. Por lo tanto, quién estaba al servicio de quién es un indicador de posición social y de relaciones de poder entre unos y otros, por lo que el servicio de un español a judíos o musulmanes ponía en jaque, amenazaba el sistema de clasificación colonial. Veamos cómo se da esto en la conversación entre las hermanas Felicidad y Miriam, originarias de Alcazarquivir, criadas en Larache y que hoy viven en una pequeña ciudad al norte de Tel Aviv:

Felicidad: quiero contarte una anécdota hablando de todo lo que son acentos y demás. Mi abuela materna, ella era una persona muy especial, como se dice una *feshada*<sup>1026</sup>

Nina: *ma ze feshada?* [¿qué es *feshada*?]

Miriam: *feshus*<sup>1027</sup>

[ríen y hablan todas a la vez. Nina sigue preguntando qué es *feshada*]

F: y todos tenían que venir a... era como el *kotel* [muro de las lamentaciones] su casa, en su cocina, con un... ¿tú te acuerdas de Salaj? Tenía un *goy* [no judío] al lado de ella, Salaj, nosotros nacimos con Salaj. Era un militar, no me preguntes porque no sé por qué mi abuelo tenía a Salaj

Entrevistadora: ¿quién es Salaj?

F: era un sirviente. Era... él iba con

M: con uniforme

F: el uniforme, los moros que estaban en la armada española se llamaban

N: *Ascris*<sup>1028</sup>, *ascris*

F: lo [no], *ascris* es exactamente todo lo que es militar

N: ¿quién? ¿los negros de Franco?

F: la *meshalla*<sup>1029</sup>. Los moros militares

Entrevistadora: que eran parte del ejército español

F: lo que llevaban ellos, en vez de llevar por ejemplo el gorro como lo llevaban o los soldados... él llevaba un *tarbush*<sup>1030</sup> rojo.

---

<sup>1026</sup> Aunque dice «feshada», la palabra en jaquetía es *fesheada* y significa «mimada»

<sup>1027</sup> *Feshus* en jaquetía significa «mimos»

<sup>1028</sup> *Ascri* significa soldado.

<sup>1029</sup> Se refiere a la Mehal-la jalifiana. Se trata de una unidad del ejército colonial (español) en Marruecos, tipo regimiento. Su función era la protección del jalifa o representante del sultán, cuyo mando recaía en el *majzan* o gobierno del jalifa. El propósito de esta unidad era la formación de un ejército propio del Protectorado y era controlada por oficiales españoles. Sus misiones incluían ser guardia del jalifa, rendir honores en los actos oficiales y auxiliar como tropa y policía al ejército español. Sus componentes, a excepción de instructores enviados desde España, eran «indígenas», y el mando estaba a cargo de un jefe español.

Esther: así iban

F: pero él era la sombra de mi abuela. «Salaj ven», «Salaj ves», «Salaj *po* [aquí]», «Salaj *sham* [allí]». Él era un...

N: él estaba a las órdenes

F: a las órdenes de mi abuelo, pero era sobre todo para mi abuela. «Salaj ves, *yalla* [vamos], trae». Entonces

M: pero es muy extraño cuando lo piensas.  
¿Qué hacía un militar en una casa de...

F: pero yo recuerdo desde... yo creo que abrí los ojos con Salaj. Cuando mi abuela era un personaje en mi casa se hablaba el español, jaquetía.

M: con jaquetía. Pero no muy...

F: y de pronto, y de pronto, hija mía, te salía la más españolizada era mi abuela

Felicidad me cuenta esto para describir el ambiente de su infancia, incluyendo la buena posición socio-económica de su familia. Su hermana, Miriam, señala lo peculiar o poco esperable del hecho de que un militar fuese parte del servicio doméstico de una casa judía. En esta conversación encontramos algunos de los elementos clave que son a su vez zonas de contacto entre las diferentes partes de la estructura social del Protectorado español en Marruecos: la élite judía y la unidad marroquí del ejército colonial español. Otra zona de contacto e intercambio de la que dan cuenta Felicidad y Miriam son las relaciones entre las élites judías y las élites marroquíes, vinculadas a la monarquía y al gobierno. Felicidad y Miriam hablan de esto como parte de la tarea de decir quiénes eran los judíos en el Marruecos español:

Felicidad: yo recuerdo una cosa muy interesante: los sábados cuando salían los judíos de la sinagoga, que por regla general las sinagogas estaban en la calle Real de Larache. Era el pueblo viejo. Y salían, yo recuerdo Papá estaba con el de Ederly, que era el secretario, el *basha*, el Raisuni<sup>1031</sup>. [...] Mi padre era una persona, un hombre muy alto y él era muy chiquito. Entonces los dos se paseaban, los dos, después de la sinagoga, ¿con quién? Con el *basha*, el Raisuni. Por la carretera de Alcázar que el *basha* vivía ahí

Miriam: sí, sí, sí

---

<sup>1030</sup> Un *tarbush* es un tocado masculino color carmesí cuyo uso se extendió en el Imperio Otomano y el norte de África desde el siglo XIX.

<sup>1031</sup> Raisuni era una familia famosa de Jbel Alam, cerca de Larache. El *basha* es la autoridad marroquí más importante de cada ciudad, con su oficina y su propia policía y tenían mucho poder, si bien tenían que contar con el permiso del interventor español. Le agradezco a Josep Lluís Mateo Dieste sus explicaciones sobre estas figuras de organización socio-políticas en el Marruecos colonial.

F: y se paseaban. Quiere decir que ahí el judío estaba muy respetado por el español y por el árabe.

Continúan hablando del valor social que tenía la relación con los españoles en estos términos:

Nina: tenía valor. Tenía valor, una chica **que tenía amigas españolas estaba muy bien considerada entre los judíos.**

Entrevistadora: O sea que había...

Miriam: **era más moderna, más... no sé si los españoles eran muy modernos en esa época**

En: yo creo que «moderna» no es la palabra [reímos]

Felicidad: no, no.

N: no, no, **emancipación**

F: el no poder dar... No. **Civilizada. CIVILIZADA.**

[hablan todas a la vez]

En: ella dice que es civilizada

N: eso es. Eran más civilizados...

F: **no. Lo siento. Nosotras las judías**

N: se consideraban

F: yo creo, al menos lo que yo conviví con...

N: ¿cómo se llamaba tu amiga?

M y F [a la vez]: Fina

F: Fina

M: ¿se está quemando algo?

N: oy, oy, oy. Nos quedamos sin comida [ríen todas]

En: no pasa nada

M: no, no, no hay olor de quemado

En: entonces estaba bien valorada la cosa

M: **pero valorada mejor a los ojos de los judíos**

N: a los ojos de los judíos

F: a los ojos de los judíos. Además, yo recuerdo por ejemplo en Larache, **las familias, mi familia, las familias, estaban muy bien considerados por los católicos**

N: *ken* [sí], también nosotros. Mira, en mi calle, había un maestro, un banco y un... era una calle chiquita, y toda la familia Benchimol. Y había un maestro, un farmacéutico, un doctor. Y Esther [su hermana] era muy amiga de la hija del farmacéutico y la hija del maestro.

En: el farmacéutico y el maestro no eran judíos

N: no. Y de vez en cuando venía alguna amiguita de Esther, de la escuela israeliana [sic], los domingos a mi casa, y entonces los vecinos se reían de la niñita y decían «cómo, ¿te quieres acercar a lo... *kiilu* a la *jebra gboa ioter* [como a la alta sociedad]»

Nina y las hermanas Felicidad y Miriam buscan una manera de cualificar a aquellos españoles y tienen un pequeño debate, más bien una búsqueda del término adecuado, sobre cómo eran aquellas personas. Hacen referencia a diferentes términos: «modernos», «emancipación», «civilizado». Yo ironizo al decir que «moderno» no me parece la palabra adecuada para describir la España de Franco y ellas ríen con complicidad. Sin embargo, la relación entre esos tres términos es una proyección de lo que el colonialismo supuso para los judíos en Marruecos: la posibilidad de una mayor movilidad social y el acceso a la cultura «europea», principalmente española y francesa. La relación entre judíos y españoles aparece representada a través de la referencia a la clase social, en concreto, cuando Felicidad comenta cómo los vecinos no-judíos tenían en buena consideración a su familia, que pertenecía a un nivel social más alto. Nina apoya esta idea mencionando que los vecinos se reían de la amiga de su hermana cuando las visitaba en la casa diciendo que ella quería acercarse a la «alta sociedad».

El terreno común en la esfera social entre judíos y españoles se traducía, entre otras cosas, en una convivencia en los mismos barrios, como he mencionado antes. Se trata de *superficies de emergencia*, por continuar usando la terminología foucaultiana, de la *formación discursiva* del judío como «una especie de español». Durante la entrevista que le hice en su casa de Ashkelón, Simi, que vivió en Tetuán hasta el año 62, y emigró a Israel con 17 años, me habla de la vida en el Ensanche. Me cuenta que, en el Ensanche de Tetuán, también llamado Ensanche español, sólo vivían españoles y judíos. La *apuesta identitaria* que sacan adelante ella y su hermana Flora, también presente en la entrevista, fue en muchos sentidos, parecida a la de Nina, Esther, Felicidad y Miriam. De hecho, su relato del proceso de inmigración en Israel tiene muchos puntos en común, razón por la que no entraré a analizarlo en profundidad, siguiendo con el criterio de saturación muestral y de contrastes que vengo usando hasta ahora. Sin embargo, merece la pena analizar cómo se refieren a la vida en el Ensanche como una instancia de su identificación con los españoles, parte de la posición del judío «como una especie de español».

Simi: porque para nosotros la sociedad era eso. Nosotros y todo el que era europeo. Eran los españoles y nosotros. Todos los demás eran los moros [...] Se llamaba el Ensanche. Había el Ensanche y la judería y la morería.

Entonces en el Ensanche nada más que vivían europeos, no había... muy poco, poco a poco fueron ellos [los moros] comprando casas

Entrevistadora: ¿a qué te refieres por europeos?

Flora: **los europeos son los españoles y los judíos.**

S: **Sí, el que no era moro era europeo.**

El uso de la palabra «moro», tan común en el vocabulario colonial español y con una clara connotación despectiva todavía vigente, es un *acto de identificación* de dimensión retórica que implica una afiliación, una toma de posición consciente, activa, voluntaria, de vinculación con España. Enfatizar el origen europeo o la europeización de Marruecos tiene utilidad para la tarea de exigir un reconocimiento en el marco normativo israelí y reclamar el lugar que uno considera que le corresponde. Además, Flora y Simi están recuperando, re-interpretando una posición dada por las políticas identitarias coloniales, añadiendo el componente europeo de rigor, un anacronismo para la España de los años cincuenta. Sin embargo, como vimos en el capítulo 6, la posición del judío como europeo había sido fomentada, a su vez, por la Alianza Israelita Universal, donde estudiaron Flora y Simi, junto con la mayor parte de los demás entrevistados.

David, marido de Flora, pasa por el salón en que estamos charlando y me cuenta que su abuelo fue nombrado por Alfonso XIII «caballero cubierto»<sup>1032</sup> y me mostró las medallas que así lo demostraban. El hecho de que un judío recibiese ese título debió ser algo bastante extraordinario en la época. Este título nobiliario era hereditario y, según David, lo hacía atractivo para las amistades españolas:

Yo era noble español, entonces los españoles se sentían orgullosos de ser amigos míos. Había muchas relaciones. Uno de los mejores amigos de mi padre, por ejemplo, era un español, De la Vega, que viajaban juntos a España... eran muy amigos. Y en el Casino español había mucha gente que eran amigos de mi padre, que bebían juntos un chato, o dos o tres o cuatro.

Las abundantes referencias a costumbres españolas como parte de la vida cotidiana que tuvieron en Marruecos es parte de una política identitaria que se había propuesto la configuración de un espacio cultural común entre judíos y españoles. En los discursos de

---

<sup>1032</sup> Caballero cubierto es una distinción de noble con grandeza de España, que es la posición de máxima dignidad dentro de la jerarquía nobiliaria, después de la de infante, la cual es exclusiva de los hijos e hijas del rey de España. El título de caballero cubierto implicaba el privilegio de no quitarse el sombrero en presencia del rey.

mis entrevistados vemos cómo se reproducen las retóricas sobre la identidad española de los judíos de manera muy parecida a las retóricas políticas, basadas en la asunción de la importancia de los judíos como agentes comerciales en Marruecos, dados su «espíritu emprendedor» y sus «relaciones internacionales». Ambas asunciones, como ya comenté en su momento, fueron un arma de doble filo, pues lo mismo se usaron en las campañas filosefarditas como en las antisemitas, dentro del discurso del contubernio judeo-masónico.

Jacques, natural de Tánger y emigrado a Argentina, trajo como muestra de la sinergia y amistad entre españoles y judíos una invitación que le envió a un amigo español, Pepín de Luna, y a la familia para su *bar-mitzvah*.

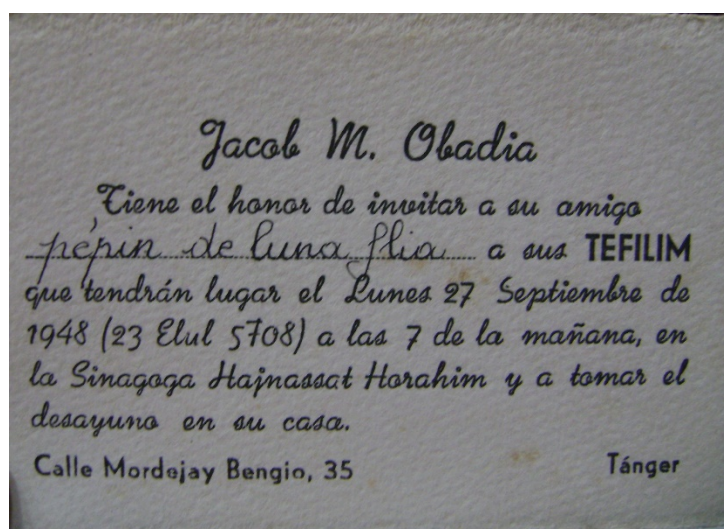


Imagen 6. Invitación a la *bar mitzvah*. Cortesía de Jacques Obadía

Por otro lado, Alicia, a quien entrevisté en Argentina, se mostró crítica con aquella actitud despreciativa respecto al marroquí musulmán tan característica del colonialismo español y expresó en estos términos la cuestión de la alianza hispano-judía:

Nosotros estábamos con los españoles. Íbamos a colegios españoles, todo, todo. Y era... ellos eran colonialistas. Y nosotros copiamos lo mismo. O sea, había algunos judíos que sí aprendieron el árabe, que eran como más... y nosotros no nos parecía ni... al contrario, «y éste con los árabes está todo el día». O sea, era una cosa...

Para Alicia hoy no tiene utilidad presentarse como «una especie de española» en el contexto argentino. Como ya he señalado, en Argentina la afirmación de su identidad como marroquíes estuvo íntimamente ligada a la continuidad comunitaria. En estas condiciones Alicia hace una revisión de su pasado y cuestiona una política identitaria que le había sido invisible y que hoy se le antoja extraña e, incluso, intolerable.

En definitiva, la distancia a la que se colocan mis entrevistados respecto a España tiene que ver con las *apuestas identitarias* que hoy sacan adelante, si bien pivotan hacia una **desafiliación** en todo lo relativo al franquismo, uno de los núcleos principales de la ambivalencia identitaria de los judíos respecto a España y, en concreto, al Protectorado español en Marruecos.

Como acabamos de ver, las políticas identitarias del Protectorado que describí en el capítulo 6 se recuperan en el discurso de las personas entrevistadas a propósito de una manera de reconstruir sus recuerdos mientras elaboran un discurso acerca de sí mismos.

Uno de mis entrevistados, Ralph Toledano, vinculó lo español y lo judío de una forma por completo diferente a los demás y cuya densidad exige un análisis pormenorizado y específico del que me ocuparé a continuación. Ralph Toledano, escritor e historiador del arte, es de padres tangerinos y criado en Casablanca, si bien con continuos viajes a Tánger. Hoy el idioma en que escribe y se expresa a diario es el francés, aunque conserva un buen castellano. La entrevista se hizo en su casa de Jerusalén. Se trata de una casa otomana que, según parece, perteneció al Mufti Huseini. Añade Ralph: «la quise arreglar como si una buena familia de entonces había seguido [*sic*] viviendo aquí.» Se ocupó, por tanto, de que la decoración estuviese acorde con el estilo otomano de la casa. Este fue el escenario de la entrevista. Ralph no tenía claro quién era yo ni de qué familia venía; no tenía claro dónde colocarme en el sociograma. Adoptó una postura ligeramente pedagógica, pues no sabía hasta dónde sabía yo ni qué era exactamente lo que estaba buscando. En términos dramaturgicos, el sentido de los *actos de identificación* que leeremos a continuación es parte de una presentación de sí mismo que está dispuesto a hacer en un contexto relativamente público y ante alguien con quien no tiene una relación de confianza.

Ralph interpreta una variante de la figura del judío como «una especie de español» del siguiente modo:

Mis padres eran muy jóvenes, mis abuelos tenían una casa grande y vivíamos tres generaciones ahí hasta que nació mi hermanito, que mis padres tomaron casa. La casa de mis abuelos era una cosa como cerrada al mundo de fuera. Había muchos familiares, **domésticos, era como un mundo privado donde se hablaba castellano, español, un poco de francés** - que yo no entendía y no hacía ningún esfuerzo en entenderlo-, **árabe, había también domésticos árabes, pero yo creo que no sabía decir ni buenos días en árabe.** Me mimaban, jugaban conmigo algunos, pero eran como, lo voy a decir de una manera terrible, pero era como el raporte [*sic*] que uno puede tener con un animal doméstico, es que no hay

necesidad de palabras, un gato es sólo sonrisa y acariciar y hacer un regalito y algo así

Ralph habla de «las buenas familias» de Tánger y Casablanca, una de las cuales era la suya, una familia que llevaba en Tánger «casi tres siglos». Describe su familia como un núcleo aparte, al margen del mundo, dados a una vida de abundancia y refinamiento en la que se hablaba español como la lengua de la casa. El árabe, como idioma, no tiene ningún valor intelectual en su discurso. Es más, dada la importancia que hablar idiomas tenía en su familia (él mismo habla con fluidez francés, italiano, español, inglés y hebreo), el acto de decir que no sabía «ni decir buenos días» en árabe implica una forma específica de hacer las cosas, un acto *performativo* de su clase social, un *acto de identificación*.

La relación con los árabes, que aparecen como parte del servicio doméstico, se presenta como una relación paternalista, que Ralph describe comparándola con la relación que se establece con un animal doméstico, con el que las palabras no son necesarias, sino sólo la caricia y el gesto que mantiene la distancia respecto a un ser de otra especie que, sin embargo, nos acompaña y sirve. Así continúa su relato:

Porque para mí el judío, era los judíos humildes que se veían en la sinagoga en las calles en las que había las *esnogas*<sup>1033</sup> de Casablanca. **Mi abuelo era un señor muy castellano**, con su pañuelo blanco siempre en la chaqueta azul oscuro, con su corbata impecable, sombrero y sus zapatos brillantes como un espejo. Pero sin darme cuenta me enseñó muchas cosas. **Yo creía que ser sefardita era una manera diferente de ser judío. Yo no me consideraba tan judío, pero más sefardita que judío.** Y tuve que pasar muchísimos años para empezar a entender lo que era el testamento judío, el testamento en el sentido de la herencia espiritual judía.

Ralph da cuenta de otra forma y en otro sentido de este discurso sobre la posición del judío como una «especie de español». La elegancia de su abuelo aparece condensada en su aspecto «muy castellano». El abuelo de Ralph era un judío sefardí que hablaba «un español castizo, normal, clásico que hablaban mis abuelos y mis padres». El idioma español junto con el aspecto «castellano» de su abuelo son indicadores de la posición social de la familia de Ralph, que él tanto enfatiza. En su discurso aparece materializada la simbiosis socio-económica y cultural entre españoles y sefardíes que tanto el *filosefardismo* del siglo XIX como después las políticas coloniales del Protectorado persiguieron. La propia distinción entre judíos y sefardíes es parte de una retórica y una política identitarias que

---

<sup>1033</sup> *Esnoga*: sinagoga en judeoespañol



enfaticaba la proximidad cultural entre españoles y sefardíes como una forma de reestablecer una relación utilitaria y pragmática cuyo objetivo era el afianzamiento colonial, la obtención del prestigio internacional y el debilitamiento de las estructuras políticas y económicas de los países en vías de colonización<sup>1034</sup>.

En el discurso de Ralph aparece lo que he llamado anteriormente *apuesta de filiación* como esfuerzo de la función identitaria, en este caso respecto a una España previa al Edicto de Granada (1492). El uso de la palabra *esnoga*, en judeoespañol, podemos tomarlo como un *acto de identificación* no ingenuo a través del que Ralph representa, pone en pie el ser sefardí. En jaquetía la palabra *eznoga* también significa «sinagoga», aunque cabe suponer que Ralph está empleando ese término como un *acto de identificación* como sefardí y no como específicamente marroquí.

Es necesario recordar que el objeto de análisis de esta sección es el **discurso** acerca de la posición del judío como «una especie de español». Esto es, me interesan los *actos de identificación* que se sacan adelante en el contexto de la entrevista, que es ella misma un dispositivo identitario que pone las condiciones para la elaboración del discurso de sí y el despliegue de *actos de identificación* a través de los que vamos creando no sólo un relato, sino un discurso.

Antes de continuar analizando el argumento de Ralph, es útil detenernos a examinar algunos elementos decisivos en su discurso para poder entender lo que va a venir después. Debemos preguntarnos qué cualidades añade decir que su abuelo tenía un aspecto castellano y un hablar castizo. Esa presentación está sostenida por la idea de Castilla como lo más puro, el centro moral y estético de la españolidad. Castilla representa la hidalguía, la austeridad y los valores asociados al castellanismo unamuniano<sup>1035</sup> como el contraste entre la hidalguía (idealismo, distinción, verdad, el padecimiento de la incomprensión de los otros...) y el *sanchismo* (la satisfacción física inmediata, vulgaridad de los intereses terrenales...). Esta oposición sostiene la doble actitud frente a España, cuando aparece representada por el castellanismo del abuelo y cuando hace referencia al paganismo de las

---

<sup>1034</sup> Ojeda Mata, *Identidades ambivalentes*, 41-42.

<sup>1035</sup> La idea unamuniana de Iberia incorporaba una pluralidad de culturas y lenguas, todas de igual validez. Sin embargo, él siempre relacionó la lengua de Castilla con la empresa idealista de Don Quijote y consideraba que era lo que le había dado a todo el mundo hispánico su identidad universal. Para más detalles sobre esta cuestión ver Carlos Alex Longhurst, «Unamuno y su problemática visión de la familia ibérica», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 14 (2009): 343-53.

procesiones o a la fascinación con la muerte, dos expresiones culturales españolas que se oponen a esa hidalguía a la que se refiere explícitamente. Veamos esto:

Y la verdad, esta fascinación con la muerte me da un fastidio horroroso. Había muchas otras salas con una cosa que se llama el archivo de contra-reforma, con cantidades de arcas en bronce dorado, con **los huesos de los santos. Es una cosa que me hace horror.** Y hay mucho de esto en España, muchísimo. Hay **paganismo** también en todas las estatuas policromas de la virgen con las lágrimas de cristal, arrodillada al pie de la cruz. Una cosa muy pagana [...] No me gusta tampoco toda la filosofía del «viva la muerte», «dos besitos de una mujer, un vasito de aguardiente, un fandango bien *bailao* y que venga la muerte». La vida no es esto, la vida es una construcción, no es sólo [da palmas] tatatatata y beber y hacer el amor. El amor no es distraer el cuerpo. **No es esta la vida, para nosotros, judíos.** Hay una cosa **triste, terrible, irónica, como una sonrisa amarilla, sarcástica en la cultura española que no me gusta nada.** Aparte de esto, Madrid es una ciudad de una belleza, probablemente más bella que París. Cómo la llevan, cómo las avenidas de ancho son, todo está limpio, los jardines, **hay mucha civilización.** También en la dignidad y la apariencia de la gente que **se recuerda que el caballero, el hidalgo es dueño de su hambre.** Lo que tengas o que no tengas de dinero, cuando sales a la calle, tienes que tener una camisa blanca impecable, los zapatos perfectos, el peinado bien hecho, no ser una persona dejada. Eso me gusta mucho, **la dignidad.**

Hay una oposición entre el castellanismo unamuniano y la españolidad lorquiana, marcada por la apertura a la muerte, esa España que es un pueblo, como decía Lorca, de «contempladores de la muerte»<sup>1036</sup>. Ralph se refiere también a una España grave, ascética, negra, macabra, y aquella «sonrisa amarilla» recuerda a la de *Dos viejos comiendo sopa* de Goya. Menciona a Zurbarán como ejemplo de su ambivalencia respecto a España: «Zurbarán me encanta, pero tampoco la idea del ser humano que se vuelve casi como un membrillo, sus santos de cutis amarillos, verdes me encantan y al mismo tiempo me hacen horror.»

Ralph es historiador del arte, además de escritor, y conoce bien el arte español y la literatura, por lo que el perfil de España que va trazando está en buena parte sostenido por esas referencias. A su vez, se refiere a la vitalidad, la frivolidad, la despreocupación hasta el punto de la vulgaridad y el paganismo. Ralph hace un juicio de valor que sostiene

---

<sup>1036</sup> Recordemos que decía Lorca «España está en todos tiempos movida por el duende, como país de música y danza milenaria, donde el duende exprime limones de madrugada, y **como país de muerte, como país abierto a la muerte.** En todos los países la muerte es un fin. Llega y se corren las cortinas. En España, no. En España se levantan. Muchas gentes viven allí entre muros hasta el día en que mueren y los sacan al sol. **Un muerto en España está más vivo como muerto que en ningún sitio del mundo:** hiere su perfil como el filo de una navaja barbera». Ver Federico García Lorca, «Teoría y juego del duende», en *Obras VI, Prosa I*, ed. Miguel García Posada (Madrid: Akal, 1994), 333-334.

moralmente su distanciamiento respecto a lo macabro, lo frívolo y lo pagano. Oscila entre ese juicio y la valoración, de nuevo, de la hidalguía y la dignidad del castellanismo.

La figura de los sefardíes como una «especie de españoles» es por tanto una *formación discursiva*, en términos foucaultianos, como vengo señalando. El discurso de Ralph puede ser tomado como una instancia del discurso de una élite sefardí que se constituye en relación dialéctica con la esfera cultural, política y económica española. Recordemos que el estrechamiento de lazos entre las élites sefardíes y las élites coloniales españolas empieza a darse ya durante la década de 1830, con la regencia de Espartero, durante el gobierno liberal progresista<sup>1037</sup>. Hay, sin embargo, en Ralph una conciencia bastante clara de la ambivalencia en la relación con España:

Siempre tuve una relación muy rara con España. Como tú sabes, los judíos sefarditas tienen como decía en una cena Isaac Navón<sup>1038</sup>: «la relación de los sefardíes con España es como la cara de la virgen de la Macarena: la mitad de la cara llora, mientras la otra mitad sonríe<sup>1039</sup>». Una distorsión esquizofrénica.

Ralph se hace cargo de la naturaleza ambivalente de las relaciones hispano-judías, tan cerca y tan lejos al mismo tiempo, en un equilibrio que tenía que ser definido y vuelto a definir constantemente a través de prácticas y de tomas de posición dramatúrgicas como las que estoy comentando. Así continúa su reflexión respecto a la relación «esquizofrénica» y «distorsionada» que tienen los sefardíes con España:

Yo creo siempre que el judío marroquí se puso marroquí cuando se fue de Marruecos, se pone francés cuando deja de vivir en París y **se había puesto español cuando nos echaron de España**. Pero mientras estábamos en España, en Estambul, o Salónica, donde mi familia vivió un siglo después de la expulsión o en Fez o Meknés o Tánger, **no pertenecemos al sitio, nos viene la nostalgia de pertenecer cuando nos vamos**. Y claro que hoy en día, que ya tengo tan poco de francés, me gusta leer ciertas poesías francesas. La literatura francesa encuentro que tiene tantas cualidades de expresión, de rigor, de análisis, eso es el intelectualismo francés. **Yo estoy convencido de que en España éramos judíos y que nos vino este amor inmenso para España cuando nos echaron. Siempre hay una relación como de la ilusión de un amor que se acabó. La nostalgia del amor acabado**

---

<sup>1037</sup> Ojeda Mata, *Identidades ambivalentes*, 51.

<sup>1038</sup> Isaac Navón: quinto presidente de Israel y primero de origen sefardí. Perteneció al Partido Laborista. Además de político, Navón fue dramaturgo.

<sup>1039</sup> Aunque no es fácil de apreciar en la imagen, esta doble intención de la estatua de la virgen de la Macarena fue también formulada de manera algo diferente por el sacerdote jesuita Ramón Cué Romano (1914-2001), que decía que la virgen de la Macarena es «la única Virgen que llora y que ríe al mismo tiempo. La que llora por su hijo, y la que sonríe por el piropo amoroso de Sevilla.»

La vinculación con España, la identificación con esa tierra, vendría como consecuencia de la nostalgia del haberse ido. Al decir «en España éramos judíos» está afirmando que no era del todo posible ser español y judío, como ya hemos comentado antes. La propia expulsión de España redefine, entonces, la relación de los sefardíes con su país de origen. De forma paradójica, los une definitivamente a él a través de la expulsión. Pero esa relación no se para ahí, y mucho menos en el caso de los sefardíes que se fueron a Marruecos, que se quedaron prácticamente a las puertas. También Moís Benarroch, a quien ya hemos incorporado a nuestro análisis en el capítulo anterior, dijo algo durante la entrevista a este respecto que podemos vincular con la posición que Ralph está ejerciendo:

Moís: Para el judío tetuaní o de Tánger, no es un colonialismo [el español], para el judío marroquí sí, para el judío marroquí del sur es cambiar de lengua. [...] y... sí, es una comunidad que guarda su lengua, por lo tanto, guarda a Sefarad más que los otros. Los otros siguen hablando alguna forma de ladino, se sigue hablando hasta el siglo XIX, pero muy sefardí, **debe ser la comunidad más sefardí del mundo**, tal vez más que los otomanos, de los Balcanes, **porque estaban tan cerca de España. Yo digo siempre, eran los más optimistas de todos, creían que iban a volver dentro de nada, estaban esperando que cambie algo y volvemos, ¿no?** [ríe] estás a cuarenta o cincuenta kilómetros de España, de Ceuta, y de España, qué tiene el Estrecho, ¿no? Así que tal vez sí esperaban... y estaban también más en contacto con esa cultura, las canciones llegan, las noticias llegan, de alguna forma llegan las noticias.

Esta relación de los judíos con España se elabora generación tras generación en un esfuerzo que podríamos entender bajo la lógica del *proyecto de filiación* al que ya me he referido. El territorio, el idioma, las tradiciones, la forma de entender el judaísmo que había salido de España son la materia de que se nutre ese esfuerzo identitario que es el *proyecto de filiación* y cuya *política identitaria* pasa por el mantenimiento de ese idioma y de ese relato colectivo que transmite el *pathos* sefardí respecto a España.

Ahora bien, en el caso de los judíos en el Protectorado español, no hay sólo una cuestión de nostalgia o melancolía respecto a la identidad perdida. La figura del judío como «una especie de español» se actualiza en el Protectorado en un contexto en que de hecho hay una relación con España, no sólo imaginaria, sino diaria, cotidiana y además articulada como parte de un proyecto socio-político, parte de una política identitaria que va a ser decisiva a la hora de establecer el nivel de agencialidad de los judíos en Marruecos. Es decir, esa identificación se da en relación con algo que está vigente, que no es sólo imaginado o transmitido por tradición.

Volvamos ahora a Ralph. En un determinado momento, me cuenta cómo en su casa se mezclaba lo sefardí y lo español, por ejemplo, en las canciones que le cantaban:

Me los cantaba mi madre algunas veces, mis abuelas, mis tías abuelas. Pero mi madre también una vez era «La ciudad de Toledo»<sup>1040</sup> y otra vez era Federico García Lorca o «pegasos, lindos pegasos, caballitos de madera, yo conocí cuando chico la alegría de dar vueltas, con un corcel amarillo, por una noche de fiesta»<sup>1041</sup>, que era pura cultura española porque mi madre había estudiado el español en clase y la literatura española y le gustaba mucho toda esta canción, esta cantinela, la poesía puramente española.

Ralph subraya la ingenuidad de pensar, cuando era pequeño, que los judíos más humildes que veía en la sinagoga eran un tipo de judío distinto al que era él. Lo que lo distinguía, pensaba él en aquel entonces, era su condición de sefardí. Poco más adelante en la entrevista precisa a qué se refiere con esto:

Bueno, primeramente, vamos a decir: un verdadero sefardí, es decir, un sefardí oriundo de España, porque la gente tiene la costumbre de decir que todos los marroquíes son *sefardim*. No son *sefardim*, hay muchos que son *toshavim*<sup>1042</sup>, que no tienen ninguna [*sic*] origen español, o muy poca. Y luego hay todos los iraqueños [*sic*], los sirios, no son sefarditas, muy raramente. Son orientales. **Un sefardita, un verdadero sefardita, tiene, tengo que admitir, una cierta educación de tratamiento con los demás. Una cierta amenidad, dulzura, que es típicamente sefardita.** Hay también las mismas calidades en otras comunidades, de otros orígenes. Pero la sefardita tiene una manera... más formal, que es una cosa bastante agradable porque permite tener relación con la gente en una manera más relajada. Un sentimiento de dignidad, mucha dignidad. No se dicen palabrotas, no se hacen caras feas, *grimace*, ¿cómo se dice *grimace*? [...] muecas. Una cierta nobleza en la manera de comportarse, seguramente tiene un origen dentro de la alma [*sic*] de las personas. **Una cierta moderación. Raramente los sefarditas son o increíbles o demasiado exageradamente religiosos** de los que no le dan la mano a una señora o algo así, muy raro. No, la *tsniut* [modestia, decencia], la decencia, para ellos no es llevar una falda hasta los pies, es llevar una falda hasta las rodillas y si tienes una manera digna de comportarte y de hablar nadie va a pensar que eres una persona descarada. Bueno, mucha moderación, amabilidad, una cierta nobleza

La sutileza, la moderación, la amabilidad y la nobleza serían las características que, para Ralph, caracterizan a los sefardíes con los que él se identifica y que, cuando era pequeño, consideraba diferentes de otros judíos, en concreto, de otros judíos más

<sup>1040</sup> «En la ciudad de Toledo» es una canción que forma parte del romancero sefardí.

<sup>1041</sup> «Pegasos, lindos pegasos» es un poema infantil del poeta español Antonio Machado (1875-1939)

<sup>1042</sup> *Toshavim*: palabra en hebreo que designa a los judíos autóctonos del Magreb, no sefarditas. Es decir, son aquellos judíos que estaban ya en el Magreb antes de la llegada de los expulsados de España.

humildes, fuesen o no aquellos otros judíos también sefardíes. Marca la diferencia, además, con los *toshavim*, esos otros judíos marroquíes que eran autóctonos del Magreb y cuyos usos y costumbres fueron siendo progresivamente desplazados por los sefardíes, como indiqué en el capítulo 6<sup>1043</sup>. Enfatiza que, en contra de lo que se suele pensar en Israel, los iraquíes y sirios muy raramente son sefardíes. Una vez hace esta aclaración afirma que lo que define a los sefarditas es la educación, las buenas formas, la nobleza y, también, la moderación, que contraponen a otras formas de entender el judaísmo que quedan elípticas, si bien es claro que se refiere a la ultra-ortodoxia askenazi. La moderación con la que Ralph identifica al *sefardismo* es también una crítica a cualquier forma de extremismo que lleva, en última instancia, a la ruptura: los «increyentes» (el laicismo israelí) y la ultra-ortodoxia. La tensión entre estos dos polos produce fracturas en la sociedad israelí que Ralph, de nuevo, deja elípticas si bien están implicadas en su discurso para cualquiera que conozca esa sociedad.

Cuando le pregunto qué cree que diferencia a los sefardíes de otros judíos en el aspecto específicamente religioso, contesta: «mucha tradición y menos entendimiento. Entendimiento, lo que sigue viniendo de una herencia espiritual, pero menos de lo que uno pudiera ser si uno fuera más activamente buscando el sentido de las cosas.» Hoy en día Ralph hace una revisión de aquellas ideas que tenía en aquel pasado y concluye:

era una cosa absurda. Era una **idea de grandeza, de elegancia, de distinción, todas las cualidades de mi abuelo**. Eso era ser sefardita, **descendiente de una ilustre familia con un abolengo de tantas generaciones y tantas distinciones y esto era, pero era una cosa muy superficial**. Ahora, claro que me interesa saberlo y me interesa no olvidarlo. Pero es muy secundario para mí. **Hoy en día, lo que me interesa más es el Rey David y los profetas, que ellos nunca vivieron en España y nunca hablaron castellano**. Y leer la Biblia y leer todas estas cosas, que son un alimento increíble para mi alma y para mi vida. Bueno, sigo, me interesa saber también que soy sefardita en el sentido de que cuando haya la resurrección de los muertos, vendrá el profeta Elías y

---

<sup>1043</sup> Este no es el lugar para profundizar en esta cuestión, si bien es necesario recordar algunas precisiones respecto a la diferencia entre *toshavim* y *megorashim* en Marruecos. Los *megorashim* son los expulsados de España, que llegaron a las zonas costeras y centrales de Marruecos y pronto tuvieron una gran influencia también en el sur del país. De hecho, las voces más importantes de los líderes rabínicos y comunitarios son en su inmensa mayoría sefardíes, es decir, *megorashim* o expulsados de España, y los rabinos son denominados *jajmei Castilia* (los sabios de Castilla). Muy pocos *toshavim* figuran entre las principales familias rabínicas. Las costumbres de los *toshavim* fueron en muchos casos rechazadas y sustituidas por las que traían los recién llegados de España. Los *megorashim*, los sefardíes, impusieron su autoridad en Marruecos en lo que supuso un cambio sociológico crucial para las comunidades judías marroquíes. Para más información ver, por ejemplo, el primer capítulo de Shlomo Deshen, *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989).

tendrá que decir a cada familia de qué tribu son y **creo que el grupo sefardita tiene que tener una identidad muy precisa**. Y en este momento, el hecho de ser sefardita, volverá a tener una gran importancia.

Ralph me está diciendo esto en su casa de Jerusalén, la ciudad que ha elegido para vivir. Él presenta esa decisión como el final de una búsqueda, como su conclusión. Veamos esto con sus palabras antes de continuar el análisis:

**Hasta que me di cuenta un día que la cosa interesante en el ser humano es su autenticidad**. Y la autenticidad mía no era esa [la pintura italiana del siglo XV], sino otra. Y esta autenticidad tenía que volver a estudiarla. Y ahí es donde **empecé a leer los libros y a ir a la sinagoga a menudo y asistí a lecciones**. Fue como el dar fuerza a algo que estaba dormido en mi cuerpo, en mi alma. **Y todo empezó a despertarse y esto me llevó a instalarme aquí en Jerusalén**. Un día estaba yo casi por comprar una casa en Toscana y por unas razones de familia tuve que venir aquí porque mi madre vivía aquí, estaba separada de mi padre entonces, y tuvo una enfermedad y me quedé tres o cuatro meses ocupándome de ella. Y al verano siguiente vine otra vez tres meses. Ella estaba ya mucho mejor, pero necesitaba compañía. Y al momento de sacar el billete para regresar a París dije «¿qué quiere decir ‘regresar’? ‘Regresar’ es aquí, donde yo regreso. París no es un regreso al sitio de donde vienes. Tú no tienes nada de París, naciste en París y son varias generaciones que los tuyos hablan francés, pero París no es tu sitio, ni Italia tampoco, tu sitio es Israel y Jerusalén especialmente».

La reivindicación de la autenticidad como lo más valioso en una persona es una expresión de una *política identitaria* de la **pureza**, a la contra de la mezcla, la hibridación, la fusión o el mestizaje como horizontes identitarios a los que aspirar. La ontología de la identidad que está defendiendo Ralph apunta a la **inmanencia**, la pureza, la autenticidad, a la idea de que hay algo que prevalece, que permanece en el cambio, algo que debe ser revelado, depurado. Por lo tanto, esto da forma a la dimensión política de la función identitaria en su vida: una salida de la Diáspora, la asunción de vivir en Israel como la forma de estar en el lugar al que «pertenece». La *apuesta de filiación*, como esfuerzo de la función identitaria, vuelve a aparecer en el discurso de Ralph una segunda vez, que es presentada como definitiva, respecto a Jerusalén:

Entonces tú empiezas. Inglés, también viví mucho en Inglaterra, italiano, luego francés, luego, marroquí, luego español, y... **a medida que vas investigando a la raíz te das cuenta de que ¿cuál es tu raíz? Mi raíz es judía. Mi raíz es Jerusalén, no es otro sitio**. El cual [*sic*] no quiere decir que no encuentro unas cosas, por ejemplo, que en Tánger donde mi familia vivió casi tres siglos. **Con Tánger todavía tengo una relación especial, pero Tánger es una ciudad de estrecho, es una puerta abierta sobre el universo**. Lo que amo en Tánger es el viento, es el movimiento

de los mares, en el estrecho se mezclan los colores de las aguas. Y seguramente recuerdos de los años que han vivido los míos, que es lo que hay de más cerca a [*sic*] mí de una historia ya historia. Pero luego cuando vas «no, tú no eres inglés, tú no eres italiano, tú no eres francés, tú no eres marroquí, tú no eres español»; **¿qué eres? Judío. Hijo de estas colinas de Jerusalén, el lugar donde mi alma canta, donde tengo el sentimiento que mi carne, mi cuerpo estuvieron modelados con el barro.**

En términos del modo en que opera la función identitaria, hay una ambivalencia en la relación con España que podríamos presentar del siguiente modo: Ralph ejerce la función de *vinculación con los otros* al afirmar su compromiso y lealtad con los judíos, respecto a los cuales se *especifica* apelando a su condición de sefardí. Esta condición no sólo lo distingue o *especifica* a él, sino al resto de su familia y de su entorno. El *sefardismo* tiene que ver en el discurso de Ralph con la distinción, con una suerte de aristocracia judía. Ralph establece una *continuidad* entre quien fue en el pasado y quien es hoy a través del relato de un acontecimiento que condensa y anticipa lo que habría de venir después: el diálogo consigo mismo por el que toma conciencia de que el lugar al que pertenece es Israel. Esta toma de conciencia es la base de su *vinculación con la historia*, su posición dentro del tiempo universal, que además le lleva a conclusiones de carácter místico-escológicas relacionadas con la especificidad sefardí, su posición privilegiada y especial en la historia judía y la relevancia que esto volverá a tener en el final de los tiempos.

La *dimensión retórica* -la organización de los argumentos- de este esfuerzo identitario se expresa a través de los siguientes elementos: la **solidez** de la forma de vida judía, su permanencia a lo largo del tiempo, la resistencia de una identidad, de una forma de estar en el mundo, que forma parte de él de forma **inmanente** («fue como el dar fuerza a algo que estaba dormido en mi cuerpo, en mi alma»). Ralph hace una distinción entre lo importante y lo esencial, por un lado, y lo interesante y lo trascendental, por otro. Hay un juego de opuestos entre la vida en Italia, en Inglaterra o en Francia, sus estudios sobre pintura renacentista italiana, la comodidad de la vida de abundancia que tuvo siempre y el momento de revelación en que todo aquello queda reducido a superficialidad pura. La superficialidad sería consecuencia de la falta de autenticidad, en términos de Ralph. La búsqueda de esa autenticidad, del núcleo o centro, lleva a Ralph a la conciencia del «regreso», que es la salida de la Diáspora y la vida en Israel:

En la *Galut* [Diáspora] la religión se queda una cosa abstracta. Uno vive fuera de los problemas históricos y de población de Israel [...] **Esto nunca se te ocurre en Francia, este sentimiento de pertenecer a una historia y de tener algo tan fuerte.** Y luego los problemas históricos, los problemas



de guerras, con los palestinos, con los sirios, con el Irán. En París, todos escuchan las noticias, abren la computadora, cada día se enteran y a la menor cosa que pasa en Sderot, a la menor bomba que cae ya están todos locos de ansiedad. Pero no es la misma cosa que aquí. Porque aquí se conoce siempre el hermano de una amiga que vive en Sderot, entonces se llama a la amiga «tu hermano» «no, no, muy bien, gracias a Dios». Pero su vecino, el hijo estuvo herido en el pie, no sé, **es una vida donde uno está mucho más integrado en la realidad de la historia. Ahí uno está como mirando un *film* en una pantalla.**

E: o sea, tú tienes la sensación de que vivir en Israel te reconecta con la historia

R: Muchísimo. Y luego, te diré, si uno lee los profetas aquí en Jerusalén, cada piedra, cada monte, cada valle lleva el eco de lo que lees. Cuando bajo por la calle, voy a la ciudad vieja a pie a rezar al muro y paso por estas valles míticas [*sí*], pues allí pasó Jeremía e Isaías, y todos los profetas. **Lo que he leído por la noche a la mañana siguiente vive en mí.** No es una cosa como ver la torre Eiffel, claro [*ríe*], es otra cosa. O la Puerta del Sol.

El discurso de Ralph es un ejercicio de búsqueda de lo que podríamos llamar «el centro del centro»: Castilla es un centro (frugalidad, hidalguía, dignidad), el *sefardismo* es un centro (su medida, su particularidad dentro del resto de grupos judíos), el judaísmo el centro al que había que llegar. Es la posición de moderación, ecuanimidad, tradición, sentimiento, ternura, del *sefardismo* lo que cierra el círculo y muestra que el judaísmo -el centro del centro- está por encima de cualquier variación diaspórica.

El dispositivo identitario que es la entrevista pone las condiciones para la construcción de una historia de vida. Como hemos visto, cada entrevistado utiliza ese dispositivo de forma diferente. En este caso, Ralph construye una historia de vida cuyo argumento es su propia transformación y toma de conciencia de lo que hay en él de auténtico, de esencial. La posición dramática del judío como «una especie de español», en el caso de Ralph, aparece, en un principio, como representación de valores asociados a la hidalguía y la distinción, que forman parte de la conciencia de clase de Ralph, que no es sólo una clase social, sino también una posición de privilegio dentro de una jerarquía espiritual, histórico-cultural. En el argumento de Ralph hay un vínculo directo, si bien no evidente, entre el origen en España del grupo sefardí y la permanencia de elementos castellanos en su familia, ya en nuestros tiempos. Son precisamente los valores que él va incorporando a lo largo de su vida y que identifica en buena medida con el *sefardismo* lo que lo lleva a sublimarlos y encontrar el centro que los une: el judaísmo y la vida en Israel, el único contexto en que considera posible habitar la materialidad de la historia judía.

Acabo de examinar diferentes formas de vinculación entre los judíos y España como *locus* de la identificación o, por utilizar la terminología de Stuart Hall, formas de *articulación* con la *formación discursiva* del judío como «una especie de español». Judíos y españoles en el Protectorado compartían el idioma español, que era el único que hablaban los judíos como lengua materna, al margen de algunas personas de la judería que todavía hablaban una jaquetía algo menos españolizada. Además, compartían ocio, música y referentes culturales en general. La posición del judío «como una especie de español» surge de *superficies de emergencia* como los colegios, barrios, negocios, trabajo, casinos y clubs sociales. Las *instancias de delimitación* a las que más se refieren mis entrevistados son las autoridades coloniales, franquistas y las comunidades judías. La política identitaria de la identificación con España que perseguían las autoridades coloniales para los judíos era compensada o contrarrestada por la política identitaria de la separación por parte de las comunidades judías, como veremos más adelante. Categorías como «europeo», «moro», «español», «sefardí» o «judío» toman diferentes valores y sentidos en el discurso de mis entrevistados, formando parte de las *rejillas de especificación* de esta *formación discursiva*.

Ahora bien, esta *formación discursiva* estaba también construida sobre la base de todo tipo de prejuicios antisemitas, judeofobias y la intransigencia religiosa y política características del franquismo. Las ambivalencias identitarias de los judíos hispano-marroquíes respecto a España, por lo tanto, están mediadas también por este aspecto de la estructura normativa que regulaba sus relaciones con los españoles. El hecho de que las personas elijan o no hacer referencia al franquismo o al antisemitismo nacional-católico va a depender del sentido y función que pueda tener para la *apuesta identitaria* con la que se están comprometiendo en la entrevista, es decir, con la hipótesis acerca de sí mismos que están dirimiendo a partir del ejercicio de ciertos *actos de identificación* que hacen relevante el recurso a algunos recuerdos y no a otros.

Veremos a continuación esta otra cara de la *formación discursiva* del judío como «una especie de español». La judeofobia y el antisemitismo<sup>1044</sup> del casticismo español están imbricados en el complejo sistema de categorización social que articuló las políticas identitarias del Protectorado español y es parte sustantiva de esas ambivalencias identitarias que vengo examinando. Además, el catolicismo español es un aspecto de ese sistema

---

<sup>1044</sup> Para un análisis de la diferencia entre judeofobia y antisemitismo, remito a Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía*, 17-48.

normativo respecto al que se despliegan diferentes *actos de identificación* cuya función es la especificación, como forma de distanciamiento.

### 3. «¿Y NOSOTROS POR QUÉ NO ÉRAMOS ESPAÑOLES?» DISTANCIAMIENTOS Y DESAFILIACIÓN RESPECTO A ESPAÑA

Entrevisté a Leah y Yosef en su casa de Jerusalén y dedicaron una parte significativa de la conversación a sus recuerdos sobre las relaciones con los españoles y el modo en que el franquismo y la iglesia católica influyeron en sus vidas.

Leah: pero yo creo que él [Yosef] fue feliz de joven en Tetuán.

Yosef: no, feliz no. Porque estábamos pisoteados por los españoles. Tú no tenías derecho a nada en Tetuán. No puedes... estabas «tolerado»

L: eso, la tolerancia, no tenían libertad.

Y: para los españoles, tú eres judío. Tú en Marruecos estabas tolerado, tú no tenías derecho a nada en Marruecos

L: porque tú no eras español. El judío no era español

Y: éramos dueños de casa, pero no teníamos una patria ni teníamos nada. Éramos tolerados [...] tú eras dueño de tu casa, pero de tu casa para dentro, de tu casa para fuera tú eras judío. No había nada que hacer. Había tolerancia, Franco también mató a muchos judíos....

L: a nivel de pueblo, había, lo que te decía, españoles como lo te decía en el conservatorio... y había con los que se hacía amistad

Y: el español era tolerancia, nada más. España toleraba a los judíos. [...]

L: porque no éramos españoles [...] ¿y por qué nosotros no éramos españoles?

El discurso de Yosef y Leah representa una posición intermedia entre el testigo y el vecino, como veremos un poco más adelante. Yosef enfatiza la problemática posición del judío en el nacionalismo católico presente en el Protectorado diciendo que el judío estaba «tolerado». Se muestra consciente de los prejuicios anti-judíos que formaban parte de que aquella política de la identificación de los judíos con España que se promovió en el Protectorado. Además, su padre fue detenido por Falange por colaborar con un republicano que le había pedido un donativo. Veamos cómo lo cuenta Yosef:

Y: Mi padre se salvó de la muerte por un milagro. El almacén que tenía, los panaderos todos venían a comprarle harina. Había uno que dijo que le diera un donativo contra España. Y le dio cien pesetas. **Se entera España, la Falange.** [...] Vienen una mañana a mi casa, yo era muy chiquitito, falangistas, y se llevan a mi padre. Se lo llevan, porque había dado cien

pesetas a un republicano. Pero mi padre era argentino, tenía nacionalidad argentina. Mi madre se entera y va a buscar al cónsul de la Argentina en Tetuán y le dice «mira, que han detenido a mi marido». Yendo por un camino sale un señor y dice «a tu marido le llevaron a la cárcel tal»

Leah: era una casa donde la gente entraba y no salía. Los que entraban ahí, que eran contra Franco...

Y: y les daban aceite de ricino y los mataban. Pero un milagro de Dios, un tipo que dice «señora, a su marido lo llevaron a tal parte» y enseguida mi madre va al cónsul de Argentina y le dice «mire, mi marido está en tal parte» y el cónsul argentino, que es judío, va a la Falange y les dice «mucho cuidado porque el señor es de nacionalidad argentina» [...] total, lo soltaron a mi padre. Si ese hombre no le dice a mi madre que mi padre está en tal sitio, lo matan. Lo matan y se acabó.

Mi padre era socio con un hermano, que tenía nacionalidad holandesa creo que era. Llega la Falange al negocio de mi padre: «queremos tal, tal, tal y tal» tanta mercancía, llevársela sin pagar nada. Y dice mi padre, «este negocio es holandés»; «este negocio es holandés. Mucho cuidado qué es lo que van a hacer». La falange tuvo miedo y se fue.

El sistema de protecciones consulares del que hablé en el capítulo 6 aparece en el discurso de Yosef como una forma de protección también frente a posibles represalias de los españoles, representados por Falange, contra aquellos que fuesen sospechosos de colaborar con los republicanos. Esta experiencia de la infancia de Yosef aparece en su manera de presentarse en la entrevista como la prueba de su *apuesta de desafiliación* respecto a España.

Del mismo modo, Sol, cuyo padre había militado con los socialistas españoles en Ceuta y había estado en la cárcel por ello, también se distancia de aquella identificación acrítica con España y los españoles, tan común entre mis entrevistados:

Nosotros cuando nos salimos de Tetuán [...] ya no era lo que era cuando nosotros vivíamos. Primero, cuando nosotros vivíamos era un ambiente mucho más... español. **No digo europeo, porque los españoles no son tan europeos. Y menos los españoles de Franco [ríe], que no eran nada europeos.** Pero digamos español. Muy clásico, muy eso, muy cerrado. Todo eso se notaba en el ambiente tetuaní. Todo ese franquismo. Que había mucho dentro de Tetuán. Esa era una de las cosas que a mí no me gustaba de Tetuán. **Ese mundo tan clasista, tan... muy clasista, demasiado.** La falta de libertad que tenías tú para moverte y para pensar, casi. Para pensar, prácticamente.

Sol mantiene durante toda la conversación una distancia respecto a la esfera española, para ella representada por los militares y la élite colonial. Para las cuatro mujeres de Tel Aviv, lo español está relacionado con la «civilización» y la «emancipación» y, para Flora y Simi, españoles y europeos eran la misma cosa. Sol recuerda, sin embargo, la

presencia colonial española ligada a una represión de la que su padre había sido víctima durante los años en que militó en el socialismo. Además, recordemos que Sol fue criada por su tía, perteneciente a la alta burguesía judía ceutí, quien había deseado que Sol se socializase con las hijas de los militares. Su *apuesta de desafiliación* respecto a España como país implica un posicionamiento respecto al régimen franquista, lo cual no ocurrió en los casos de *apuestas de filiación* respecto a España.

David también matizó el recuerdo que tenía de aquella identificación acrítica con España de la que su mujer participa. Cuando ya estaba en la universidad en Israel lo llamaron para que se personase en España, para hacer el servicio militar. Al negarse, lo declararon prófugo y después renunció a la nacionalidad. El franquismo, una vez más, aparece como la amenaza que provoca la **desafiliación** respecto a España.

Estábamos muy limitados. Yo recuerdo que la radio, no se podía oír radio extranjera si no era en secreto. Por ejemplo. Porque si no oías Radio Nacional de España, eso era una catástrofe [...] Todos los judíos tenían miedo, un miedo terrible a oponerse a Franco y no hablaban mal de Franco, ni se hacía nada en contra de Franco ni nada. Pero entre ellos decían *yimaj shemo* [que se borre su nombre]. Que se borre su nombre. Franco *yimaj shemo*.

La referencia a Franco obliga a una toma de posición como judíos, en la misma medida en que lo obligaría la referencia a la Inquisición, pues se trata de dos representaciones de dos políticas identitarias de España de las que los judíos quedan excluidos, en el mejor de los casos. Adoptar la posición dramático-discursiva del judío como «una especie de español» es sostenible cuando la *apuesta identitaria* que se saca adelante en buena medida depende de la saturación de pruebas de la cultura española a través de la que uno se quiere especificar frente a otros. El nacionalismo católico franquista, del que se saben excluidos, aparece en el discurso de muchos de mis entrevistados como un elemento clave de sus ambivalencias identitarias respecto a España.

Samuel, por ejemplo, habla de los españoles marcando retóricamente un distanciamiento que no aparece cuando habla de su vida cotidiana en Tánger, sus hábitos y amistades.

Del 36 al 39 fue la guerra, y la Falange... después de esta guerra de España que fue terrible y había muchos generales que **estaban contra los judíos porque [decían que] los judíos eran medio comunistas**, eran medio socialistas, eran así, entonces Franco, sus generales, hablaban mal de los judíos en esa época. Quiere decir que fueron años muy difíciles, y había escasez de todo. [...] **Luego estábamos traumatizados con los españoles,**

que eran Falange, y salían los niños de las calles, con las flechas<sup>1045</sup> y con esto y con lo otro. Los españoles nos asustaron bastante. Los niños mismos, de la misma calle.

La imagen de los niños en los desfiles de Falange y el discurso del contubernio judeo-masónico-comunista obliga a un distanciamiento, una desafiliación respecto a España como *locus* de la identidad, vinculación que aparece representada de manera elaborada y con innumerables ejemplos que acabamos de ver. Sin embargo, esa vinculación, por entusiastas que sean los términos en que se plantea, no deja de incluir, siquiera elípticamente, una amenaza que genera esta ambivalencia a la que me estoy refiriendo.

Además del régimen franquista, la presencia de la iglesia católica en Marruecos, especialmente en los colegios, es otra instancia de delimitación de aquella judeofobia que convivía con las alianzas hispano-judías. Varios de mis entrevistados que estudiaron en colegios católicos recuerdan haber escuchado con escándalo lo que se decía de los judíos en el catecismo o, también, que en el colegio los niños les decían que ellos habían matado a Cristo. Se trata de un recuerdo que, como digo, se repite en muchos casos, si bien al hilo de argumentos diferentes. Mostraré dos formas en que este hecho es representado en el discurso como parte de *apuestas identitarias* diferentes.

Alicia es hija de padres tetuanés y se crio en Melilla, aunque después fue a vivir a Tetuán. Estudió en un colegio de monjas nueve años y se hizo muy buena amiga de las chicas cristianas de su clase. Vive en Buenos Aires desde 1961.

Alicia: Cuando yo me crie en Melilla, me eduqué en un colegio de monjas. Nunca tuve problemas. Es decir. En Melilla... en ese tiempo era la España de Franco, o sea, había un antisemitismo así... aparte fue la Segunda Guerra Mundial, que los españoles... Franco sobre todo, estaban todos de parte de los alemanes. Entonces nosotros pasamos mucho miedo en Melilla, pero no nos pasó nunca nada. **Vivíamos con los españoles muy bien y... lo que sentíamos es esa especie de anti... ¿no? De antisemitismo que había en España durante la época de Franco.** Se notaba muchísimo. Yo me eduqué en un colegio de monjas y después... yo te quiero contar [...] ¿tú sabes? En el colegio de las monjas era entrar, había que decir una oración, y cada hora que sonaba el reloj había que pararse, ¿todavía eso lo hacen las monjas? No creo

Entrevistadora: sí, hija, sí. Yo estudié en un colegio de curas y lo hacían

A: ¿ah sí? ¿A cada hora?

En: cada hora

---

<sup>1045</sup> El símbolo de Falange era el yugo y el haz de flechas, que tomaron del escudo de los Reyes Católicos.

A: yo no lo podía creer. Y la manera que yo he oído explicar el catecismo a las chicas, te juro, ahora... es indignante ¡indignante! Las cosas... ¿tú sabes que yo toda la vida me creí que me iba al infierno?

En: ¿por qué?

A: porque no estoy bautizada. El que no está bautizado no puede ir... Lo máximo que puede ir, si es lo más bueno del mundo, ¡puede ir al limbo! Claro, porque no estás bautizado... como los recién nacidos si no están bautizados. O sea que después que yo me cansé toda la vida y no hice ni un pecado mortal, nada más que algunos veniales, ¡no voy a tener la suerte de ir a la gloria! ¡Entonces yo todavía la vida me creí que me iba al infierno! Porque yo al limbo... ¡eso es muy aburrido! [reímos] ¡Para eso me voy al infierno que hay más movimiento! Bueno, espérate, pero después la monja se ponía «¿cómo es la religión árabe?» [como preguntando a la clase] por ejemplo, te lo digo porque habían árabes, estaba una árabe además. Y entonces las niñas decían «¡mala!» todas las niñas, te juro. Es terrible [ríe] «¿cómo es la religión judía?» [como preguntando a la clase] porque era lo que conocían las chicas, no conocían... lo que había en Melilla era judía, española... y «¿cómo es la religión judía?» «¡mala!» Y yo ahí sentada. «Cómo es la religión católica?» «¡buena!» Era horrible. Yo ahora me acuerdo, te juro que tengo esa imagen, debe ser que me impactó mucho en su momento. ¡Ni se lo conté a mi madre nunca ni nada! No sé. Lo tomábamos como que era así la vida.

Durante la entrevista Alicia se presenta como una mujer «muy abierta» y «tolerante», en sus términos. Habla del colegio de monjas como una educación que debería haber hecho de ella una persona llena de prejuicios y conservadora y, sin embargo, ocurrió lo contrario. Alicia incluye en su relato diferentes ejemplos de la discriminación hacia los marroquíes musulmanes, a quienes ella no llama «moros» sino «árabes», puesto que se quiere distanciar de aquel vocabulario colonialista y, también, de ese *ethos*. La historia del colegio de monjas es el único ejemplo que ella proporciona de la fractura o la ambivalencia de la alianza hispano-judía a la que otros se han referido de manera acrítica.

Karina, por su lado, que estudió unos años en un colegio español antes de cambiarse a la Alianza, recuerda de este modo una anécdota que le ocurrió de pequeña:

Karina: Yo tuve experiencia de chiquita de repente en la escuela, porque yo hice los tres primeros años en escuela, en la general, escuela española. Y me pasé a la Alianza porque **las nenas, algunas nenas me mortificaban diciéndome que yo había matado a Jesús.**

Entrevistadora: [ríe] Tú personalmente

K: sí, yo. Y yo iba a mi casa porque yo no me acordaba cuándo podía haberlo hecho [ríe] y preguntaba en mi casa, «¿qué pasó?» ¡yo no me acuerdo de haber matado a nadie» [reímos]. Entonces bueno, fue por ahí un pequeño conflicto que por eso me sacaron y me mandaron a la otra

escuela. Bueno, **eso es una cuestión anecdótica**, pero yo vivía dentro de la iglesia, la conocía mejor que nadie porque el cura era amigo de mi papá

Como he dicho, esta anécdota se repite en los relatos de varios de mis entrevistados. En general surge como parte del argumento a través del que se explica la tensión entre identificación y separación respecto a los españoles. En este caso no se trata de un recuerdo que forme parte de un relato dramático o de sometimiento; Karina lo cuenta para explicar por qué la cambiaron de colegio, a la Alianza, un centro donde ella sí estaría en «su lugar». De hecho, como veremos a continuación, la posición a la que Karina se acoge es a la del judío como «vecino». La amistad entre el sacerdote y su padre funciona como prueba de que aquella discriminación había sido algo por completo anecdótico y que no definía las relaciones entre los grupos.

Por resumir lo dicho hasta ahora, tanto el franquismo como la iglesia católica forman parte de un campo semántico respecto al que algunos de mis entrevistados se han ido posicionando de manera más o menos explícita durante las entrevistas. Estos dos elementos del campo semántico entran en conflicto y desafían la posición de identificación de los judíos con los españoles representada en eso que he llamado «el judío como una especie de español». Las relaciones de aproximación y alejamiento, de identificación y distanciamiento, de filiación y desafiliación caracterizaron las relaciones entre judíos y españoles, y son recuperadas en el discurso de mis entrevistados como parte de la tarea de recordar quiénes eran en Marruecos.

A continuación, examinaré otra de las posiciones dramatúrgico-discursivas a las que se han acogido mis entrevistados y que se corresponde con variaciones de las *formaciones discursivas* del judío «como español» y «vecino». De aquellos espacios y prácticas compartidos entre judíos y españoles surgen también lo que podríamos entender como prácticas de doble dirección, es decir, de aproximación a la esfera española y protección de la continuidad judía. Son prácticas cuya función es marcar el límite a partir del cual ya no se podía pasar, pues uno dejaba de ser quien era, esto es, operaba una **desafiliación** respecto a la comunidad judía.

Las prácticas a las que me voy a referir incluyen ir a la sinagoga los sábados por la mañana y después salir a tomar cañas y tapas, como hacían los españoles los domingos por la mañana después de ir a misa, ir a la playa después de la sinagoga, no observar las normas alimenticias y, sin embargo, sólo comer carne *kasher*, y otras tantas que ahora veremos. Sin embargo, sería un error entender estas prácticas como indicadores de la «asimilación» de



los judíos en Marruecos. Al contrario: son prácticas que se convierten en parte de la vida comunitaria, pues eran algo que los judíos hacían con otros judíos. La infracción compartida tiene el doble efecto de desobedecer al sistema normativo de pertenencia y, al tiempo, reforzar los vínculos comunitarios. Así, esas infracciones se convertían en prácticas judías, no religiosas, naturalmente, pero ciertamente prácticas comunitarias que, de hecho, definirían el propio *ethos* comunitario respecto a la observancia y les permitiría, con el tiempo, redefinir el sentido de la observancia misma en una u otra dirección.

#### 4. «ALLÍ *SERQUEABA* UN POCO». PRÁCTICAS DE DOBLE DIRECCIÓN: ENTRE ESPAÑOLES Y JUDÍOS. HACIA LA POSICIÓN DEL «VECINO»

Todos mis entrevistados coinciden en la definición de la vida judía que tuvieron en el Protectorado como un judaísmo, sobre todo, comunitario. Afirman que la comunidad era el núcleo fundamental de la vida judía hispano-marroquí, de manera que la vinculación con la comunidad los definía por encima de los niveles de observancia de cada cual.

Mis entrevistados hablan de prácticas como salir de cañas y tapas después de la sinagoga como parte de sus costumbres en tanto que miembros de la comunidad judía, no como algo que hoy perciben como prácticas de asimilación. Salir de cañas y tapas después de *tefilá* se convirtió en un *acto de identificación* que los definía como parte de la comunidad judía y que sostenía esa actitud de indiferencia irónica y amistosa frente a las infracciones de las normas religiosas. Esther Bendahan decía esto de manera muy precisa en un texto que ya cité en el capítulo 3 y que tiene sentido recordar ahora:

[...] y si hay algo que deseo rescatar [...] del ambiente en el que recuerdo que viví, y es cierta manera de ser judío, cierta forma de ser hombre más bien, en la que se respetaba las creencias de los demás, una cierta indiferencia amistosa hacia las trasgresiones alimenticias, por ejemplo, de los que decidían, como los otros, ejercitar su libertad, no había fronteras muy delimitadas entre creyentes y no creyentes, no había distintivos externos, era una unidad, en respeto absoluto que permitía un acercamiento mucho más complejo, es verdad, más tolerante y difícil, tal vez, pero que habría que rescatar<sup>1046</sup>

---

<sup>1046</sup> Bendahan, «No recuerdo manzanitas rojas, pero sí fishuelas», s/p.

Moís Benarroch definió esta posición de tensión entre el ser «como españoles» y la continuidad judía de forma particularmente lúcida describiendo un sábado en la sinagoga en Tetuán:

Moís: Lo que pasa es que las sinagogas esas que viene todo el mundo en sábado, como era en Tetuán también, era un lío, nunca se oía nada y todo el mundo gritando, y el rabino diciendo «¡que esto es *tefilá* [liturgia]!», que los niños corriendo y las mujeres hablando arriba, eso es lo que era. [reímos] Es lo que pasa también. Eso es lo que pasa en comunidades que ya son comunidades medio... **son tradicionales pero tradicionalistas**, pero no son tan religiosos ya; después salen de tapas, van al bar, íbamos a la playa... también es un lío, ¿no? Pero esa exactamente la idea de la *beit kneset* [sinagoga]

Entrevistadora: claro: la «casa de la reunión»

M: **de la unión.** No es la casa de rezar, no, no es la casa de rezar, eso es la influencia cristiana. Es la casa... es la iglesia, se está convirtiendo en la iglesia. **La sinagoga no es la iglesia.** [...] **lo que pasa es que la religión marroquí no es una religión judía de *halajá*, no, la base de la religión es la comunidad.** Por lo tanto, **el rabino marroquí está al servicio de la comunidad, no es el que impone a la comunidad.** Eso es el judaísmo. [...] Ahí está el rabino, que tiene que pensar, digamos en Tetuán, que llegaron los españoles, y todos los negocios se hacían con tapas, entonces el rabino no puede decir a la gente, a todos los hombres que dejen de comer tapas porque están bebiendo vino no *kasher* y están comiendo calamares o gambas, porque es la única forma de hacer negocio. Después en algún momento, cuando ya bajó eso, cuando llegaron los árabes ya bajó un poco lo de las tapas, en los años setenta, bueno, entonces dijeron «no, no hay que comer, hay que comer nada más que pescado» y eso. Pero el rabino no... no va a decir que está permitido, pero tampoco va a hablar demasiado de esa prohibición **porque tiene que dejar a la comunidad vivir.** Por eso el concepto ese mismo... a veces tengo discusiones con los marroquíes hoy, los jóvenes, mi primo, le digo «el judaísmo marroquí es que tú vas a la sinagoga a la *tefilá* el *shabbat* y después vas a la playa» dice «no, es que ellos tienen razón, los *ashkenazim*, nosotros no decidimos nada, no decidimos si estamos de un lado o de otro» le digo «**no, pero esa es la indecisión, ese es el judaísmo nuestro**». Claro que eso es imposible de explicar hoy en día

Moís desarrolla aquí las prácticas que vengo examinando y que aparecen representadas de diversas formas en el discurso de los demás entrevistados. Por un lado, la importancia de ir a la sinagoga a reunirse con amigos y conocidos, como parte de las actividades comunitarias y no tanto como un lugar al que se va a rezar. Es decir, se trata de una práctica cuya función es la **vinculación con los otros**. Por otro lado, el papel del rabino, del que ya hablé en el capítulo 7 a propósito de las disputas que hubo en la comunidad judeo-marroquí argentina en torno a la cuestión de aceptar la autoridad de un Gran

Rabino. Además, me ocupé de esta cuestión también en el capítulo 5, en el que examiné las actitudes rabínicas sefardíes, con especial atención a Marruecos.

Así, Moís destaca que la función del rabino en estas comunidades era prestar un servicio a la comunidad, mantener vigente una cierta normatividad, pero no imponerla. De ahí la alta tolerancia a la ambigüedad en lo relativo a la observancia y el *ethos* comprensivo y cómplice del que hablaba Esther Bendahan y que Moís llama «la indecisión».

Moís: Creo que **eso es también algo que se ha perdido, el Mediterráneo, la concepción de que hay comunidades diferentes, separadas y intercaladas también**

Entrevistadora: interconectadas

M: interconectadas también. Al mismo tiempo, ¿eh? **La separación y la conexión es la misma.** Se entiende que, si tú eres español, eres así, ibas a ir a misa el domingo o algo así. Los españoles también eran religiosos ahí. No estamos hablando de españoles de... de los antifranquistas. [...] **Se sentía el cristianismo, sonaban las campanas, se sentía todo, se sentía el islam, se sentía todo.**

Así interpreta Moís la posición de «vecino», que es hoy parte de su manera más general de concebir el judaísmo y su relación con la modernidad y con el mundo no-judío. La pugna por la continuidad del judaísmo, por mantenerse dentro de la historia judía, del grupo, de no violar definitivamente un pacto que define al grupo, como vimos en el capítulo 5, se da en un contexto de relación fluida con el mundo no judío a todos los niveles, especialmente con el mundo español. Moís da cuenta de un modelo social en que los diferentes grupos están separados y, a la vez, relacionados, y ambas disposiciones definen sus sistemas de pertenencia. Como hemos visto, la separación, en particular en lo relativo a los matrimonios entre grupos, estaba censurada por los tres grupos, pues habría implicado una salida del grupo de pertenencia. Sobre esta cuestión volveré un poco más adelante.

Moís ejerce una mirada que reivindica como característica del mundo judío del Magreb y, en general, del Mediterráneo. Al situarse en la posición dramaturgico-discursiva del «vecino» está reclamando lo que él entiende como la forma de vivir el judaísmo específicamente marroquí y que es, precisamente, lo que se habría perdido con la disolución de las comunidades judías de Marruecos:

Moís: hay algo específico al Magreb y al pensamiento magrebí. Es la posibilidad de pensar, del pensamiento, de **pensar de una forma que incluye y no excluye**. O sea, tú puedes pensar «esto puede ser así o puede ser así». Muy Derrida. Derrida es un pensamiento magrebí. Opuesto al pensamiento de hoy, el pensamiento occidental, que es «o, o». O sea, hay una forma de pensar.

Eso lo primero, eso es muy importante, y es muy difícil de explicar a un pensamiento que es lineal, un pensamiento que es paralelo, tres, cuatro posibilidades. Puede ser así o puede ser así. Y siempre te piden, te exigen que te definas. [...] En Occidente tienes que definirte. Tienes que tener alguna opción, tienes que estar claro, eres así o eres así, eres socialista, eres capitalista... se perdió, **creo que lo que se pierde es la forma de ver el modernismo y su relación con la religión**. Cómo estar en el judaísmo religioso, porque yo creo que es religioso, se llama tradicionalista, pero yo creo que casi todos los marroquíes, no te digo que no haya ateos marroquíes, pero casi todos los marroquíes son profundamente religiosos, **pero pueden convivir en esa religión con el modernismo y el goyismo<sup>1047</sup>, digamos, también**.

Entrevistadora: sí, con las contradicciones de la vida.

M: se puede vivir en contradicciones y **esa posibilidad de vivir en contradicciones siempre está en... digamos que en Israel está en vías de extinción**. Ya [...] todo ese complejo de vistas, de formas de ver el mundo, que eso existe en Marruecos, que te vas al... en cualquier sitio te puedes encontrar gente que habla tres o cuatro idiomas, pero a lo mejor no sabe escribir ¿eh? Ni saben escribir, pero te hablan alemán porque trabajaron años en Alemania y te hablan esto y saben francés y... ¿tienes frío?

En: no, estoy bien.

M: se pierde... creo que también **se pierde una inocencia**. Tenemos fama de inocentes los tetuaníes. Por parte de los judíos del sur, ¿sabes? Se nos podía tomar el pelo [ríe]

En: bueno, y por parte también de los de Tánger, había una cosa como de *yeladim tovim Yerushalaim*<sup>1048</sup> ahí

M: sí, había algo de eso; que se les podía tomar el pelo. [...] Eso... también **una inocencia de la forma de ver el judaísmo**, de ver a Dios

En: ¿a qué te refieres?

M: algo como infantil, infantil de bien ¿no? «Somos judíos y creemos en esto y se acabó». Puede ser que eso también se pierda. **No es fanático, no es algo fanático de creer, pero creen de una forma natural**. Tampoco hay... a nivel religioso **no hay ninguna imposición de uno sobre otro**, el

---

<sup>1047</sup> La palabra «goyismo», inventada durante la conversación por Moís, sería una derivación humorística de la palabra *goy*, que en hebreo significa «no judío».

<sup>1048</sup> *Yeladim tovim Yerushalaim* significa «niños buenos de Jerusalén» y es una expresión con la que se define uno de los estereotipos acerca de los jerosolimitanos como personas buenas, inocentes, sugiriendo que hay algo en Jerusalén al margen de la vida más, digamos, licenciosa de otros lugares como Tel Aviv, por ejemplo.

que era más religioso sobre el que era menos religioso. Decir que yo soy mejor porque yo hago más el *shabbat* o porque tú te vas a la playa eres peor o algo así. No había ese conflicto de... que existe mucho en Israel. Y ahora en todo el mundo, creo, de quién es más religioso y quién es más judío por ser más religioso. **No eras más judío por ser más religioso.**

Lo que Moisés entiende como un «pensamiento lineal» sería, más bien, un pensamiento dicotómico («tienes que tener alguna opción, tienes que estar claro, eres así o eres así, eres socialista, eres capitalista») y el pensamiento «occidental» sería el pensamiento post-ilustrado -opuesto a cualquier tipo de trascendencia, en especial a la trascendencia de la verdad- y post-cristiano -hostil a la religión cristiana y, por extensión, a la religión como fenómeno-. El imperativo de definirse, de afiliarse a un discurso compartido por otros, da cuenta de una especie de intransigencia que exige que el debate se dé entre laicismo y religión, en términos cuyo origen son, primero, cristianos y, después, ilustrados. Por esta razón, Moisés apela al Mediterráneo y al Magreb, como dos *loci* alternativos a ese sistema de pensamiento.

Moisés: hay un artículo mío que salió en *Yediot Ajaronot* [una revista] que el título es *ani lo dati, velo jiloni, ani marrokai* [«No soy religioso ni laico; soy marroquí»]: yo no soy religioso, soy marroquí [ríe]. Eso lo citan mucho. El ser marroquí no está en esa dicotomía de religioso y laico. No está ahí el ser marroquí.

En el capítulo 5 afirmé, a través de la perspectiva de José Faur, que el judaísmo es más un sistema de vinculación con una experiencia colectiva que una religión en el sentido de una fe<sup>1049</sup>. De hecho, como seguiremos viendo, es posible seguir participando de las prácticas de vinculación sin tener, necesariamente, una fe que las sostenga y justifique.

Moisés afirma que lo que se ha perdido es una forma de ser judío según la cual éste no se define por ser más o menos religioso, sino por formar parte de una comunidad. La tensión, por tanto, está entre la integración y la continuidad, entre el estar con los otros y no perder la especificidad.

**M: Lo que sí tal vez era trivial era la parte de la *halajá*. La *halajá* era un poco ahí... *serqueaba* [se hacía la vista gorda] mucho, como se dice... [ríe] cuando te hacía falta, ¿no? Por ejemplo, había cosas que sí que se hacía, por ejemplo, la carne, poner la carne para *kasherizarla*, eso era terrible, pero otras cosas... no era tan importante. O sea, había cosas que sí, pero... el *kasher* era muy importante ahí. Muy importante[...]**

---

<sup>1049</sup> José Faur, «Early Zionist Ideals Among Sephardim in the Nineteenth Century», *Judaism* 25 (1976): 54-64; Faur, «Understanding the Covenant», 33-55.

Entrevistadora: eso es interesante, porque el *kasher* era importante hasta para la gente...

M: que comía no *kasher* en fuera

E: claro

M: y era muy importante en la casa

E: comer *kasher* en casa es marcar, digamos, una separación, entre la vida judía y la vida no judía. Y era una cosa muy importante, o sea, que era mucho más importante que observar la *kashrut* fuera de la casa

M: sí, no, pero también había un *kashrut* fuera de la casa, ¿no? O sea, se comía pescado fuera de la casa, pero no se comía carne... o el que comía pollo no...

E: sí, pero la cantidad de gente con la que hablas y te dicen que, bueno, que en la casa se comía todo estrictamente *kasher* pero que cuando iban por ahí con sus amigos

M: comían gambas

E: claro, comían gambas y comían lo que se les antojara

M: pero no comían cerdo

E: hombre, no, claro

M: «claro», dices «claro» [ríe] pero ¿por qué «claro»? Si comes gambas puedes comer cerdo, es lo mismo [ríe]

E: no, no es lo mismo [reímos]

M: sí, es interesante lo del *kasher*. Es importante el *kasher*. Sí, es importante el *kasher*, muy, muy importante. Y había gente que no comía no *kasher* fuera tampoco, ¿eh? Había gente que no comía fuera. No todos eran mitad y mitad.

E: no, no, claro

M: es que es normal. Yo lo veo algo como normal. **Si tú tienes que ir con gente que no es judía y para hacer negocios tienes que beber un vinito o tomarte una tapa o comer gambas, es normal que se haga eso.**

E: aparte que, en una vida, en una forma de vida que incluye elementos que son no judíos, es una forma de vida que necesariamente se va a dar en esa tensión entre la preservación de lo que queremos ser y la necesidad de...

M: **yo no sé si es preservación, no había que preservar nada del judaísmo ni de Tetuán. El judaísmo estaba ahí presente como tal**

Moís hace un balance de lo que se perdió de aquel pasado que incluye varias dimensiones de aquella forma de vida que él mantiene y que se han convertido en su propio sistema normativo y de legitimidad. Moís vincula el Mediterráneo como área cultural y el Magreb con una «manera de pensar» que es también una manera de relacionarse con los otros cuya característica principal es una perspectiva múltiple cuyos

puntos de vista pueden entrar en contradicción y no por ello romper el sistema, la estructura que los mantiene unidos («un pensamiento que incluye y no excluye»). La «indecisión» de la que habló antes es aquí un *ethos*, una manera de estar que es coherente con este sistema de valores múltiples y, a veces, contradictorios. La prioridad de la vinculación con la comunidad exige una actitud inclusiva que no ponga demasiadas condiciones. Así, la forma de participación de la comunidad judía no pasaría por la obediencia al sistema normativo sino por lo que podríamos llamar una actitud radicalmente interpretativa. Por un lado, el judaísmo no adquiriría significado en este contexto tanto por ser un sistema de vida con un compromiso de orden sagrado sino por la relación con los otros que el judaísmo hace posible. Dicho de otro modo, la función de *serquear* no es romper con el sistema de normas, sino habitar la tensión identitaria. Hay pugna, ambigüedad y contradicción, pero no desafiliación

La *kashrut* es un sistema de prácticas normativo que regula la alimentación y, por tanto, los límites de la relación con el mundo no-judío. *Serquear* con la *kashrut* es un ejemplo claro de la tensión entre la integración y la continuidad. Comer sólo carne *kasher* y comer también marisco mantiene un vínculo con el valor mismo del sistema normativo a través del que uno define quién es, aunque también decida no obedecerlo. La desobediencia, en definitiva, no implica aquí desafiliación.

A este respecto, David, el marido de Flora, me contó cómo se dio esta contradicción entre las prácticas de las que participaba y su fe o creencia en el sentido último de esas prácticas:

D: los judíos en Tetuán eran, al fin y al cabo, **guardaban costumbres y la costumbre era el judaísmo. Era una costumbre. Era una religión que era una costumbre, está formada de costumbres.** Y como amaban esas costumbres, pues entonces estaban muy arraigados al sionismo, porque el sionismo era el ideal del judaísmo. El judaísmo tenía, el ideal era Jerusalén y volver a la tierra santa. [...] Pero sobre todo es cuestión de costumbre [...] que se hace esto y no se hace esto, se hace lo de más allá y no se hace lo de más acá. Se hace. [...] A mí no me preguntes mucho de judaísmo porque yo, a partir de los once años

Flora: se volvió cristiano [ríe]

D: **sí, me opeuse completamente a la religión. A partir de los doce años.** Porque hasta los doce años me obligaban a ser religioso, entonces, a la fuerza. Entonces yo me oponía a todo lo que es a la fuerza. Hasta hoy en día. Todo lo que me obligan a hacer yo me opongo. **Y me hice comunista. Sí, a partir de los trece años era comunista**

Entrevistadora: en Marruecos, que no era poco

D: que no era poco. **Yo era comunista, pero nadie lo sabía** [reímos]

En: ah, bueno; no lo sabía ni el partido [reímos]

D: por ejemplo, cuando llegaba el día de *Kipur*, que hay que ayunar, entonces a mí no me dejaban comer en ningún sitio, **pero yo me metía en al cuarto de baño y bebía para demostrar que yo no ayunaba** el día de *Kipur* [reímos] Por ejemplo, desde los trece años, así, todos los días de *Kipur*, **yo lo hacía todo, iba a la sinagoga, *meldaba* todo y eso, pero bebía en el cuarto de baño, para que se supiese que yo no ayunaba el día de *Kipur***

F: no se supiese; lo supiese él

D: que **yo lo supiese, que yo me oponía**. Porque había un eso, que en Tetuán decían que el que no ayunaba el día de *Kipur*, el año siguiente se morían los padres [reímos]

En: te echaban una maldición [ríe]

D: entonces yo, para demostrar que eso era... yo no ayunaba, y mis padres no se morían. Por ejemplo. Había muchas cosas que yo me oponía a ellas.

En: ¿como qué?

D: como no escribir el sábado, o no encender la luz, entonces yo me metía debajo de la cama, me tapaba con todas las mantas y me ponía a escribir en sábado [Flora y yo reímos]. Por ejemplo. Me oponía completamente a la religión.

David da testimonio de la tensión y conflicto entre la **libertad** y la normatividad, por un lado, y la **especificación individual** y la vinculación comunitaria, por otro. La rebelión de David contra la religión, que hasta hoy mantiene, convivía con una participación en las prácticas comunitarias, como una forma de vinculación que no asumía la validez de ese sistema normativo. Todos mis entrevistados, en especial los hombres, afirman la importancia que tenía acudir a la sinagoga como parte de las prácticas de vinculación comunitaria. La forma de resistencia ante esta norma era, para David, desafiarla en secreto, probando así su carácter espurio. David se opone a los términos y condiciones normativas de la relación con los otros («hasta los doce años me obligaban a ser religioso, a la fuerza. Entonces yo me oponía a todo lo que es a la fuerza»), a pesar de esa relación con los otros, a la que no está dispuesto a renunciar. La conceptualización de su rebelión forma parte de esa relación de tal forma que le permite permanecer en ella.

Prácticamente todos mis entrevistados se han referido a aquella ambigua y contradictoria forma de relacionarse con la *kashrut*, siempre vinculada a mantener un nexo con la comunidad, con el grupo. Simi me dice que «el noventa y nueve por ciento de los judíos de Tetuán comían carne *kasher*», a lo que Flora añade «pero comían gambas y comían jamón». Ambas insisten en que no comprar carne *kasher* era censurado por la



comunidad y, de hecho, Flora ni siquiera recuerda dónde estaban las carnicerías de los españoles y los musulmanes. Ambas piensan que las razones por las que se hacía esto» no podían ser religiosas». Así continúa la conversación:

Simi: vivían como les era *noaj* [cómodo]

Flora: era una moda, por ejemplo, la *kashrut* les gustaba porque sentían que tenían más *bikoret* [controles] en la carne

S: más limpio les parecía, más... Pero el judío, fuera quien fuera, no compraban carne no *kasher* y *afilu* [incluso] le veían mal, si alguien compraba carne... Por ejemplo, unos que compraban carne no *kasher*... no, eso se veía fatal. Quien no compraba carne *kasher*

Entrevistadora: ¿y por qué se veía mal?

M: porque era *livgod* [traicionar, ser infiel] en la *kehila* [comunidad], *lo iodat* [no sé]

F: en Tetuán, muy bonito, muy pintoresco, muchas nubes blancas como dice mi hija y los montes del Dersa y esto y lo otro, pero también la gente era muy crítica, como en los pueblos, muy crítica. Y tú tenías que ir *lefi haklalim* [según las normas] y los *klalim* [las normas], había que *lesajek* [jugar] con los *klalim* [normas].

En: con los límites, claro

F: había que *lesajek* [jugar] con eso para pertenecer, para que no... para pertenecer a la *kehila* [comunidad]

S: sí, el qué dirán era mucho, porque era una *kehila* [comunidad] pequeña

F: el qué dirán, y siempre estaban diciendo

Flora resume con precisión lo esencial del argumento: había que jugar con las normas para poder pertenecer a la comunidad. El juicio de los otros es sumamente eficaz como regulador de los límites, juicio que se podía hacer incluso a través del humor<sup>1050</sup>. Si comprar carne no *kasher* podía ser considerado una traición, como dice Simi, se trata entonces de una práctica de vinculación con los otros y no participar de ella implica un *acto de identificación* cuyo sentido es la desafiliación.

Para que un sistema normativo que regula la pertenencia a un grupo pueda sostenerse y tener continuidad debe haber marcadores de la desafiliación respecto al grupo, actos o fenómenos que amenacen el núcleo del sistema normativo. La ambigua y contradictoria manera de interpretar los límites de la *kashrut* es, en definitiva, la expresión

---

<sup>1050</sup> Nina Pinto-Abecasis ha hecho un extenso trabajo sobre el humor como recurso para preservar los límites de la comunidad, en especial en su trabajo sobre los motes. Ver Nina Pinto-Abecasis, *The Peacock, the Ironed-Man and the Half-Woman. Nicknames, Humor and Folklore in the Day-to-Day Speech of Tetuan's Haketia-Speaking Jews* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2014). [en hebreo]

de ambigüedades y contradicciones estructurales de las relaciones entre judíos y españoles en los tiempos del colonialismo en Marruecos que se mantuvieron una vez disuelto el Protectorado.

La transformación de prácticas no judías en prácticas de las que participaban los judíos es también evidente, por ejemplo, en la celebración del año nuevo en el Casino Israelita. No se trataba de una celebración cristiana, en ningún caso; era una celebración de la que sólo participaban judíos en el centro comunitario. El temor a la asimilación estaba a la base de las prácticas de doble dirección. Estas prácticas establecen una relación con el mundo no-judío que podríamos entender metafóricamente como una reacción antígeno-anticuerpo<sup>1051</sup> que sostiene el **sistema inmunitario**, de defensa y auto-conversación de la comunidad. La incorporación de prácticas que trajeron consigo los españoles sería una especie de antígeno al que se une el anticuerpo de los límites que no se pueden rebasar. La necesidad de afirmar siempre un marcador de la identidad compartida, de la especificidad en tanto que judíos, es prueba de esto.

Flora: el *Kipur* para nosotros, que éramos abiertos y comíamos jamón y todo eso, el *Kipur* era una cosa... **Entonces, había *gvulot* [límites] en Tetuán, cosas que no se podían...** ¿entiendes?

Entrevistadora: claro, como que uno podía comer jamón, pero tenía que comer carne *kasher*

F: exacto. Y el jamón, *bederej klal* [por lo general] fuera, las gambas y los calamares y los mejillones en la casa... Habían sus...

En: o sea, espera, el jamón fuera y las gambas en la casa.

Simi: **sí, porque era cerdo. Las gambas eran como pescado *caze*** [o algo así]. Era otra cosa ... [reímos] era una forma muy especial, ya te digo, de llevar el *kasher*

F: como hoy en día la *parshanut* [interpretación] es volverse loco con la religión «no puedes hacer esto, no puedes hacer lo otro» nosotros teníamos una *parshanut* [interpretación] más bien al lado light [reímos]

S: muy light, sí.

F: por ejemplo, mi cuñada, **yo he comido en su casa gambas, pero en un papel de periódico, no en los platos, los platos no podían venir con las gambas.** Tú me dirás a mí. Y era una mujer moderna, y culta y todo lo que tú quieras. Pero había cosas que las tenías tú

S: arraigadas, sí, sí, sí [reímos]

F: y es una bobería, pero...

---

<sup>1051</sup> La reacción antígeno-anticuerpo es la base del sistema inmunitario por la cual el anticuerpo se une a un antígeno para demorar o inhibir su toxicidad.

La conciencia de la necesidad de poner un límite a la integración, de marcar una separación, es aquí más importante que el ajuste o la coherencia entre ese límite que se establece y los criterios generales del sistema normativo del que forma parte. Es decir, es irrelevante el hecho de que ninguna de estas prácticas tenga legitimidad bajo los criterios de la ley judía acerca de la alimentación. Aquí no se trata de observancia, de cumplimiento de la ley, sino de **recordar**, de tener presente esa ley, esa forma de organización de la vida que distingue a los judíos de los demás grupos.

En el capítulo 5 dije que la idea de un Pacto entre el pueblo judío y Dios a través de una ley que los definiría como pueblo, se sostiene por la relación entre observancia de la ley y recuerdo del Pacto. Se trata, dije, de dos esferas que se necesitan entre sí y que a menudo entran en conflicto. La esfera de la observancia tiene que ver con el cumplimiento de la ley, para el cual todos somos intercambiables. La esfera del recuerdo es aquella que se vincula con la interpretación y que tensa los términos de la observancia. Tener esto presente puede ser útil para comprender el *ethos* que mis entrevistados reconstruyeron en las largas conversaciones que tuvimos. Prácticas normativas como la observancia de la *kashrut*, el *shabbat*, las festividades, acudir a la sinagoga y el matrimonio con otros judíos típicamente están en el núcleo de los debates entre ortodoxia y reformismo, ajenos, como venimos viendo, al mundo sefardí marroquí. Lo que aquí está en juego no es una voluntad de flexibilización del marco normativo. Es la continuidad, elemento central de la vinculación con los otros, lo que está en juego. Por eso estamos ante una forma de interpretación del marco normativo cuyo sentido no es la observancia sino el **recuerdo**, esto es, tener presente, en algún sentido y de algún modo, ese marco normativo por el cual ellos quedan especificados como judíos frente a otros grupos. Esta continuidad no exige un cumplimiento estricto de la ley, pero sí exige el despliegue de *actos de identificación* que mantengan presente esa ley: el anticuerpo que pueda neutralizar el antígeno, si se me permite seguir con la metáfora inmunológica.

Comer gambas en papel de periódico para que no toquen el plato es una forma de marcar la conciencia de la prohibición e incluso su legitimidad, pero no exige un cambio en las prácticas. Hay un despliegue, como vemos, de prácticas de especificación cuya función es mantener vigente la vinculación con el grupo y el valor de la ley judía, por más que no se observase o cumpliera. Por eso Flora afirma lo importante que era el *Kipur*, y Sol recordaba a su padre, tan contrario a la religión, yendo a la sinagoga todos los viernes y sábados, diciendo *kidush* la noche del viernes y no comiendo jamón.

Había, pues, una forma de proteger el sistema inmunitario de la comunidad que pasaba, por un lado, por el establecimiento de límites aparentemente arbitrarios por su incoherencia con la forma de vida en que se desplegaban y, por otro, con la experiencia comunitaria que ya no estaba guiada por estos conflictos normativos. Veamos cómo lo expresa Moisés Benarroch:

Las fiestas tenían algo muy impresionante en Tetuán. Una especie de bullicio. Antes de las fiestas era la locura... la locura total. Todos gritando, eso. Pero en el momento en que llegaba... entraba el *shabbat*, también en el *shabbat*, en las fiestas, había como una paz, una luz que entraba en la casa. Eso verdaderamente es algo que nunca sentí en Israel. Lo que pasaba ahí en el *shabbat*, era todas las semanas, pero sobre todo en las fiestas. Era en Pesaj, en Pesaj sobre todo, también en Sukkot<sup>1032</sup>, Shavuot<sup>1033</sup>, Sukkot, pasaba algo, no sé, cambiabas de mundo. Cambiar de... como si el aire cambiase, la luz cambiase. Como si fuese otro mundo. Tal vez lo veía como niño. Es como si... digamos, *Eretz Israel*, el templo de Jerusalén llegaba a la casa. Podías sentir eso. Es algo que se sentía en las fiestas

Se van perfilando los elementos de las ambivalencias identitarias de los judíos hispano-marroquíes del siguiente modo: en primer lugar, la identificación con España y la participación en la esfera colonial española, que impone ya condiciones para el cumplimiento de la ley judía. Después, el establecimiento de límites que funcionan como una especie de muro de contención: por un lado, algunos elementos de la *kashrut*; por otro, la evitación del matrimonio mixto, que en seguida veremos. En tercer lugar, la vida comunitaria, con su propia gramática cultural, esto es, la vida judía y su forma de relacionarse con la historia, el tiempo común y los otros. Jacques lo expresa de este modo:

Entonces yo me crío en ese ambiente religioso [...] porque era... la endogamia existe en la comunidad judía como elemento de preservación, por un lado, y como elemento que normalmente en los grupos reducidos también se produce. [...] La presión que existía, yo vivía en una casa construida, un caserón enorme [...] y ya en sí mismo, el habitar en esa casa cuando la gente decía «ah, ¿dónde vives?» «Ah, tal calle» que para colmo la calle en la que yo vivía se llamaba Rebí Mordejai Bengio, [...] que era el

---

<sup>1032</sup> Sukkot: festividad en la que se recuerda el éxodo de Egipto a través del desierto del Sinaí. La historia sagrada cuenta que «nubes de gloria» cubrieron al pueblo de Israel en su travesía hacia la Tierra Prometida. Por esta razón, se construye la *sukah*, que es una cabaña de características peculiares en la que se habita durante siete días y noches y en las que se hacen todas las comidas del día, pues en ese tiempo se la considera como la casa de uno.

<sup>1033</sup> Shavuot: festividad en la que se conmemora la entrega que Dios hace de la Torá en el Monte Sinaí al pueblo de Israel. Es una de las tres festividades de peregrinaje y marca la finalización de la cuenta del Omer, siete semanas, que empieza el segundo día de Pesaj. Se entiende que en Pesaj el pueblo de Israel fue liberado de su esclavitud en Egipto y en *Shavuot* se les entregó la Torá, convirtiéndose así en un pueblo definido por aquel Pacto. La palabra «shavuot» significa «semanas».

presidente del tribunal rabínico y [...] vivir en esa calle ya era distinción de judaísmo y vivir en la casa del rabino Moisés Toledano era... otro peso grande. Y en el ámbito pasaba la gente que venía para ser a la sinagoga. Había muchísimas sinagogas, era una pequeña ciudad, pero todas ellas se llenaban, pasaban mis amigos, nos juntábamos y seguíamos el camino a la sinagoga y se iban juntando más compañeros. Entonces esa rutina, ese hábito de ir a la sinagoga, escuchar los cantos que para colmo se formaban coros naturalmente porque los hijos de los rabinos eran tan rabinitos como el padre porque sabían todo y lo sabían de memoria. [...] Íbamos juntos los chicos [a la sinagoga], nos juntábamos en la huerta que estaba antes de la sinagoga, [...] yo me subía a la higuera y sacaba unos cuantos higos en la temporada... eran unas brevas enormes y cuando llegaban los padres cada uno corría, dejaba todo lo que estaba haciendo, corría, se juntaba con el padre, y estaban los grupos familiares, y los coros eran cada uno de los grupos familiares, eran cuatro, cinco chicos, seis chicos, el rabino mío, Oziel, [...] tenía creo que eran siete hijos, varones, en una escalera así, era un coro magnífico, mejor que la voz del padre, que era una voz de tenor notable. [...] Y en ese ambiente me eduqué yo. Me eduqué... esa es parte de mi cultura, mi educación es otra. Mi educación es otra, pero mi cultura es esa, y esa es la identificación sefardí, ahí es donde nace mi... eso lo pretendí encontrar cuando vine.

Jacques se educó en el Liceo Francés de Tánger, donde tuvo tanto amigos judíos como no-judíos. La imagen de los chicos juntándose por la calle para ir a la sinagoga el sábado representa esta naturaleza social, comunitaria, de la vida judía en el Protectorado. En términos de Simi:

Era una especie de religión muy vivible, ¿me entiendes? No era una cosa... sobre todo no era una cosa, sobre todo como tú ves hoy, los *jaredim* [ultra-ortodoxos] que son todos... ¿me entiendes? Era una religión que también tenía en ello una gran parte el hecho de comunidad y de sociedad: para verse, para estar más unidos... ¿me entiendes? Era más bien eso

Precisamente porque la prioridad era el vínculo comunitario y no el nivel de observancia, la preservación de los límites y fronteras entre grupos se hacía aún más necesaria. En el próximo apartado examinaré la reconstrucción que hicieron mis entrevistados de la necesidad de preservar los límites de la comunidad para evitar la asimilación. Para referirse a esta posición han oscilado entre la posición del judío como vecino y como testigo.

## 5. «NO HABÍA ASIMILACIÓN. PERO NO ERA DESPRECIO; ERA RANCHO APARTE». LOS JUDÍOS COMO VECINOS: PRÁCTICAS DE SEPARACIÓN

Los matrimonios «mixtos», esto es, entre los tres grupos etno-religiosos del Protectorado, eran censurados por las autoridades coloniales, las comunidades judías y los propios musulmanes. Debemos tener en cuenta que, en el contexto colonial, si alguien deseaba casarse con una persona de un grupo etno-religioso diferente al suyo debía pasar antes por una conversión religiosa. La política de prohibición de los matrimonios mixtos formaba parte del mantenimiento de las distinciones entre colonizadores y subordinados, a pesar del discurso de la proximidad entre las comunidades promovido por el Protectorado. En palabras de Mateo Dieste:

La conversión contravenía la política oficial de separación de las comunidades. Por un lado, los diversos agentes coloniales repetían la idea de una proximidad entre dichas comunidades, o incluso de una comunidad de raza, pero por otro lado la política de las instituciones coloniales trataba de impedir intersecciones entre diferentes grupos (relaciones mixtas) y cambios de filiación religiosa<sup>1054</sup>

De todas las conversiones, la que más trastocaba las relaciones de jerarquía entre los grupos era la de los musulmanes que pudieran convertirse al judaísmo, puesto que estarían transformándose en miembros de un grupo del que había sido protegido e inferior históricamente<sup>1055</sup>. Sin embargo, también para los judíos, recuerdan Simi y Flora, el matrimonio mixto con un musulmán era inconcebible.

Simi: En las *ramot* de *asur* [en los niveles de lo prohibido] había *asur* [prohibido] casarse con no judíos, pero el colmo de lo horrible que le podía pasar a una familia era que se casara con un moro. Y puede ser que hubieron [*sic*], en total de todas las *dorot* [generaciones], a lo mejor hubieron dos o tres que se casaron con moros, que por completo ya, *mamash muktse*<sup>1056</sup> [realmente apartados] y *netek* [ruptura] total de los hijos, de los nietos, y de todo, ¿me entiendes? Completamente. Y luego había también el que se casaba, o sea, luego después venía el que se casaba con un cristiano, también era horrible, pero había muchos de ellos que se convertían, era otra cosa. Pero con el moro, eso era, ya te digo, *ioshvim shivah* [se ponían de luto]. Prácticamente. *Beemet ioshvim shivah* [de

<sup>1054</sup> Mateo Dieste, «Rarezas»: conversiones religiosas en el Marruecos colonial», 226.

<sup>1055</sup> Ibid., 229.

<sup>1056</sup> *Muktse* es una palabra que se utiliza para denominar las cosas que no se pueden utilizar en *shabbat* y las festividades. Implica que determinadas cosas deben ser apartadas, pueden ser tocadas, pero no movidas, o sólo bajo determinadas circunstancias. En este caso, el uso de esta palabra en este contexto implica el carácter «sagrado», como decía Simi, de no romper la regla de la no-asimilación.

verdad se ponían de luto]. Si se casaban con un moro. Con el moro no nos mezclábamos del todo. Puede ser que, en el Marruecos del sur, sí, pero en Tetuán, yo creo que su hubieron dos *mikrim* [casos] no hubieron más. *Najón?* [¿correcto?]

F: yo recuerdo sólo uno

S: puede ser que sólo uno. **Ahora, con cristianos sí. Y más hombres que se han casado con no-judías que mujeres que se han casado con no-judíos.** *Meanien lama. Ani lo iodaat lama.* [Interesante por qué. No sé por qué] Pero hay más *mikrim* [casos] así y que la mujer se ha convertido, *vezeu* [y ya está] y ya siguen la vida normal. *Hitkablu* [fueron aceptados]... porque la madre ya es judía y todo, pero ¿con un moro? El colmo del colmo [...]

F: era muy lejano, era muy, muy lejos de nosotros eso. Todavía con un español era más cerca, pero con un moro, eso era...

La política colonial española también persiguió los matrimonios mixtos entre españolas y marroquíes musulmanes, especialmente durante la Guerra Civil, pues fue una época en que se incrementaron las relaciones entre unos y otros<sup>1057</sup>. El temor ante las reacciones que pudieran suscitar en Marruecos las noticias del bautismo por parte de los soldados marroquíes que se querían casar con españolas, hizo que se reforzara la persecución de estas relaciones<sup>1058</sup>. Por lo que respecta a los intereses de esta tesis, no abundaré en estas cuestiones más que en lo relativo al discurso acerca de los matrimonios mixtos entre mis entrevistados.

La conversión de judíos al catolicismo fue muy escasa durante el Protectorado, y más todavía lo fue la conversión al islam<sup>1059</sup>, como acabamos de ver. El testimonio de Flora y Simi da cuenta de otro aspecto de las relaciones entre grupos: si bien con la presencia colonial los españoles se convirtieron en alternativas potencialmente atractivas para el matrimonio, a pesar de la prohibición, la relación con los musulmanes en rarísimas ocasiones trascendía los límites del vecindario. Además, esas relaciones estaban censuradas, como he dicho, por ambos grupos, aunque por motivos distintos. Flora y Simi me cuentan que conocieron un caso y que se tuvieron que marchar de Marruecos.

Flora: yo conocí un *mikré* [un caso]. Sí, completamente.

Simi: hasta hoy en día

Entrevistadora: siguen juntos

S: sí, se casaron, él tiene mucho dinero

---

<sup>1057</sup> Ibid., 231.

<sup>1058</sup> Ibid.

<sup>1059</sup> Ibid., 239.

F: él tiene mucho dinero y la tiene a ella como qué la tiene, y viajó una barbaridad, y ella traía a la madre de ella y a los hermanos, los traía a Málaga todos los años para que vieran a su hermana... porque a Marruecos no podían entrar ellos.

Por otro lado, la conversión al judaísmo de españoles, en especial de mujeres, es un aspecto que queda por explorar y sobre el que no hay demasiada información. Algunas personas me han contado que se hacían conversiones no siempre en términos excesivamente estrictos, de manera que las familias judías no se rompiesen y la mujer pudiese incorporarse a la comunidad.

El matrimonio mixto era, pues, censurado por todos los grupos y, en el caso judío, era algo que hacía peligrar la continuidad comunitaria, núcleo, como hemos visto, de aquella forma de vivir el judaísmo. Además, casarse con un no-judío, como acabo de indicar, implicaba la conversión a otra religión, es decir, una desafiliación, un abandono de la comunidad judía.

Sol me habló del temor que ella tenía de enamorarse de un chico español y cómo respondió ante esa posible amenaza quedándose dentro de las instituciones comunitarias, de manera que no se tuviese que exponer a ese riesgo. Sol no tuvo muchos amigos españoles, a pesar de que en la adolescencia los chicos españoles se acercaban a las chicas judías y, en sus palabras, «nos paseábamos con ellos».

Sol: Entonces ya, cuando ya te haces mayor, ya has vivido en ese ambiente, y ya tienes tantos deseos... bueno, yo tengo un montón de familia que se casaron con católicos, no es que te voy a decir... pero **tú no quieres caer en eso, entonces tienes un gran pánico y yo era siempre ir a la comunidad, a estar siempre dentro de la comunidad**, entonces no puedes tener una vida social muy fuera de eso. Teníamos en las clases, los amigos, las amigas

Entrevistadora: ¿qué te daba miedo de caer en eso?

S: de enamorarme de un chico español, cristiano. Yo no quería

E: pero qué era lo que tú te imaginabas... cuál era el miedo

S: **¿el miedo? Que yo quería ser judía. Y me quería venir a Israel. Y luego también a la edad de catorce años ya entramos dentro de lo que se llamaba la Pi. La Pi era una casa secreta donde nos reuníamos todos los sionistas, jóvenes.**

Sol me habla de un tío suyo que estuvo con una mujer española toda la vida y no se casó con ella hasta después de que la madre de él muriera, pues «no podía hacerle eso». La mujer se terminó convirtiendo al judaísmo para casarse. En cualquier caso, el temor de Sol era dejar de ser judía y, además, no poder irse a Israel. Entraremos en la cuestión de la



militancia sionista más adelante, por ahora sigamos atentos al argumento en relación con el tema de los matrimonios mixtos.

Sol: Había un chico, digamos, un chico español que me gustaba mucho. Pero yo es que no le quería ni ver. Yo quería no verle. Al contrario. Había una cosa en mi cabeza, que **era imposible que yo me pusiera a ir con un español yo creo**. Me parecía imposible. Y yo, te digo, en mi casa no eran nada religiosos.

Entrevistadora: pero crees que tiene que ver con... el juicio de los demás, o con que no te podrías ir a Israel, o que había algo en tu naturaleza que iba a cambiar, que tú ya no ibas a ser judía si estabas con...

S: sí, todo. **Que tú ibas a ser otra persona**. Te parecía, aunque yo te digo, mi tío se casó con una cristiana. Después de mucho sufrir... puede ser que eso me marcó mucho. Yo oía las conversaciones de chica, que mi padre le decía «pero déjate, mamá nunca lo va a entender, tú cástate, tú haz tu vida, tú tienes que hacer tu vida». Mi padre le decía eso. Pero él le decía «no, yo no puedo hacerle eso a mamá. Yo no puedo hacerle eso a mamá». Bueno, era una mentalidad... aunque yo a lo mejor no estaba muy lejos de eso por lo visto.

Flora me explicó a este respecto: «los padres tenían miedo de la asimilación. Era una cosa obsesiva. Los padres interferían mucho en las relaciones [...] por eso no las animaban mucho [las amistades entre judíos y no judíos]» a lo que su hermana Simi añade «por eso es que también estaba el Casino Israelita [...] había fiestas y todo eso para que siempre estuvieses dentro de la comunidad y no se mezclasen». Ambas abundan sobre esta cuestión del siguiente modo:

Simi: la *kehilá* [comunidad] es súper importante, súper, más importante incluso que la religión. [...] Que viaje en shabbat, *lo norah* [nada grave] pero que se vaya con un cristiano... [reímos]

Flora: al judío, le gustaba gozar de la vida y meterse en la religión no era gozar de la vida

S: no, pero no, ella lo que te está diciendo es la diferencia

F: ya lo entendí

S: la diferencia de que *mitsad ejad* [por un lado], muy *ptujim* [abiertos] para la religión, pero no *ptujim* [abiertos] para mezclarse, para asimilarse

F: asimilarse, nada

S: eso era sagrado. Sin ser gente que fuera religiosa ni nada. [...]

Más allá de las relaciones de amistad que pudiera haber entre los grupos, especialmente entre judíos y españoles, la posibilidad de salir del grupo etno-religioso aparecía como una amenaza que había que evitar a toda costa, pues hace peligrar la base misma de la vida judía: la continuidad.

Karina habló de la buena relación entre judíos, españoles y musulmanes en Tetuán de una manera particular: la buena relación tenía que ver con la separación entre grupos, no con la mezcla. Esta es una actitud parecida a la que adoptó Moisés Benarroch y que ya hemos examinado. Veámoslo en palabras de Karina:

Separación. Separación total. No nos mezclábamos. Ni nosotros invitábamos a un árabe a nuestra casa, salvo el vecino pegado de al lado que por ahí se casaba la hija y decías «bueno, pasa a tomar un dulce», pero no había mezcla ni de amistad. Ni nosotros éramos invitados. Yo recuerdo una sola vez haber sido invitada a un casamiento de un compañero de colegio nuestro porque llegado el momento, cuando el país se independizó, la Alianza, que era una escuela exclusivamente judía, hecha para judíos, tuvo que aceptar árabes en la escuela. Generalmente gente influyente, del gobierno, que querían una educación de primera y todavía no la había a nivel musulmán, pedían si podían venir a la escuela, entonces en casi todos los últimos años que yo estuve en la escuela, tres, cuatro compañeros árabes había. A la hora de hebreo se iban... era todo perfecto, pero no era que venía a mi casa a estudiar ni yo a la de él, no había mezcla. Y lo mismo sucedía con las españolas. Yo tenía compañeras de danza españolas, compañeras de varias cosas, pero no salíamos a pasear juntas. No me invitaba a su casa a tomar el té, ni ella venía a la mía. Cada uno hacía su vida. No había asimilación. Pero no era desprecio. Era rancho aparte.

Flora y Simi, que habían expresado de manera tan entusiasta su identificación con España, sin embargo, al hablar de sus relaciones de amistad con españoles, lo hacen de este modo:

Flora: yo no tenía mucha relación con los españoles. Yo personalmente.

Simi: no teníamos amigos españoles.

Flora: los hombres sí tenían más

Simi: según, mira, casi todos íbamos al colegio a la Alianza. Entonces los amigos del colegio eran judíos, pero había unos cuantos que iban a un colegio que se llamaba La General, entonces los que estaban en La General tenían amigos católicos. Pero el noventa por ciento o el ochenta y cinco por ciento íbamos todos a la Alianza y teníamos amigos judíos [...] Ellas eran «las españolitas»

F: pero los hombres con los hombres tenían más *kesher* [relación] que con las mujeres

S: pero muy distinto, ya te digo, según en qué colegio tú estudiabas [...] en la Alianza el cien por cien eran judíos. Había dos o tres árabes, que eran hijos de ricos millonarios que conseguían entrar con una *protectsia* [nepotismo, preferencia] enorme y entonces esos estaban ahí. Pero eran árabes de elite, no eran... un morito de la calle no entraba en la Alianza. [...]

F: y aparte de eso que los judíos no permitían que se mezclaran para que no se casaran.

La cuestión de la convivencia, pues, sólo entra en crisis cuando lo que está en juego es la continuidad, la ruptura de las fronteras que separan y al tiempo vinculan a los grupos dentro de aquella gramática cultural del Protectorado. Se podía jugar con las normas de vinculación a la comunidad, pero no con las de desafiliación. Karina lo explica del siguiente modo:

Antiguamente el marroquí [judío] era muy, muy religioso. Cien años atrás. La proximidad con los españoles hizo que se modernizara o que se abriera más al estilo europeo [...]. Nosotros vivimos una transición de una mezcla europea. Si bien nunca nos asimilamos, porque fueron casos aisladísimos, casi inexistentes, de asimilación entre judíos y católicos, o judíos y musulmanes. Es increíble la convivencia era casi perfecta. Muy buena convivencia. Por ahí había convivencia de vecindad, de que cada uno, los domingos el católico a la iglesia, los judíos el sábado, el musulmán el viernes y todos sabían lo que tenía que hacer el otro, lo entendía, lo comprendía.

El discurso de Karina tiene puntos en común con el de Moisés, pues ambos hacen su propia *apuesta identitaria* en la entrevista apelando a una forma de estar con los otros según la cual nadie pierde su especificidad, hay un conocimiento mutuo e, incluso, como dice Karina, comprensión. Esta tensión entre integración, convivencia y separación corresponde a aquella forma de estar en el mundo que Moisés localizaba en el Mediterráneo, como espacio común, como heurístico que propone una alternativa a las dicotomías «occidentales».

Acabamos de ver que las posiciones dramático-discursivas acerca de la separación del resto de grupos que recuerdan los entrevistados tienen que ver con la evitación de los matrimonios mixtos. El Casino Israelita, el centro social judío, funcionaba como espacio de ocio con otros judíos; la mayor parte de las actividades se hacían en compañía de otros judíos. Sin embargo, muchos recuerdan una relación fluida con los españoles, si bien la amenaza de la asimilación estaba presente. Esta amenaza, como hemos comprobado, tiene que ver con el abandono del grupo de referencia, con «convertirse en otra cosa», como decía Sol.

En el próximo apartado examinaré la reconstrucción de las relaciones entre judíos y musulmanes que han hecho algunos de mis entrevistados, adoptando una variante de la posición del vecino para definir aquellas relaciones. Esta variante tiene sus condiciones de emergencia en la política de la monarquía marroquí, que promovió la posición de los

judíos como «hijos» o súbditos del rey. Parte de mis entrevistados, como venimos viendo, ven a los marroquíes musulmanes con una cierta distancia, condescendencia e incluso rechazo. Veamos ahora otra forma de recordar aquellas relaciones.

## 6. «NO TE VAYAS, QUÉDATE, YO TE ADOPTO COMO HIJO». LOS JUDÍOS COMO HIJOS DE MARRUECOS

En el capítulo anterior cité el testimonio de Felicidad cuando me contó cómo fueron las condiciones que rodearon su salida de Marruecos. Ella y su marido tenían una estrecha relación con personas vinculadas a la casa real de Marruecos y su marido tenía un socio que, al enterarse de que planeaban marcharse, trató de convencer a Felicidad de que persuadiese a su marido y, así, decidiese quedarse en el país. Además, la hermana del rey era una íntima amiga de Felicidad y les dio protección tras el intento de matar al rey en 1971. Recordemos las palabras de Felicidad:

En ese sábado tan triste y tan temible, cuando quisieron atacar al rey, fue la que durante tres días no nos dejó salir de su casa. Su casa, era palacio. Y, por otra parte, cuando yo salí de Marrakech mi marido tenía que ir a España para terminar con unos negocios que tenía ahí. Y yo vine hasta Marsella con cuatro hijos. Mi hijo el menor tenía apenas dos años. Y... la que me llevó al tren fue Uría. Musulmana. La primera hermana del rey. ¿Te das cuenta? **Entonces ella me dijo «lo que nos pase a nosotros, ustedes con nosotros». Y el día que yo me fui de Marrakech, fue ella la que me llevó al tren, y me ayudó con las criaturas.** Porque mi marido se había ido a España. Y como recordasteis que... son recuerdos muy, muy buenos que no quiero estropear. [...] Eran, verdaderamente, amigos, pero amigos del alma. Sin ningún interés. **Por eso te digo, yo cuando me hablan de árabes, de moros, yo tuve... contacto y mi marido también, todos sus obreros eran...**

Miriam: mi padre en un momento dado **tenía un socio árabe** [...]

F: **Y papá también. era mucho el respeto que había hacia el...** y recuerdo que mi esposo, cuando íbamos ya a prepararnos para venir, uno de sus... el que le abastecía de todo lo que era... tenía bosques, y abastecía de toda la madera a mi esposo, **le dijo «no te vayas, quédate, yo te adopto como hijo».** Así, vino a mi casa, y él nunca podía venir a casa, pero ese día se atrevió. Un hombre mayor. Vino y me dice «por favor, tú eres su mujer, dile que se quede. Todo lo que tengo es suyo. Que se quede, que no se vaya, **es mi hijo».** Entonces, ¿cómo puedes olvidar cosas así?

Tras la independencia, el gobierno de Marruecos quiso tranquilizar a los judíos para que no se fuesen, presentándolos, en primer lugar, como elementos marroquíes de primer

nivel, ligados a la historia del país de tal forma que no se podía entender Marruecos sin sus judíos. Además, y por esta razón, se apeló a la historia de buenas relaciones judeo-musulmanas, y el rey Mohammed V se refirió a los judíos como «sus hijos» (ver capítulo 6). La voluntad del Marruecos independiente de afirmarse como un estado moderno, pluri-étnico y pluri-religioso necesitaba la presencia de los judíos, por lo que era necesario redefinir su posición.

En general hemos visto que las personas entrevistadas tienden a manifestar confianza en el rey de Marruecos, en su papel protector de los judíos. Sin embargo, las relaciones con la población marroquí aparecen caracterizadas por la separación y la ambivalencia. Sin embargo, Mario, habló de aquellas relaciones entre judíos y musulmanes del siguiente modo:

Sí, yo hablaba el árabe muy bien. Sí, sí, yo lo hablaba muy bien. Porque mi papá trabajaba mucho con los árabes y en un momento dado cuando yo terminé la academia, los estudios secundarios, me hice cargo del negocio de mi papá. En el campo árabe, con árabes únicamente, el único judío era yo. Entonces me vi obligado a aprender el idioma. Yo tenía diecisiete años nada más. Me fui solo, a hacerme cargo de los negocios. Fue muy bien. Todos me querían con locura. Entonces me vi obligado a aprender el idioma. Ojo, aprender a hablar nada más, no a escribir ni a leer, eso es muy complicado, muy difícil. Pero aprendí a hablarlo, y lo hacía muy bien.

Mario es el único de mis entrevistados que dice haber hablado árabe. De hecho, para algunos no saber árabe, como hemos visto, es un marcador de su alto estatus social, algo de lo que, a veces, se presume. Mario hace una *apuesta identitaria* a lo largo de la entrevista en la que hace referencias continuas a las buenas relaciones con los marroquíes musulmanes, prueba de la buena vida que tuvieron los judíos allí. Así continúa su relato:

En mi caso en particular, yo estudié con árabes en la academia española, con árabes, españoles y judíos, y coincidentemente uno de mis compañeros de estudio iba a ser una alta autoridad de Marruecos después de su independencia.

- «No te vayas», me decía a mí, «porque ahora nosotros que nos hacemos cargo del país, vos sos un chico educado, nos conocemos estudiamos juntos, sabes el idioma, quedate acá, ¿para qué te vas a ir?» me decía él. Dentro de sus mejores intenciones, ¿no?
- «No, pero no puedo porque mi familia se va. No me voy a quedar solo acá. Me voy con ellos»
- Dice «bueno, ¿qué necesitás?»
- «Quiero el pasaporte, quiero una visa para irme»

- «No tenés ningún problema, cuando quieras yo te doy la visa» y cumplió. Y salí por la puerta grande, cosa que mucha gente no pudo hacer

Entrevistadora: salir con visa implicaba poder llevarte cosas

M: todo. Hasta la máquina de coser de mi mamá [ríe]. Trajimos todo. No todo el mundo lo pudo hacer. Llegó un momento... claro, era una cosa lógica: Marruecos estaba próximo a su independencia, la gente mejor preparada para comenzar esa aventura eran los judíos, éramos nosotros, los occidentales, dentro de la masa de ellos no había mucha gente culta. Éramos nosotros. «Ustedes se van, nos dejan con todo. ¿Por qué lo hacen? Si aquí no tienen ningún problema» En efecto nunca lo tuvimos, ¿eh? Nunca lo tuvimos. A diferencia de otros países árabes para con los judíos, en Marruecos nunca lo tuvimos. Yo te hablo por propia experiencia, no sé qué te habrán contado los demás. Jamás tuve ningún problema.

De la misma forma que otros entrevistados afirmaron la distancia insalvable entre judíos y musulmanes en Marruecos, Mario hace la apuesta contraria y reconstruye aquellas relaciones mostrando la amistad sincera que las caracterizó. Mario da diferentes ejemplos de todas las personas, amigos musulmanes, que trataron de convencerle para que no se fuese del país. Hay la misma voluntad de saturación de pruebas que otros ha hecho, como hemos visto, para apoyar la idea contraria.

Mario estudió en una academia española en la que había judíos, musulmanes y españoles y, además, jugó en el equipo de fútbol Atlético de Tetuán. Este club del Protectorado español se componía de jugadores españoles, judíos y musulmanes y llegó a estar en la Primera División.



Imagen 7. Escudo del Club Atlético de Tetuán

El escudo del club tuvo una estrella de David desde 1935 hasta 1946 y de 1951 hasta 1952. El resto del tiempo fue sustituida por la estrella de cinco puntas de la bandera de Marruecos. Mario, por lo tanto, reconstruye una participación en instituciones en las que no había una separación entre grupos étnico-religiosos y la mayor parte de los recuerdos que elaboró durante la entrevista cumplieron la función de confirmar su vinculación con

Marruecos y su idea de las buenas relaciones, de amistad, de vecindad entre judíos y musulmanes.

Alicia se muestra muy crítica respecto a lo que ella atribuye como una especie de mimetización con los españoles que habría llevado a los judíos a no tener en consideración a los marroquíes musulmanes:

A: A nosotros nos interesaba estar con los españoles porque hablaban el mismo idioma... ¿cómo viviendo allí tanto tiempo no aprendimos el idioma? ¡el árabe! ¡Porque no nos interesaba!

E: la mayor parte de los judíos no aprendieron el árabe, ¿no?

A: no. Algunos sí, y los españoles menos. Nosotros estábamos con los españoles. Íbamos a colegios españoles, todo, todo. Y era... ellos eran colonialistas. Y nosotros copiamos lo mismo. O sea, había algunos judíos que sí aprendieron el árabe, que eran como más... y nosotros no nos parecía ni... al contrario, «y éste con los árabes está todo el día». O sea, era una cosa...

Durante la entrevista Alicia cuestiona aquella actitud frente a los musulmanes marroquíes que ella entiende como «colonialista» y respecto a la que hoy toma distancia diciendo que la mayor lección que ha aprendido es a «no sentir discriminación nunca».

A continuación, mostraré otro tipo de posición, la del testigo, que adoptan mis entrevistados cuando su identidad como judíos no está amenazada directamente, pero están frente al despliegue de uno de los elementos que más claramente los distinguía de los españoles y ante el que la política de identificación se hacía inviable. Es decir, el catolicismo.

## **7. «ESE MUNDO ERA UN MUNDO LIBRE, BONITO, TODO ESO». LOS JUDÍOS COMO TESTIGOS. DE LA CONVIVENCIA A LA SEPARACIÓN.**

La posición del testigo aparece en el discurso de mis entrevistados cuando recuerdan las prácticas católicas de los españoles, especialmente las relacionadas con la misa dominical y las comuniones. Se trata de prácticas que claramente los distinguían como un grupo por completo diferente del judío, por lo que no se ven amenazados. Flora, por ejemplo, recuerda cómo salían las mujeres españolas de las iglesias los domingos por la mañana, ataviadas con la mantilla y la peineta.

Yo lo que recuerdo era los domingos cuando salían de la iglesia todas las mujeres súper elegantes con unos tacones, con unas mantillas, una

cosa muy bonita. ¡Y también la primera comunión de las niñas! Eso para mí era el *non plus ultra* de... [todas las niñas] vestidas de novia. Eso para mí era «ojalá fuera yo cristiana que me pudiera vestir de...» Y las mujeres españolas salían de la iglesia los domingos con la mantilla, la peineta, aquellos tacones, tan elegantes, una cosa preciosa de ver, todo ese lujo, ese... caminando por El Generalísimo, se sentaban en los cafés.

Flora habla de esto como un testigo, no como participante. Estas son prácticas que los judíos miraban, pero de las que no participaban y que marcaban una clara separación respecto al poder colonial, español y católico.

Veamos otro ejemplo del modo en que se habla de las prácticas católicas como una forma de definir a los españoles y resituarse frente a ellos. Leah recuerda con ternura que de pequeña deseaba salir con su madre a ver a las niñas españolas vestidas de comunión y que había algo en aquel mundo que ella le parecía mejor, más luminoso, más libre, incluso:

Yo lo español lo veía con cierta envidia. Nunca lo dije, porque cómo voy a decir una cosa así. Yo veía a las señoras tan bien vestidas que iban a la iglesia. Los días que se ponían estas cosas... y sobre todo las vestidas de comunión. Y yo decía «yo quiero ser novita, mamá» ¡Es una cosa que yo pasé en mi infancia! ¿no? Y yo lo veía desde mi adentro, y decía «ah, qué maravilla». Además a lo mejor yo sentía cierta libertad en estas personas, como la mayoría de la gente y nosotros éramos menos... no sé lo que es pero yo sentía que había algo ahí, que nosotros estábamos... agobiados [...] yo no sentía que me pisotearan nada, pero ese mundo era un mundo libre, bonito, todo eso. No sé, una cosa muy especial que yo no me atrevía a decir, sólo decía «yo me quiero vestir de novita» y me fijaba, cuando eran las comuniones yo quería estar en la calle y ver los vestidos «¡ay qué bonito!» «¡ay qué cosa más bonita!» le decía a mi mamá «vamos a salir a ver las novitas.»

Aquí los españoles representan el poder colonial en Marruecos y por eso Leah recuerda haberlos percibido como un «mundo libre». Ése, de hecho, era el mundo de la alianza entre el régimen franquista y la iglesia católica, bajo ningún concepto un mundo libre. Era, en cualquier caso, un mundo del que los judíos no participaban. Hay en su discurso una fascinación estética y, a la vez, un distanciamiento, al igual que en el de Flora: la distancia de un testigo.

El mundo español está representado aquí por la abundancia, la belleza y el lujo de las españolas y, además, totalmente distante del mundo judío. Esta distancia que aparece en la posición dramático-discursiva del vecino tiene sus condiciones estructurales de posibilidad en la propia ambivalencia que había en el papel de los judíos dentro del proyecto colonial español en Marruecos y, en general, del discurso socio-político que ha



caracterizado los debates sobre la identidad nacional española o, como dije anteriormente citando a Stallaert, su *etnogénesis*.

Los judíos fueron concebidos como mediadores<sup>1060</sup> en Marruecos, y las políticas que perseguían la identificación con España en base al origen ibérico común fueron de carácter instrumental, como ya hemos examinado. Los judíos hispano-marroquíes, en definitiva, se movieron en un sistema extremadamente complejo de contradicciones entre la instrumentalidad o pragmatismo de las políticas filosefardíes, el anti-semitismo castizo español, la iglesia católica, las protecciones consulares, y tantas otras instancias desde las que la posición del judío como «una especie de español» iba saturándose de ambigüedad y ambivalencia. Las mujeres saliendo de la iglesia con la mantilla o las niñas vestidas de comunión no representan el antisemitismo católico, pues mis entrevistadas se sitúan frente a eso, en el plano del discurso, como testigos. No se trata de prácticas que las vinculasen, que pudiesen afectarles de algún modo; se trata de prácticas que definían a los españoles como un grupo etno-religioso diferente y, desde esa posición, no hay amenaza.

La conciencia de estar en una situación de vulnerabilidad se expresa en el discurso de Leah en su sensación de que aquel era un mundo libre. Leah tiene dificultades para explicar por qué, y no es para menos pues, como espero estar haciendo evidente, la red de políticas identitarias que sostenía la posición de los judíos en el Marruecos colonial era cualquier cosa menos simple. La sensación de que aquellas niñas españolas vestidas de comunión vivían en un mundo más libre es el reflejo de una realidad estructural que hace posible esa sensación: la del papel ambivalente de los judíos como mediadores entre la colonia y los marroquíes.

La posición de los judíos en el Marruecos independiente se tensó definitivamente por la cuestión de la libre circulación o, dicho de otro modo, la emigración a Israel. La participación en actividades sionistas orientadas a la emigración constituyó la última de las posiciones que analizaré: la del judío como extranjero o como conspirador.

---

<sup>1060</sup> Ver Ojeda Mata, «¿Intermediarios ‘naturales’?»

## 8. «ÍBAMOS ALLÍ Y NOS CAMBIABAN DE NOMBRE, NOS PONÍAN EL NOMBRE ISRAELÍ». EL SIONISMO Y LA EXTRANJERIZACIÓN DE LOS JUDÍOS. HACIA LA POSICIÓN DEL CONSPIRADOR

David, el marido de Flora me cuenta que había grupos sionistas en Tetuán, pero menos que en el sur de Marruecos porque, según dice, «los judíos de Tetuán eran más miedosos que los otros». Añade que «se asustaban mucho. Pero es indudable que había mucho deseo de estar en Israel y en Jerusalén». Sin embargo, piensa que este anhelo por Jerusalén era más parte de una «costumbre», una tradición, que de una ideología política como tal.

Por su lado, Sol sí militó en una organización sionista. Se trataba de un movimiento de corte socialista que enviaba a un emisario de origen marroquí desde Israel, ya socializado en la ideología del *kibutz* y que organizaba reuniones clandestinas. Esta organización se llamaba «Pi».

Sol: La Pi era una casa secreta donde nos reuníamos todos los sionistas, jóvenes. Y entonces íbamos allí y nos cambiaban de nombre, nos ponían el nombre israelí, no sé qué... yo me llamaba Nitsa y otro se llamaba no sé qué... bueno, un nombre así que a nosotros nos parecía una maravilla esos nombres que no los conocíamos [ríe]. Y era divertido y era... nos ponían canciones israelíes

Entrevistadora: era divertido, pero también era peligroso

S: era peligroso, sí. Prohibido decir... nada más que podías decir que tú íbas a ese sitio con el que estaba sentado al lado tuya. En la clase no se podía decir. A una chica que era muy amiga mía nunca se lo dije, porque ella era muy miedosa. Yo sabía que ella no iba a querer entrar en eso. Entonces me era muy difícil escaparme [...] Cosas de jóvenes. Y eso te hace ilusión y también tiene su peligro, pero también tiene el encanto de tener una cosa secreta. [ríe]

E: ¿qué edad tenías?

K. pues yo tendría catorce años.[...] La Pi es la casa. Decían «tenemos que ir a la Pi». «La Pi está quemada» [...] yo no sé por qué se le llamaba la Pi. Además, cuando entrabas era muy simpático porque te ponían en un cuarto, entrabas en una habitación oscura y había un hombre que no le podías ver muy bien, con unas velitas por aquí, una cosa que parecía muy misteriosa [ríe]. Era un muchacho que venía de Israel. Por lo visto era de origen de Marruecos. Porque hablaba el francés, porque nosotros allí hablábamos francés. El muchacho no era de Tetuán. Luego lo cambiaron por otro. Pero ninguno fue de Tetuán. Todos venían hablando francés. [...]

E: además había todo un componente socialista en esto

S: claro, completamente. Y todos los cantares y todo, socialismo y todo socialista. Y ateos. Todas esas cosas.

E: y tu padre encantado

S: mi padre no lo sabía. Pero mi padre, como él era casi ateo, estaba encantado con que yo me hiciera atea. Entonces no tenía problemas por eso.

Recordemos que el padre de Sol había estado en la cárcel en Ceuta por su militancia socialista, así que no es de extrañar que Sol eligiese aquella organización y no otra. El cambio de nombre por uno israelí, las canciones, las reuniones informativas, eran prácticas de identificación con Israel que necesariamente los desvinculaban de Marruecos, pues estaban prohibidas y perseguidas. La voluntad de emigrar a Israel y la presencia de las organizaciones israelíes que ayudaban a la emigración clandestina fueron extranjerizando a los judíos, que eran conscientes del riesgo que corrían participando en estas actividades a través de las que fueron ocupando una posición, a ojos de las autoridades marroquíes, casi de conspiradores.

Miriam me contó que ella había estado involucrada con *Yijud Habonim*, otro grupo parte del sionismo obrero. Felicidad recuerda una organización llamada *Jalutzim Datiim*, algo así como «pioneros religiosos», y también las reuniones que se organizaban en la Alianza Israelita por las noches, donde se recogía dinero con el pretexto de un concierto de coro y se enviaba a Israel. A su vez, Nina me cuenta que en casa de su abuelo se hacían reuniones para recaudar dinero y enviarlo a Israel.

Ningún otro de mis entrevistados dijo haber participado activamente en movimientos sionistas en Marruecos. En el Marruecos del sur, en la zona que había estado bajo dominio francés, sí que proliferaron las organizaciones y actividades orientadas a la emigración a Israel. Sea como fuere, todos mis entrevistados tienen presente la existencia de estas organizaciones y el hecho de que estaban perseguidas. El clima de tensión que se generó entre los judíos y las autoridades marroquíes por la cuestión de la emigración ilegal a Israel es uno de los elementos que sostiene el recuerdo ambivalente (ver capítulo 6).

Además, los conflictos entre Israel y los países árabes resignificaron la posición de los judíos, que eran, en algún sentido, relacionados con Israel. Samuel recuerda, por ejemplo, cómo el día en que ganó Israel la Guerra de los Seis Días, el gobernador de Tánger publicó un comunicado en que instaba a los judíos a «que no manifestaran alegría, que no hicieran esto, que no se identificaran, para que no tuvieran problemas.»

Jacques, por su lado, adopta la posición del extranjero al recordar la relación con los marroquíes musulmanes en Tánger:

No me echaron, pero tuve que irme por ser judío. La hostilidad permanente. En Marruecos se «convivía» y pongo entre comillas «convivencia» y pongo inmediatamente después se «toleraba» al judío, y lo pongo también entre comillas. Porque la tolerancia parece como algo concesivo, no es receptivo, es concesivo. Pero había un temor permanente. La comunidad judía, los judíos, vivíamos en Marruecos con un permanente temor subyacente en todos los actos y en todas las cuestiones que el judío tenía que estar manejando para poder vivir en ese clima. En la época en que todavía no existía Israel. A partir de la creación de Israel ese ánimo que estaba latente permanentemente de hostilidad, de agresividad, latente pero manifiesta de tanto en tanto, había algunos asesinatos, no pogromos como en algunos países europeos o centroeuropeos, pero de tanto en tanto alguna matanza de uno, dos, tres comerciantes judíos aparecían, pero eran judíos. Y el temor en mi casa, por ejemplo, «cuidado cuando vayas al colegio con tus compañeros, no digas» o «no te manifiestes abiertamente porque puedes tener alguna reacción o podemos tener algún problema» o «vente temprano a casa por temor a que puedan hacer algo los moros».

En definitiva, los dos factores que contribuyeron a tensar las ya complejas relaciones entre judíos y musulmanes en el norte de Marruecos fueron, por un lado, la presencia de organizaciones sionistas en el país y, por otro, los conflictos entre Israel y los países árabes. La progresiva identificación de los judíos con Israel, tanto por ellos mismos como por los propios marroquíes, fue dando lugar a este proceso de extranjerización al que se refieren mis entrevistados.

La historia del Protectorado español es la crónica de un trabajo improvisado, sobre otro más improvisado aún. Por momentos cobra el carácter de las comedias corales de Berlanga y, por otro, cuando se trata de abusos de poder, toma un cariz más dramático. La retórica de la moral ejemplar española que sólo buscaba redimir al salvaje «hermano menor» marroquí y restaurar las injusticias cometidas con el hermano judío, es un ejemplo de la distancia inmensa que existe a menudo entre los proyectos políticos y las realidades a las que llevan.

Las dos posiciones dramático-discursivas que más elaboraron mis entrevistados fueron las del judío como «una especie de español» y las de doble dirección, de acuerdo con las que reflexionaron acerca de la influencia colonial española sobre sus vidas. El hecho de que estas dos sean las posiciones más elaboradas tiene que ver con el núcleo de las ambivalencias identitarias que estoy examinando. Es decir, por un lado, la identificación

con la esfera española, promovida por los intereses coloniales, fue una constante en la vida de mis entrevistados en Marruecos. Por otro lado, la defensa de la continuidad judía exigió formas de protección identitaria que definieron el *ethos* comunitario.

Espero haber sido capaz al menos de sugerir la complejísima red de representaciones sociales, alianzas y «hermandades» que implicó el Protectorado y el modo en que todos los actores representaron sus múltiples papeles dentro de ese juego político.

## CAPÍTULO 9

### EL VIAJE DE VUELTA A MARRUECOS, LA CASA Y LA JAQUETÍA: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DEL SÍ MISMO

*El hombre es juntura porque hace de juntura. Es su modo de ser. Relacionamos, unimos, juntamos. Su característica ontológica consiste en el hecho de que existe uniendo y suturando. Es la conjunción, una y. Tanto el discurso como el amparo son formas de juntar<sup>1061</sup>.*

Josep Maria Esquirol

#### 1. INTRODUCCIÓN

Como hemos visto en capítulos anteriores, podríamos organizar el discurso de mis entrevistado acerca de la salida de Marruecos y la llegada a Israel y Argentina de acuerdo con dos grandes formas de relacionarse con el pasado: en el caso de los israelíes, la discontinuidad y, en ocasiones, ruptura respecto a Marruecos; entre los argentinos, la vocación de preservación y continuidad.

La mayor parte de mis trece entrevistados argentinos me hablaron de los viajes de vuelta a Marruecos que habían hecho con su familia como parte de su voluntad de transmisión. El viaje tenía la función de hacer partícipes a sus hijos de sus recuerdos de infancia de manera que pudieran conocer el lugar del que ellos, en algún sentido, también venían. Sus impresiones de aquellos viajes se podrían resumir como un reencuentro conmovedor con su pasado cuya función fue establecer una continuidad entre el pasado y el presente. Entre los argentinos la propia idea de hacer un viaje de vuelta con la familia podríamos considerarla como una «práctica puente» que restablece, siquiera temporalmente, la relación entre el pasado y el presente. El modo en que ese viaje aparece en el discurso de mis entrevistados tendrá que ser entendido a partir del valor que adquiere el establecimiento de ese puente o enlace entre el pasado y el presente en su vida en Argentina.

---

<sup>1061</sup> Esquirol, *La resistencia íntima*, 175.

Sin embargo, ninguna de las veinte personas a las que entrevisté en Israel volvió a Marruecos con sus hijos; fueron con hermanos, con sus parejas -también marroquíes-, o con un grupo organizado. En general, salvo algunas excepciones, el modo en que hablaron del viaje a Marruecos podría resumirse como un *des-encuentro*, un viaje en que pudieron reconocer aquellos lugares, si bien con cierta desorientación, que constataba el hecho de que ya no se pertenecía a aquel lugar.

La cuestión en la que me centraré en este capítulo no es tanto lo que pasó en aquel viaje de vuelta a Marruecos como el uso del viaje de vuelta en el discurso autobiográfico que despliegan los entrevistados al contar la historia de su vida. Lo que me planteo es cuál es el fundamento que opera sobre la reivindicación y evocación del viaje de regreso en el contexto de la tarea de hablar de quiénes son y cuáles son sus valores. En definitiva, qué relación tiene la referencia al viaje de vuelta con las *apuestas identitarias* que hacen mis entrevistados.

Hablar del viaje de vuelta implica un esfuerzo identitario que pasa por un balance entre el pasado en Marruecos, previo a la emigración, y el presente en Israel o en Argentina. Este balance se sostiene sobre otros discursos que se han ido desarrollando en los lugares a los que se emigró como parte del proceso de creación de una nueva identidad. Dicho de otro modo, el «pequeño viaje» de vuelta para visitar la antigua casa se lleva a cabo dentro del «gran viaje» de la inmigración<sup>1062</sup>. Cuando se habla del viaje de vuelta a Marruecos, o a cualquier otro lugar de origen, las personas tienden a dar cuenta de ese viaje (qué, cómo y por qué pasó lo que pasó) en virtud del valor y el papel que ese lugar de origen ha tenido en su proceso de inmigración e integración. Por lo tanto, el valor social del lugar de origen juega un papel fundamental en la construcción discursiva del reencuentro con el pasado.

El planteamiento de este capítulo es el siguiente: la función del viaje de regreso a Marruecos en el discurso de sí de mis entrevistados forma parte de una política de la memoria a través de la cual ese recuerdo cobra sentido y es configurado para canalizar una perspectiva sobre sí mismos y sobre Marruecos. Esa política de la memoria está mediada

---

<sup>1062</sup> La idea del viaje de vuelta como un viaje dentro de otro es de Lomsky-Feder y Rapaport. Estas autoras proponen cuatro tipos ideales de migrantes de acuerdo con su actitud en relación con sus recuerdos y vínculos afectivos con su pasado y el hogar que dejaron atrás: el que se divorcia, el que preserva, el que centra su vínculo sólo en su familia y allegados inmediatos y el «enraizado», aquel que, de algún modo, sigue conectado con ese lugar. Ver Edna Lomsky-Feder y Tamar Rapaport, «Seeking a Place to Rest: Representation of Bounded Movement among Russian-Jewish Homecomers», *Ethos* 30, no. 3 (2002): 227-48.

por la experiencia de inmigración y algo que se revela en la respuesta de las personas a las que he entrevistado ante esa experiencia. Es decir, esa política de la memoria tiene que ver con la política de la identidad de cada entrevistado, con el modo específico en que constituye sus *apuestas identitarias* y los *actos de identificación* que saca adelante para sostenerlas. El viaje de vuelta a Marruecos aparece relacionado tanto con el pasado en Marruecos, con su valor y función en los lugares a los que emigraron, como con el valor y sentido de la propia idea de hogar, de casa. El retorno a la casa de la infancia en Marruecos será una experiencia interpretada a partir de su propia noción de hogar actual. Por último, haré ver la relación entre la idea de la casa, el hogar y la cotidianidad, y la jaquetía como forma de seguir participando de una cierta gramática cultural.

La relación entre el viaje de vuelta al Marruecos de la infancia y la jaquetía está, como veremos, en la noción de hogar, casa, patria y otros conceptos vinculados con el enraizamiento, el arraigo en los otros<sup>1063</sup> que nos son familiares y con los que se construye un modo no ya de vivir, sino de morar, de estar en la casa. Lo único que parece haber resistido el embate de la inmigración y consiguiente redefinición de quiénes son en Argentina e Israel es un elemento central de la relación de familiaridad, de proximidad que se establece con aquellos que también vienen del norte de Marruecos: la jaquetía como forma de participar en una manera común de ver las cosas, nombrarlas y vivirlas.

La creación de una casa, un hogar, espero poder mostrar, tiene un impacto en el modo en que uno se orienta en la propia historia tras la emigración. Tiene que ver con el imperativo de encontrar un modo de habitar el mundo, de situarnos en él de una manera que exige nuestra presencia específica, no reemplazable, una respuesta concreta en tanto que afecta a otros, aquellos con quienes compartimos la casa. La jaquetía, como veremos, es parte de la participación en un universo íntimo, basado en la proximidad. Mientras que el viaje de vuelta a Marruecos es interpretado de las formas más diversas por mis entrevistados, la jaquetía como lengua de la casa e invitación al estar con los otros, sin embargo, produce un consenso total, no se ve afectada por la experiencia de inmigración. Argentinos e israelíes me hablaron de los cambios en el uso de la jaquetía tras la salida de Marruecos en términos muy parecidos. Mi hipótesis es que este consenso se debe a que la jaquetía, las palabras y expresiones propias de la casa, es un código que les permite reconocerse a sí mismos y constituir una resistencia íntima, como diría Josep Maria Esquirol, una manera de acoger a los otros, agruparse, repetir y perseverar en los gestos de

---

<sup>1063</sup> Esquirol, *La resistencia íntima*, 50.



la casa y la familiaridad, contra la disgregación del ámbito de la política, ámbito en que ya no son personas con un nombre propio y específicas, sino parte de un grupo más general y abstracto.

## 2. EL VIAJE DE VUELTA COMO PRÁCTICA-PUENTE ENTRE PASADO Y PRESENTE.

*Y ahora los marroquíes musulmanes son extranjeros a ellos mismos, el exilio se creó en su país porque Marruecos sin judíos es un Marruecos en el exilio*<sup>1064</sup>

Moís Benarroch

La cita con la que empieza este apartado pertenece a la novela *En las puertas de Tánger*, del escritor y poeta tetuaní-israelí Moís Benarroch, uno de mis entrevistados. Esta novela cuenta la historia de cuatro hermanos que hacen un viaje de vuelta a su Marruecos natal, cumpliendo con la última voluntad de su padre. La cita da cuenta del extrañamiento ante la experiencia de ruptura, de discontinuidad, entre el Marruecos actual y su pasado judío. Los hermanos que volvían a casa, a un lugar que debía serles familiar, no encontraron su hogar<sup>1065</sup>, sino que aquel espacio se había vuelto casi ajeno. Vieron a los marroquíes musulmanes como exiliados en su propio país, como si la ausencia de judíos en Marruecos fuese un quiebre histórico tan radical que hubiese convertido Marruecos en un lugar irreconocible, tanto para los judíos que se fueron como para los musulmanes que se quedaron.

Por su lado, el escritor marroquí-venezolano Isaac Chocrón expresa en términos diferentes a los de Benarroch el sentido del viaje de vuelta a Marruecos del personaje

---

<sup>1064</sup> Moís Benarroch, *En las puertas de Tánger* (Barcelona: Destino, 2008), 42.

<sup>1065</sup> Anders H. Stefansson habla de «homecomers» en vez de «returnees» para subrayar que, en un viaje de vuelta a la tierra natal, se trata de un regreso al «hogar», no cualquier tipo de regreso. Esta distinción le lleva a utilizar «homecomer» como categoría analítica que enfatiza la importancia de los lugares de origen, de las patrias («homelands»), en la construcción de la identidad. El uso de esta categoría analítica implica una alternativa al entusiasmo teórico por las identidades fluidas, los ciudadanos transnacionales, la movilidad global, los fenómenos híbridos y otros aspectos del análisis del constante movimiento y cruce de fronteras que parece caracterizar la vida en eso que se suele llamar «Occidente». Ver Anders H. Stefansson, «Homecomings to the Future: From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return», en *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, ed. Fran Markowitz y Anders H. Stefansson (Lanham: Lexington Books, 2004), 2-20.

protagonista de su novela. Como veremos, esta otra manera de plantear el viaje tiene puntos en común con el sentido que tuvo para mis entrevistados argentinos:

¿Así que te burlas de que, a un judío como yo, le guste vivir entre los moros? Olvidas que soy un judío sefardita: tan africano, tan español y tan venezolano que los yiddish de Brooklyn me considerarían hereje. Tuve que venir aquí para comprender de veras este pastel de herencias. Recuerdo que, en Caracas, cuando niño, me desagradaban los cantos en la Sinagoga porque, en vez de tener una melodía redonda y pegajosa, parecían gritos y lamentaciones discordes. Ahora comprendo que nosotros rezamos con el canto del idioma árabe en los oídos. Tuve que venir aquí para comprender que las supersticiones y el recio orgullo los heredamos de los españoles. En Venezuela siguieron las transformaciones de los moros y de los españoles: consideramos la religión como actividad secundaria, practicada solamente en momentos donde quepa una inofensiva dosis de espiritualismo, cuando alguien nace, o se casa o muere. El resto del tiempo vivimos como venezolanos comunes y corrientes<sup>1066</sup>.

El viaje de vuelta, como tema del discurso y como práctica, vincula dos *cronotopos*: los lugares de la infancia por un lado, y su representación y reinterpretación en el contexto del país al que emigraron, por otro. Como consecuencia, cuando mis entrevistados hablaron del viaje de vuelta lo hicieron, en ocasiones, a través de un relato rico en imágenes evocadoras y joviales de un reencuentro con el pasado en la tierra natal donde pudieron hallar trazos, restos, indicios y pistas de su infancia y juventud. Sin embargo, también hubo quienes elaboraron relatos de alienación, decepción, incomodidad, desconfianza y miedo. Digamos, entonces, que unos se encontraron con su ausencia y otros con vestigios de sí mismos, de su antigua presencia. Unas y otras experiencias están relacionadas con el impacto de los diferentes elementos *mediadores* que vengo explicando: políticas de inmigración, valor social de ser marroquí, experiencia de inmigración, etc.

Podemos tomar el viaje de vuelta al país o la ciudad natal como un dispositivo identitario, una práctica de identificación<sup>1067</sup>. El antropólogo marroquí-israelí André Levy hizo un estudio etnográfico en el que acompañó a un grupo de judíos marroquíes emigrados a Israel en un viaje organizado a Marruecos. El viaje incluía tanto peregrinajes a tumbas de *tsadikim*<sup>1068</sup> como visitas turísticas. De acuerdo con Levy, aquellos israelíes nacidos y criados en Marruecos tuvieron una experiencia llena de ambivalencias en su viaje

---

<sup>1066</sup> Isaac Chocrón, *Rómpase en caso de incendio* (Caracas: Monte Ávila, 1975), 229-230.

<sup>1067</sup> Ibid. También para una explicación más pormenorizada del viaje de vuelta como una práctica de identificación, ver Lomsky-Feder & Rapoport, «Seeking a Place to Rest», 233-234.

<sup>1068</sup> *Tsadikim*: hombres justos.

de vuelta allí. El núcleo de esa ambivalencia estaba en la comprensión de que los lugares de la infancia, con los que presumían una intimidad e incluso una cierta prerrogativa, se habían convertido en espacios anónimos, a menudo inaccesibles<sup>1069</sup>.

Para entender esta experiencia, Levy se centró en la mediación simbólica que constituyen los discursos de los estados-nación israelí y marroquí en el establecimiento de una relación con el lugar de origen. Levy concluye que, contrariamente a lo que se suele pensar, Israel es la diáspora de Marruecos para los judeo-marroquíes, siendo este país de origen una suerte de patria imaginada<sup>1070</sup>. Naturalmente, establecer generalizaciones más allá del grupo que hemos estudiado tiene siempre sus riesgos. Por esta razón, yo diría que esta conclusión da cuenta de una de las experiencias de retorno a Marruecos convencionalizadas en Israel, de entre otras posibles. Digo «convencionalizadas» porque se trata de experiencias compartidas con otros y que se experimentan de acuerdo a la mediación de discursos que, en principio nada tienen que ver con el viaje de vuelta. Por ejemplo, discursos acerca de la peligrosidad de los países árabes para los judíos o el discurso político al que nos acojamos para comprender el conflicto entre Israel y ciertos países árabes. Sin embargo, con el viaje de vuelta, según Levy, la identificación con Israel se reforzó como consecuencia de la toma de conciencia de que ya no pertenecían al Marruecos actual<sup>1071</sup>. En términos de Levy, «en Marruecos encontraron la raíz de su identidad israelí»<sup>1072</sup>.

El historiador israelí Aviad Moreno ha llevado a cabo un estudio sobre un grupo de judíos del antiguo Protectorado español en Marruecos que hicieron un viaje organizado a Marruecos desde Israel. Se trataba, como en el caso de los trabajos de André Levy, de un «viaje a las raíces» (*tiul shorashim*, en hebreo), de los que son tan comunes en Israel. Este

---

<sup>1069</sup> André Levy, «Homecoming to the Diaspora: Nation and State in Visits of Israelis to Morocco», en *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, ed. Fran Markowitz y Anders H. Stefansson (Oxford: Lexington Books, 2004), 92-108.

<sup>1070</sup> André Levy, *Return to Casablanca: Jews, Muslims, and an Israeli Anthropologist* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

<sup>1071</sup> Levy compara las experiencias del peregrinaje y los viajes organizados como dos polos de la experiencia del viaje. Esta comparación es una forma de comprender el proceso de construcción de la identidad judeo-marroquí en el contexto de los encuentros entre los judíos israelíes nacidos en Marruecos y los musulmanes y judíos marroquíes que se quedaron en Marruecos. Ver André Levy, «To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis», en *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, ed. Yoram Ben-Ari, Eyal y Bilu (Albany: State University of New York, 1997), 25-46.

<sup>1072</sup> André Levy, «To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis», en *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, ed. Yoram Ben-Ari, Eyal y Bilu (Albany: State University of New York, 1997), 42.

viaje que analiza Moreno fue organizado por la asociación *Mabat*, cuyo fin era la preservación de la herencia cultural de los judíos de la antigua zona española en Israel. El trabajo de Moreno muestra el contraste entre dos tipos de discursos acerca de la experiencia del reencuentro con el lugar de origen: un discurso formal que Moreno denomina «étnico» y otro «extra-étnico». El discurso «étnico» tendía a judaizar y *sefardizar* el pasado en Marruecos, enmascarando u obviando los elementos no judíos de sus vidas en aquel país. Lo que Moreno entiende como un discurso «formal» sería, más bien, oficial, puesto que su producción y difusión fue fundamental para el proceso de construcción comunitaria en Israel, y fue elaborado en retrospectiva, una vez el viaje ya había sucedido.

El otro discurso se basaba en el recuerdo de elementos «extra-étnicos», dice Moreno, esto es, no judíos, que las personas que participaron en el viaje evocaban al reencontrarse con el lugar de origen. El recuerdo de aquellos elementos no judíos de la vida en Marruecos era, en realidad, la vía más clara que tomaba la búsqueda de una intimidad con el antiguo «hogar» entre aquellos que volvían a casa. El discurso oficial de la organización excluía aquellos recuerdos de elementos no-judíos (la Navidad, los Reyes, etc.) por motivos políticos, es decir, por la necesidad de reconstruir un discurso colectivo que pudiese manifestar sus especificidades como una comunidad judía diferente de otras en Israel<sup>1073</sup>.

Como trataré de mostrar, una de las experiencias más inquietantes de mis entrevistados israelíes fue la toma de conciencia de cómo los lugares compartidos con otros, los lugares de la infancia, aquellos que tenían un valor personal (sobre todo, la casa, la tienda de padres y familiares, el barrio, el cementerio, etc.) se habían convertido en parte del paisaje, en pedazos de tierra o de cemento, en meros espacios<sup>1074</sup>. En otras palabras, cómo los lugares más íntimos de sus vidas ahora estaban desconectados de sus recuerdos de infancia.

Los lugares se revisitaron como una forma de visitar el tiempo<sup>1075</sup>, pues aquellos espacios comunes de la infancia debían ser los últimos testigos de su historia. La posibilidad de reencontrarse con aquellos lugares, como mostraré, está mediada por el papel que juega Marruecos hoy en la vida de cada uno, por aquello en lo que se ha convertido Marruecos como lugar de origen. Si Marruecos es parte de un pasado que es

---

<sup>1073</sup> Moreno, «'Inappropriate' Voices from the Past», 52-68.

<sup>1074</sup> Levy, «Homecoming to the Diaspora», 93

<sup>1075</sup> Gaston Bachelard, *The Poetics of Space. The Classic Look at How We Experience Intimate Places*, trad. María Jolas (Boston: Beacon Press, 1994), 15

considerado socialmente como primitivo y subdesarrollado (como es el caso en Israel), el encuentro con el país será absolutamente diferente que cuando representa un origen digno y valorado socialmente (como ocurre en Argentina).

Un ejemplo de la imposibilidad de «volver» verdaderamente a Marruecos es la visita a la antigua casa. Otros que nada tenían que ver con ella la habitan ahora; esa casa es ahora simplemente un edificio, parte de un paisaje. La experiencia de extrañamiento derivada de la visita a la antigua casa es una constante en el discurso de mis entrevistados en Israel, no así entre mis entrevistados de Argentina que, como veremos, cuentan aquella visita de manera muy emotiva.

En esta sección haré una comparación entre el discurso de las personas que entrevisté en Argentina y en Israel que me permitirá mostrar el impacto de la experiencia de inmigración en la re-significación de Marruecos como lugar de origen. El viaje de vuelta, como he dicho, establece una relación entre presente y pasado, siendo una especie de práctica puente entre quienes creemos ser y lo que creemos haber sido<sup>1076</sup>.

Como hemos visto, hay una tendencia entre los judíos del antiguo Protectorado español en Israel a presentarse a sí mismos como «marroquíes españoles», lo que constituye una forma de especificarse respecto a otros marroquíes, en concreto, respecto a la representación social de los marroquíes como *mizrajim* («orientales»). En muchos casos, el reencuentro con Marruecos va a estar mediado por esa necesidad de distanciarse de todos los elementos magrebíes y «árabes» como forma de hacer propias las categorías sociales que organizan las condiciones estructurales en que se desarrolla su vida y dentro de las cuales buscan su lugar.

Voy a hacer una comparación entre el discurso de mis entrevistados acerca del viaje de vuelta, años después de que tuviese lugar. Lo que me interesa es la función que tiene hablar del viaje de vuelta dentro de la trama que se crea en la entrevista. Es decir, para qué se habla de esta cuestión y en relación con qué horizonte se elabora la trama de esa experiencia. Esto, como vengo diciendo, lo pondré en relación con el impacto que tiene el valor social de ser marroquí en Israel y Argentina. Veremos, pues, las diferentes políticas identitarias y su relación con las políticas del recuerdo al contar el viaje de vuelta a

---

<sup>1076</sup> Buena parte de las ideas a las que me voy a referir proceden de un trabajo conjunto con Aviad Moreno que se publicará en julio de 2017: Angy Cohen y Aviad Moreno «Revisiting Morocco from Israel and Argentina: Contrasting Narratives about the *Trip Back* among Jewish Immigrants from Northern Morocco», *Journal of Jewish Identities* (en prensa, 2017)

Marruecos. Volveremos sobre la afirmación de que los recuerdos sirven para vivir y que debemos entenderlos en relación con la hipótesis que se está sacando adelante en la tarea de contarle a alguien la historia de nuestra vida.

Como he destacado anteriormente, Argentina e Israel fueron los escenarios de dos procesos de construcción identitaria prácticamente opuestos. Mientras que el origen marroquí se convirtió en un lastre en Israel, en Argentina se trató de una especie de tesoro que había que cuidar y preservar a toda costa. Los judíos hispano-marroquíes en Israel y Argentina, habiéndose criado y crecido en los mismos lugares, terminaron creando formas de referirse a su viaje de vuelta a Marruecos de maneras, por momentos, antagónicas, desde las posiciones que terminaron ocupando en ambos países.

Además, otra razón para elegir centrarme en el viaje de vuelta como unidad de análisis de los *actos de identificación* durante la entrevista es que es un núcleo temático que dispara toda una serie de temas relacionados con la identidad judeo-marroquí: el encuentro con un Marruecos sin españoles y sin judíos, es decir, sin los elementos «occidentalizantes» de la infancia y la juventud; el encuentro y la re-significación de los marroquíes musulmanes ya bajo la influencia del conflicto entre Israel y algunos países árabes<sup>1077</sup>; la continuidad o la ruptura entre su pasado «allí» y el presente «aquí» (a través de asociaciones, comunidad, etc.) y el papel que ha tenido su origen marroquí en la elaboración de sus vínculos, lealtades y *apuestas identitarias* después de la inmigración.

Una de las muchas diferencias entre la experiencia de inmigración de los judíos hispano-marroquíes en Israel y Argentina fueron los patrones sociales de organización en los que se vieron insertos. Los judíos hispano-marroquíes que llegaron a Argentina a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como he indicado, encontraron estructuras comunitarias ya organizadas a través de las que restablecieron sus vidas y encontraron todo tipo de apoyos<sup>1078</sup>. Estas estructuras comunitarias habían sido establecidas por la primera oleada de inmigrantes de Marruecos a Argentina entre 1860 y 1930<sup>1079</sup>. Por lo tanto, la comunidad judeo-marroquí tenía lugares de encuentro estables con instituciones organizadas y prácticas sociales que fomentaban la solidaridad entre los miembros, a la vez

---

<sup>1077</sup> La idea de cómo el «otro» es resignificado a la luz de los acontecimientos políticos ha sido magistralmente desarrollada por Aomar Boum, quien ha hecho un estudio etnográfico e intergeneracional del recuerdo que tienen los marroquíes musulmanes de los judíos. Ver Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

<sup>1078</sup> Epstein, «Marroquíes de origen judío en Argentina», 57-69.

<sup>1079</sup> Para un estudio en profundidad de la situación anterior a 1930, ver Víctor Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930* (Buenos Aires: Mila, 1988).

que se ocupaban de mantener unas ciertas condiciones para la continuidad de los hábitos y costumbres marroquíes. Estas instituciones incluían, entre otros, el centro comunitario, la sinagoga, el cementerio y el club social<sup>1080</sup>, y su sentido era mantener las condiciones estructurales para una continuidad identitaria. Sin embargo, en torno a los años setenta, la infraestructura institucional judía empezó a transformarse y disgregarse y los marroquíes, tanto recién llegados como veteranos, se fueron desligando de las prácticas de participación comunitaria, incurriendo en esa tendencia que típicamente se conoce como «asimilación». Esto incluía mudarse a otros barrios diferentes de los habituales para los marroquíes, e incorporarse a práctica judías no-marroquíes derivadas de su participación en otras sinagogas y comunidades<sup>1081</sup>.

Por el contrario, los primeros grupos de marroquíes que llegaban a Israel a partir de los años cincuenta estuvieron representados en su mayoría por judíos del Protectorado francés.<sup>1082</sup> Por esta razón, y como ya he explicado, los hispano-marroquíes pasaron a formar parte de esa gran minoría de marroquíes en Israel, categoría que no distingue entre francófonos, hablantes de judeo-árabe, árabe y bereber. Los marroquíes fueron dispersados por el país y tuvieron más dificultades en mantener una continuidad identitaria por muchas de las razones que he explicado anteriormente y que tienen que ver con la posición de desventaja simbólica de los *mizrajim*. Esta situación dio como resultado una relación truncada con su pasado comunitario, que en Israel se convirtió en «étnico». De repente, con la llegada a Israel, su grupo étnico ya no eran «los judíos», sino los *mizrajim*, categoría que, como vengo insistiendo, es fundamentalmente política o socio-política, pero precaria en cuanto a su contenido histórico-cultural.

En cualquier caso, esta fractura se dio respecto al pasado comunitario-religioso y, más en general, respecto a sus vinculaciones identitarias de diferentes tipos. En concreto, hubo una fractura en la relación entre las vinculaciones identitarias con las que venían de Marruecos, que coordinaban aspectos de su vida y funciones sociales que hemos resumido en las cuatro posiciones dramatúrgico-discursivas del judío como «una especie de español», como vecino, como testigo y como extranjero. La complejidad de estas relaciones sociales fue simplificada y, por tanto, desvirtuada en el escenario israelí, generando la necesidad de

---

<sup>1080</sup> Ver Brodsky, «Re-configurando comunidades», 119-36.

<sup>1081</sup> Epstein, «La presencia marroquí judía en el interior del territorio argentino», 70-89.

<sup>1082</sup> A día de hoy, los marroquíes, tanto de zona francesa como española, constituyen el segundo mayor grupo de personas de un mismo país en Israel, siendo superados sólo por los inmigrantes de la antigua Unión Soviética. Ver Israel. CBS, Statistical Abstract of Israel (2012) Tabla 2.24, pp. 158. Consultado en [http://www.cbs.gov.il/shnaton63/st02\\_24x.pdf](http://www.cbs.gov.il/shnaton63/st02_24x.pdf)

hipertrofiar sólo una de esas posiciones como manera de hacerse visibles y reconocibles por el sistema de categorización social israelí.

Años después de llegar a Argentina e Israel, muchos de mis entrevistados hicieron un viaje de vuelta a Marruecos. Lo que me gustaría mostrar aquí es cómo aquel reencuentro fue recuperado en la entrevista y qué función tuvo en el argumento que fueron desarrollando como parte de la *apuesta identitaria* con la que se comprometieron en la conversación. Como trataré de mostrar, hubo dos grandes tendencias identitarias en los relatos: relatos cuya función era dar cuenta de la sensación recuperada de pertenencia, del pasado reencontrado y, por otro lado, relatos sobre la sensación de alienación, de imposibilidad de encontrar nada que tuviese que ver con ellos, como si todo su pasado hubiese desaparecido sin dejar rastro. Veamos ahora las diferentes versiones del viaje de vuelta y su relación con estos procesos de inmigración.

### **3. VOLVER A MARRUECOS DESDE ISRAEL Y ARGENTINA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS, CONTINUIDAD Y RUPTURA**

En esta sección voy a emplear una estrategia de comparación para ilustrar las diferentes maneras en que aparece el viaje de vuelta como parte del discurso de mis entrevistados. Mostraré que el discurso sobre el viaje de vuelta es el resultado de la relación entre políticas de la memoria y políticas de la identidad. Dicho de otro modo, que el discurso acerca del viaje de vuelta, el modo de referirse a él, tiene que ver con las *apuestas identitarias* de mis entrevistados, que incluyen los *actos de identificación* que articulan sus maneras de elaborar la realidad (social, histórica, política, estética) y posicionarse respecto a ella (políticas de la identidad), así como su manera de situarse en el tiempo histórico, común a aquellos con quienes se identifican, y respecto al tiempo de su propia vida. Plantearé qué función tiene la referencia al viaje de vuelta a Marruecos en la hipótesis identitaria que están explorando y ejerciendo en la entrevista.

Hay dos mediadores principales en el modo en que aparece el viaje de vuelta a Marruecos: por un lado, el conflicto entre Israel y algunos países arabo-musulmanes y, por otro, la experiencia de inmigración de mis entrevistados en Argentina, como judíos hispano-marroquíes, y en Israel, como parte del colectivo *mizraji*. La hipótesis que desarrollaré es que estos dos mediadores funcionan como dos grandes facilitadores de políticas identitarias.



Desde el plano de las condiciones socio-históricas (nivel historiogenético), el conflicto árabe-israelí ha contribuido en todo el mundo y, en particular en los países arabo-musulmanes, a que se responsabilice de manera más o menos directa a todos los judíos, sean israelíes o no, de las circunstancias penosas de ese largo y enconado conflicto<sup>1083</sup>. Marruecos no ha sido ajeno a este proceso y, de hecho, como hemos visto, la emigración de los judíos a Israel fue un factor decisivo en la constitución de la posición del judío como extranjero y conspirador (colaborador con el sionismo, etc.)<sup>1084</sup>. Además, el regreso a Marruecos tras la emigración a Israel no fue posible durante mucho tiempo. Fue en julio de 1986 cuando Shimon Peres y el rey Hasan II tuvieron una reunión tras la que se abrieron las puertas de Marruecos para los israelíes, restaurando así la posibilidad de volver, siquiera de visita, para aquellos que se habían marchado. A partir de la segunda mitad de los años ochenta hasta que empezó la Segunda Intifada en octubre del año 2000, entre dos y tres mil israelíes nacidos en Marruecos visitaron el país en grupos organizados<sup>1085</sup>. Los argentinos, sin embargo, pudieron viajar siempre que quisieron, si bien son conscientes y tienen una posición respecto a este proceso geopolítico que llevó al relativamente reciente antisemitismo arabo-musulmán. Sin embargo, como mostraré a continuación, el impacto de esta cuestión en el viaje de vuelta a Marruecos fue muy diferente entre mis entrevistados argentinos e israelíes.

Además, y en el plano de la vida de cada uno de ellos, tal como aparece representada en la entrevista, la experiencia de inmigración como marroquíes en Israel y Argentina, como hemos visto, no podría haber sido más diferente. El reencuentro con Marruecos

---

<sup>1083</sup> El conflicto árabe-israelí ha dado lugar, entre partidarios y detractores de cualquiera de las partes, a antisemitismo e islamofobia furibundos. En concreto y, por lo que concierne a este capítulo, el antisemitismo musulmán tendría poco de original o local, puesto que su contenido discursivo es prácticamente idéntico al del antisemitismo europeo, a pesar de que el contexto sea distinto. Se trata de un antisemitismo que asume que hay en el judío algo intrínsecamente maligno que brota directamente de sus textos fundacionales, en particular del Talmud, pero no sólo, y que los convierte en seres peligrosos e intolerantes. El discurso antisemita en el mundo arabo-musulmán en la actualidad no se limita a grupos minoritarios que actúan de manera más o menos al margen de los gobiernos; se trata de un discurso que en ocasiones es diseminado por los propios estados a través de sus aparatos de propaganda. Ver Fernando Bravo López, *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia* (Barcelona: Bellaterra, 2012), 195-201.

<sup>1084</sup> A este respecto, es fundamental ver Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco*. En este trabajo Boum expone cómo los marroquíes musulmanes recuerdan a los judíos en el Marruecos contemporáneo. Una de las tesis de Boum es que la segunda generación, aquella que nació después de la salida de los judíos, y que nunca convivió con ellos, fue la que adoptó posturas más antisemitas influenciadas por las campañas antisemitas y las nuevas políticas de la identidad surgidas del conflicto en Oriente Medio por las que judíos y árabes quedan enfrentados. Boum afirma que es mucho más común encontrar actitudes de este tipo entre la generación que se socializó sin judíos y sólo con un antagonista imaginario como «los judíos israelíes».

<sup>1085</sup> Levy, «Homecoming to the Diaspora», 98.

después de años estará, por tanto, mediado por esa experiencia, por el valor social atribuido a su origen marroquí, por las *apuestas identitarias* que han hecho en relación con Marruecos y a las que me he referido anteriormente y a las que continuaré refiriéndome. La manera en que reconstruyen el viaje a Marruecos forma parte del argumento que crean durante la entrevista, argumento que tiene un *pathos* y un *ethos*, que tiene una dimensión conminatoria y a veces vindicativa. Veremos, en cada caso, al servicio de qué hipótesis identitaria está la referencia a este viaje.

### 3.1. El encuentro con Marruecos y con los que se quedaron: familiaridad y extrañamiento

En general, el núcleo afectivo de los relatos de mis entrevistados en Israel sobre el viaje de vuelta es la decepción, la inquietud y, a veces, un cierto temor. El encuentro con lo que ellos interpretan como la desaparición de su pasado en Marruecos, es decir, la confirmación de la desaparición de españoles y judíos, forma parte de una idea más general acerca de la ruptura, de la discontinuidad entre el pasado en Marruecos y el presente en Israel. Sin embargo, mis entrevistados argentinos me contaron este viaje de una manera casi opuesta a la de los israelíes. Por esta razón es pertinente la estrategia de comparación.

Moís Benarroch, tetuaní emigrado a Israel, me cuenta que en Tetuán los marroquíes musulmanes se dan cuenta cuando los que llegan son judíos tetuaníes que se fueron:

Entrevistadora: ¿En qué sentido lo ven?

Moís: No sé, pero se dan cuenta. Te lo dicen, te lo preguntan. Hubo una pelea ahí, entraba a una tienda y hubo un problema de... en el 96 hubo la crisis del *Kotel*<sup>1086</sup>, que habían subido al *Kotel* y... justo estaba esa semana. Hubo un lío. Nos preguntaron si éramos de Israel y... [ríe] no sabíamos qué decir. «De Jerusalén», creo que dije «de Jerusalén». Y uno dijo «en Jerusalén no hay judíos» [ríe]

En: Ah [ríe]

---

<sup>1086</sup> *Kotel*: Muro de las Lamentaciones de Jerusalén. Moís se está refiriendo a un conflicto que se produjo a partir de la apertura de una nueva entrada a un túnel arqueológico en la zona del Muro de las Lamentaciones. En aquel momento Yasir Arafat declaró que aquello era un crimen contra su religión y los lugares santos. La nueva entrada estaba alejada de la Mezquita de Al-Aqsa y ya habían pasado numerosos grupos de turistas por esa zona sin que hubiese impacto alguno en la estructura, pero, a pesar de todo, la cuestión de la construcción de un túnel para el paso de turistas por la zona despertó todo tipo de susceptibilidades y sospechas. Para un resumen de algunos de los incidentes se puede consultar un número del New York Times en que se cubrieron los incidentes: Serge Schmemmann, «10 More Die in Mideast Riots as Violence Enters 3rd Day; Mosque Is Scene of a Clash», *New York Times*, 1996, <http://www.nytimes.com/1996/09/28/world/10-more-die-mideast-riots-violence-enters-3d-day-mosque-scene-clash.html>.

M: «no hay judíos que viven en Jerusalén» y después empezaron a venir toda clase de moros, muchos moros a hablar y uno, otro, otro, otro, veinte, le dije a mi hermano «vámonos de aquí» [ríe] No, había todas esas teorías de que estábamos escavando en el templo para destruir la Mezquita [de Al-Aqsa]

En: sí, sí, que se pararon las obras, sí, sí

M: Sí, hubo un poco de tensión ahí pero aparte de eso no... estaba bien ahí. Estaba bien. Me lo pasé esa semana bien. **A lo mejor me esperaba una tal decepción porque muchas veces te vas y estás muy decepcionado.** [Suena su teléfono. Habla un segundo. Retoma el tema] **No, no me sentí extranjero. Tampoco me sentí decepcionado.** Muchos te dicen que fueron ahí, que estuvieron ahí y que estaba muy sucio. **Tampoco la encontré muy sucia a Tetuán. O sea, no más que aquí, ¿no?** No muy limpia, no es muy limpia, no es Berlín, o algo así, ni París, pero tampoco estaba muy sucia. Y la relación con la gente fue buena. **Fue una relación simpática, agradable.**

En: ¿te encontraste con gente conocida?

M: Me encontré con una prima, me encontré con el dueño del almacén [...] el *shamas*<sup>1087</sup> que también me conocía, había otros que me conocían a mí pero que yo no los conocía, se acordaban de mi padre. Eran judíos. Estaba uno... no me acuerdo cómo se llamaba... fuimos un día con él a Ceuta de paseo y otro nos llevó a Tánger también. [...] Sí, hubo una relación con lo que quedaba de la comunidad. Pero yo llegué justo en el momento... ahora no hay comunidad. No hay. **Se cerró la sinagoga. Fue muy traumático para mí, cuando me enteré que se cerró la sinagoga...** lo tomé... fue difícil oír eso.

A pesar de la tensión por el conflicto acerca de las excavaciones en la Explanada de las Mezquitas en Jerusalén, Moís dice no haberse sentido extranjero ni particularmente decepcionado. Describe la relación con la gente como «simpática, agradable», en términos algo lacónicos para la minuciosidad y expresividad con que tiende a hablar Moís. Hay, en un sentido, una distancia que reside en el vacío de la desaparición de la comunidad, representada por el cierre de la sinagoga, signo inconfundible de que ya no hay suficientes judíos para mantener abierto el centro de reunión y de prácticas judías. Moís da cuenta del encuentro con esa desaparición en estos términos:

Los franceses, los [judíos marroquíes] que están en Francia, se van de vacaciones con la familia, van todos los años [a Marruecos] y... los israelíes van una vez. **Fueron una vez, como yo.** La experiencia... la experiencia es... justo en el 96, justo llegué en el momento que se acababa la comunidad. La experiencia es de **encontrarse con tu vacío, encontrarse con que ya no estás, tu ausencia.** Ya no está la comunidad

<sup>1087</sup> *Shamas*: persona encargada del cuidado de la sinagoga, como una especie de guardés. A veces toman este papel miembros de la comunidad que se presentan voluntarios para su mantenimiento.

judía. No hay comunidad judía, no hay escuela... hay una sinagoga. Había dieciséis sinagogas. En mi época a lo mejor había un poco menos. A veces íbamos a la sinagoga de la judería. Todavía está la sinagoga de Rav Isaac Bengualid<sup>1088</sup>, están ahí, están reconstruyéndola, pero... no hay... había un *minyán*<sup>1089</sup>, había un *minyán* en la sinagoga del Ensanche<sup>1090</sup>. Y fui al *minyán*.

Moís es consciente de la ruptura de los israelíes con el Marruecos actual, de esa tendencia generalizada al menos. Por eso menciona a los marroquíes que se fueron a Francia y que continúan teniendo una relación con el país. Él pasó buena parte de su juventud y edad adulta recordando Tetuán, volviendo a ella a través de sus poemas y novelas, habitándola a través de la literatura. La *apuesta identitaria* con la que Moís se ha comprometido en su vida adulta es una modalidad de la *apuesta de afiliación* en tanto que es parte de una respuesta política por la cual Moís se rebela contra el olvido obligado, contra el imperativo de dejar de ser marroquí, y convierte el Tetuán de su infancia en un horizonte ético, político y estético: «vivo en Tetuán [...] hay algo siempre que está en Tetuán», me dijo en la primera entrevista que tuvimos. El regreso a esa casa, sin embargo, no parece posible, ni siquiera de visita, ni siquiera teniéndola ahí delante. Moís llega a Tetuán y lo que ve es todo lo que no hay, la desaparición no sólo de su infancia sino de un mundo. Es decir, el discurso de Moís presenta el viaje de vuelta a Tetuán como una experiencia de desvinculación con la historia, de ruptura, de desaparición, incluso a su pesar.

La tendencia a presentar Tetuán como una ciudad sucia, implicando su falta de desarrollo, es, como bien señala Moís, habitual entre marroquíes que emigraron a Israel. Nina, Esther, Felicidad y Miriam hicieron referencia a esta cuestión de una forma que vale la pena analizar. Nina trajo fotos de su viaje de vuelta a Marruecos donde nos muestra cómo era su casa, dónde estaba la tienda de su padre y el barrio: «esta era la tienda que tenía mi padre, y ahora está ahí un moro. Ah, y esta es mi casa.» Seguimos viendo fotos y Esther empieza a hablar de su viaje de vuelta a Marruecos. Cuenta que decidió ir porque hubo un grupo de personas de su trabajo que organizaron un viaje a Marruecos y ella decidió unirse. Fue un viaje de tres semanas por todo Marruecos, recorriendo lugares que

---

<sup>1088</sup> Rabi Isaac Bengualid (1777-1870) nació en Tetuán, descendiente de una distinguida familia de rabinos que habían llegado a Marruecos tras la Expulsión de Castilla en 1492. Se le conoce por su vasta erudición rabínica y por su conducta intachable y bondadosa. También hay peregrinaciones a su tumba.

<sup>1089</sup> *Minyan*: quorum de un mínimo de diez personas, necesario para el culto comunitario. En este caso, *minyán* es una metonimia de comunidad en activo, de sinagoga.

<sup>1090</sup> Ensanche: parte nueva de Tetuán construida en la época colonial donde vivían, sobre todo, judíos y españoles.

ella, originaria de Tánger, nunca había visitado. Conoció el sur y vio las casas de adobe y la vida del desierto.

Esther: [...] todo arenas, arenas. Muy, muy grande. Todo el día en autobuses viajando. [...] La gente que vive ahí es *mamash* [realmente] en... casitas de tierra

Felicidad: como si fueran casitas de tierra, rosas, rojas. **Sí, el sur**

Es: sí, sí, eso es. [...] el reino en Marruecos **no los da a los moros para que se hagan más modernos**. Los deja así, que no se levanten demasiado. No los dan mucha posibilidad de... *developé*, cómo se dice

Entrevistadora: sí, sí, entiendo, para que se desarrollen

Es: Sí.

En: pero ¿cómo fue el viaje?

Es: porque ya te digo, la gente, la manera en que vivía, que todavía tenía que ir a traer agua... ¿*evant* [entiendes]? ¿Entiendes?

Miriam: pero eso es en las montañas

Es: pero en esta época ya tenían que tener un poquito más de...

Nina: ¿pero en Israel (pasa al hebreo) *iesh maim bejol makom?* [en todos lugares hay agua?]

M: *la beduim iesh maim?* *Hakfarim haaravim, ies maim?* Lo [¿los beduinos tienen agua? ¿las aldeas árabes tienen agua? No]

Es: *takshivi, ein lahem maim, ein lahem jashmal, ein chum aval hem iajolim lenakot et hazevel... lama hem zorkim plastikim ve... hem rotsim she rak ha shilton iazor lahem?* [escucha, no tienen agua, no tienen electricidad, no tienen nada, pero puede limpiar la basura... ¿por qué tiran plásticos y... ¿quieren que sólo el gobierno los ayude?]

F: yo no sé si me acuerdo bien, Miriam, pero yo creo que lo que hay aquí en Israel, tanta basura, tanto eso, ahí en Marruecos, no.

M: Hija mía, si tú vieras las fotos de... **la del cementerio israelita de Larache cómo estaba... ahora lo están arreglando**

F: en la época... [interrumpimos para poner azúcar en el té] [...]

Es: yo te digo que viajé a... después que viajé con mi hermano, viajé a España y en España nos decidimos a tomar un ferry y ya ir primero a Ceuta y después ir un poquito por Marruecos... y en Ceuta, ya te digo, **como entramos, una mugre**.

F: no me digas

Es: **basura, basura**. Le digo a mi hermano, «yo no entiendo» dice «¿esto qué es?» «no, tiene que ser que están de huelga los trabajadores de la...»

F: no me digas

Es: porque en el suelo... todo en el suelo. Basuras, cáscaras, papeles, dije «¿no estarán de huelga?» pero parece ser que están acostumbrados así.

Esther atribuye al gobierno de Marruecos lo que ella entiende como falta de desarrollo en el país. Tanto Nina como Miriam parecen molestas con la insistencia en la falta de recursos de Marruecos. Debemos recordar que se trata de un tópico de los prejuicios que hay en Israel respecto a Marruecos: un país sin desarrollar. No es casual el hecho de que cambien al hebreo para decir, ya como israelíes, que también hay muchos lugares en Israel en los que no hay agua.

Entrevistadora: una pregunta: ¿la gente se sentía segura estando en Marruecos, tú te sentiste segura?

Esther: sí, sí, yo sí. Pero escucha, con el tiempo cuando ya viajaron más gente, contaron que va el autobús con dos bicicletas no, con **dos motos por atrás y por adelante cuidando, porque orden del rey tienen que estar cuidando.**

Felicidad: con lo que pasa ahora...

Esther dice haberse sentido segura, pero, a pesar de todo, la dramaturgia de los *actos de identificación* que escenifican exige una aclaración de su posición: sí, se sintió segura, pero el hecho es que el rey manda que se proteja a los grupos de judíos. El rey reaparece como figura protectora de los judíos, implicando que hay algo de lo que protegerlos, que hay una amenaza que debe ser prevista por la presencia policial.

Nina: no es eso, mira. Los que están ahí, los que viven ahí, se sienten más o menos seguros. **Pero cuando vienes de turista, los mismos judíos temen por ti.**

Entrevistadora: ¿tú también fuiste?

N: sí, yo fui hace más, veintitantos años. Y... pero fuimos por cuarenta y ocho horas nada más.

En: ¿Y fuiste a tu casa?

N: Fui a mi casa. **Fui a mi casa, fui a fotografiar.** Y hicimos un viaje por España y entonces hicimos un viaje por Marruecos español. [una dice que no le pusieron azúcar en el té y discuten quién tiene el té con azúcar]. Entonces, como es natural, Dani *daaag* [se preocupó] que tuviéramos el mejor hotel en Tánger porque dijo «*mibjnat bitajón* [por razones de seguridad], el mejor hotel». Pero cuando fuimos ahí encontramos ahí a Perla. Perla vive ahí hasta hoy. [...] Me dijo «no hace falta que vayáis a un hotel tan caro, podéis ir a un hotel menos caro y está bien». Y por la noche nos invitó a cenar a su casa. [...] Cuando terminamos de cenar, dice el marido, «bueno», **primero su casa tiene cerrojos de arriba abajo. No ves la puerta, ves sólo cerrojos. Y dice el marido «bueno, ahora os tengo que acompañar al hotel porque yo no os voy a dejar ir solos al hotel»**

La sospecha, un cierto temor y la sensación de hostilidad y de no reconocer el lugar son una constante en este relato del viaje de vuelta a Marruecos, y también en el de otros israelíes que ahora veremos. Tanto Nina como Esther hablan del peligro, las medidas de seguridad que dispone el rey y las precauciones que toman los propios judíos que viven ahí. Nina no tiene claro a qué se debe ese temor, y me dice «a lo mejor que sepan que somos israelís. Yo qué sé. O que somos simplemente, somos judíos». Miriam matiza esto: «me parece que hay temor para todo turista en un país como Marruecos hoy en día. No es únicamente los judíos».

Elie, a quien entrevisté en Jerusalén y que llegó a Israel en 1973 con diecisiete años, habla de sus viajes de vuelta a su Tánger natal de manera muy diferente a como lo hacen el resto de mis entrevistados israelíes. Elie estudiaba en París y muchos veranos volvía a Tánger con su familia, que residía en Madrid. Para él, Tánger es un lugar de ensueño que, sin embargo, sigue siendo funcional en su vida no sólo como una fantasía o un recuerdo:

Esos momentos de vacaciones donde las cosas cambiaban. [...] Así que todos estos años, yo estaba siempre muy... te digo que hasta ahora, muy romántico. Mirando, buscando, siempre buscando y mirando. Como una sed de eso. De... pero algo que no así, en plan romántico, no: **en plan de realidad.** [...] **Pero en París había mucha dificultad de concretizar.** Las vacaciones eran como te dije... [...] Fuimos muchos [veranos]. Cuántos exactamente no sé, pero fuimos muchos y a mí siempre me encantaba. Me encantaba todo lo... Yo me sentía muy tangerino. **Y hasta hoy en día. Cada vez que vuelvo allá es una gran emoción.** Cuando vuelvo a Tánger estoy flotando. Los olores... tengo olores, tengo varios olores que se me quedaron pegados en la nariz. Tengo un olor por ejemplo de un ascensor. El viejo ascensor de la casa de mi tía. Esta mezcla de la madera del ascensor con el metal. Y tengo otro de Tánger que es un lugar de Tánger donde vendían dos cosas: tabaco y periódicos. Es el olor de este tabaco Casa Sport que es un tabaco negro marroquí con el olor de los periódicos que se acababan de imprimir. Olor del papel, olor de tinta y olor de tabaco. **Esa mezcla de... así que todo Tánger muy sensual.** Sabores también. Montones de sabores. Helados fabulosos. Qué helados tenían allá. El Pingouin au Nougat. Con todos los marroquíes cuando hablo de eso... El Pingouin ... se les abren los ojos, empiezan a... sale saliva, sale... Y eh... la playa, la maravillosa... **En Tánger y al mismo tiempo también los aspectos judíos, la sinagoga, el rabino... nada de estudiar, de intelectual, de eso nada, nada, pero la parte litúrgica, sí, muy importante en Tánger.** Y también la parte *fashionable*. Los *hippies*, vistiéndote y disfrazándote como un *hippy* [ríe] o yendo a las discotecas por la noche. **Cosas divertidas, fútiles y simpáticas.**

En el capítulo 2 cité parte de este fragmento de la entrevista con Elie para ilustrar una modalidad del recuerdo que no responde estrictamente a un discurso de sí de tipo narrativo. Dije entonces que el discurso de Elie se puede entender como memoria expresiva, de sensaciones e impresiones que son ya autónomas respecto del relato y que adquieren valor por sí mismas. Elie se presenta a través del escenario de Tánger, una ciudad cuyas cualidades utiliza para definirse: las contradicciones, la sensualidad, la mezcla de distintos orígenes, sabores y valores (la importancia de la liturgia, el sabor de los helados, las fiestas). Tánger aparece como la ciudad de la libertad, la infancia y la juventud que merecieron la pena.

Hasta tal punto Tánger aparece en el discurso de Elie como un lugar «fuera del mundo», como un espacio de libertad radical, que le parece que, en realidad, es como si Tánger no fuese parte de Marruecos:

[...] [Tánger cuando iba de vacaciones] era marroquí pero todavía tenía *strong international flavour*. [...] Para mucha gente es como si Tánger no fuese realmente Marruecos. Tengo un amigo que se llama David, que es muy inteligente, y que siente las cosas... él no tiene nada que ver con Tánger, pero ya sabe, entiende lo que eso significa. Me dijo que una vez estaba en el ejército y llega a un lugar donde.... estaba frío, no tenía nada de comer, bueno, llega, pega a la puerta y el tipo del otro lado le dice

- «¿Quién eres?» que no le quería dejar entrar... y entonces le dice
- «¿Tú eres marroquí?»
- Y el otro le dice «no exactamente».
- «Ah, eres de Tánger».
- «¡Sí, cómo lo sabes!» [ríe]

Por decir «No exactamente». [una respuesta] muy tangerina.

En Tánger los estrictos criterios que se aplicaban en París, donde estudió, y que después serían importantes para él, quedan en suspensión: el estudio judío, el refinamiento, el estar atenazado por una cierta normatividad. Tánger es el lugar de la libertad para el que se prepara comprando ropa de *dandi* en París. Esta cualidad de Tánger de estar al margen de la normatividad, que a menudo obliga a posponer nuestros deseos, hace de Tánger un lugar en que la vida es desbordante. Además, las visitas a Tánger dejan un espacio para la suspensión del juicio moral, haciéndolo casi innecesario, como si esa ciudad demostrase que cualquier tentativa de orden es siempre falible. Tánger es el escenario en que ocurrió que la vida todavía era algo abierto e impredecible, cuando Elie vivió de verdad.



Después de terminar el *Tejnion*<sup>1091</sup> me fui a París, me compré ropa muy dandi y me fui a pasar las vacaciones en Marruecos. Y fui a Tánger. Hacía mucho que no iba, fui a ver a mi prima que me introdujo a toda clase de fiestas, de cosas, pasaba de aventura en aventura. Con, vamos a decir, señoras más mayores que yo [ríe] hasta una que era... no voy a dar detalles, pero... a los veinticuatro años o así. Veintitrés o veinticuatro años. Muy dandi. Tuve éxito. Y también pasé una semana con un amigo en Marrakech. Fabuloso. Hasta que como en la canción me tomé el tren para Marrakech, ¿conoces esa canción? Es una clásica<sup>1092</sup>. No te la canto porque no sé cantar. Y ahí todavía más aventuras y aventuras. Como si me liberé.

Para Elie, Tánger sigue formando parte de su vida. Siempre que puede va de viaje a visitar a una prima que aún vive ahí. La *apuesta identitaria* de Elie se articula a través de las contradicciones, conflictos y ambivalencias entre el esplendor de la vida en Tánger, donde va de vacaciones, y el rigor de su vida como profesional, padre de familia y judío observante para quien el estudio es parte fundamental de su manera de estar en el mundo. La tensión entre la **libertad** y la **norma** es el material de esa apuesta, que es una modalidad de la *apuesta de filiación* por la cual se vincula con Marruecos en virtud del nacimiento, el idioma y su forma de vivir el judaísmo.

La casa de Elie contiene innumerables objetos marroquíes y la decoración de algunas de las estancias de su casa es una reproducción del estilo de las estancias marroquíes. Elie no se quiso adscribir a esa política identitaria de la especificación respecto de otros marroquíes, no quiso distinguirse de ningún marroquí y asumió su carácter periférico, en el margen de la sociedad israelí, como veremos con detenimiento más adelante. El reencuentro con Marruecos, por tanto, forma parte de su posición periférica y la alimenta, pues le permite reencontrarse con maneras de estar en el mundo que no son viables en Israel.

Comparemos ahora estas configuraciones discursivas del viaje de vuelta a Marruecos con el relato de Alicia, que llegó a Argentina en 1961, con veintisiete años.

Bueno, a los cuarenta y nueve años yo fui a Marruecos. Por primera vez volví. No había vuelto, y mira que yo vuelvo casi todos los años a España, pero a Marruecos nunca había vuelto. Y fui con mi hijo el mayor y sus dos hijas y su mujer, con la *goy* [reímos]. Y entonces fuimos a Marruecos, y no sabes cómo lo he disfrutado y **cómo he descubierto a los marroquíes. Que los teníamos como de menos. Muy... los**

---

<sup>1091</sup> *Tejnion*: sería el equivalente a la Universidad Politécnica.

<sup>1092</sup> Elie se refiere a la canción «Marrakesh Express», escrita por Graham Nash, del grupo Crosby, Stills and Nash (CSN). Se escuchó por primera vez en 1969.

**despreciábamos mucho a los árabes**, siempre los teníamos como que eran menos que nosotros, como que... **como colonialistas, como los españoles, también los trataban de menos**. Ellos hacían los servicios... **estaban en su país y hacían los servicios más... feos**: de mucama, de lavar los pisos, de lavarte la ropa. Eso es lo que ellos hacían, de betuneros, de... Ellos hacían los trabajos más... pobres. [...] **Porque yo viví en Marruecos mucho tiempo y nunca me interesó**. No me interesó la cultura de los árabes, la música, que tienen una cultura maravillosa. Yo he estado en Marruecos hace tres años con mi hijo el mayor y nos volvimos locos de ver lo bonito que es Marruecos, los paisajes, las ciudades, la... Fez y Marrakech no. No son. Nunca en Tetuán se nos ocurrió porque los despreciábamos un poco. Éramos colonialistas con los españoles.

El discurso de Alicia se articula sobre un cuestionamiento de su propia historia, un balance crítico que le hizo tomar conciencia de lo que hoy percibe como una injusticia de la que ella participó: la desconsideración y el desprecio hacia los marroquíes musulmanes en la época colonial. Este es un ejemplo del modo en que un episodio narrativo, un relato autobiográfico se pone en relación con un argumento que sostiene características identitarias, en este caso, la reivindicación que hace Alicia de un Marruecos que tiene mucho más que ofrecer que lo que ella pudo valorar en su momento. Alicia adopta una modalidad del discurso argumentativa, deliberativa, a través de la que configura el tiempo pasado<sup>1093</sup>. Veamos cómo continúa:

[...]y te voy a contar también una anécdota... no sé, no sé si te interesará [...] pero... por ejemplo, cuando llegamos aquí nos hicimos amigos de mucha gente de la colectividad y... nos hicimos amigos de unos de Cohen. [...] pero no era, no era tu tío. Coco Cohen, era un ingeniero. Y él, **todos los de aquí tenían un recuerdo de Tetuán porque los padres se lo habían transmitido**. Esta cosa de Tetuán de que... cuando nosotros llegamos nosotros éramos como... yo qué sé... **nos buscaban una barbaridad para preguntarnos, para saber cómo vivíamos allí, y habíamos vivido bastante bien ¿eh?** En esa época en Tetuán. Y resulta que uno de... este amigo a los dos años o así de estar acá nosotros él fue a Tetuán. Entonces imagínate tú que cuando volvió nosotros teníamos mucho interés en hablar con él para que nos diera su mirada, él nunca había estado en Tetuán. Nacido aquí de segunda o tercera generación, pero **que tenía ese recuerdo así, idealizado de Tetuán**, se puede decir. Entonces... este hombre vino y... una noche lo recibimos en casa, «bueno, qué, qué nos vas a contar de Tetuán.» Dice «ay, me encantó todo, todo me resultaba familiar porque yo lo había escuchado de mis padres y todo. Lo único que yo no soporté, me dijo, que no lo soporté,

---

<sup>1093</sup> Álvaro Pazos, «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo», *Estudios de Psicología* 23, no. 1 (2002): 114.

ver a esa mujer árabe doblada en dos con el haz de leña encima, el marido subido en el burro y ella detrás con el haz de leña».

Mira, él empezó a contar eso y yo me puse con... yo iba sintiendo que me iba poniendo colorada, colorada, colorada. Digo, «mira Coco, me estás dando la lección más grande de mi vida. **Yo a esa mujer no la vi nunca, ¿tú te crees allí viviendo años? No me interesaba. Formaba parte del paisaje esa mujer**» porque los teníamos así, era «wo por los moros», y... no los teníamos como... era un horror, los colonialistas cómo ven a la gente... yo no la había visto a esa mora... ¡a esa árabe! Porque formaba... era como que formaba parte... del paisaje. Directamente. ¡Una vergüenza! Te juro, todavía siento la vergüenza de cuando él contaba esto y yo dije «**¿cómo puede ser, viví veintisiete años, una mujer hecha y derecha, que no la haya yo visto a esa mujer?**»[...] porque parecía que eso era algo natural... [...] **eso siempre lo cuento** porque es como una lección que me quiero yo dar yo misma de no sentir nunca discriminación.

A través del viaje de vuelta de su amigo, Alicia me explica el sentido que tenía hacer ese viaje: él lo había hecho porque, a pesar de haber nacido en Argentina, seguía vinculado a Marruecos como lugar de origen, manteniendo la apuesta de filiación colectiva de la comunidad, que se ocupó, como dice Alicia, de «transmitirlo». Ese viaje difícilmente podría haber fracasado en su función, como veremos. La experiencia de ver a aquella mujer cargando el haz de leña le causó un dolor moral al amigo de Alicia, pero no afectó, al encuentro con aquel lugar «idealizado» por la comunidad. Ese dolor moral es el que Alicia se arrepiente de no haber sentido, y elige contarlo como parte de la empresa de presentarse a sí misma, de dar una versión de su vida en la entrevista. Aquella mujer cargando el haz de leña representa metonímicamente a todas esas otras mujeres que habían sido invisibles para Alicia. En algún momento, después de años viviendo ya en Buenos Aires, aquel sistema normativo que situaba a unos y otros en diferentes niveles de dignidad, deja de ser auto-evidente e incuestionable, abriéndose así el espacio del **cuestionamiento moral**<sup>1094</sup>.

Así, la tensión entre lo que le sucedió a su amigo y lo que ella pensó al escucharlo<sup>1095</sup> formaliza una de las políticas identitarias de Alicia: «no sentir nunca discriminación». Esta política identitaria según la cual Alicia se define como «abierta» y «tolerante» durante la entrevista, es coherente con una política del recuerdo que cuestiona un momento de su vida en que, sin siquiera darse cuenta, estaba ignorando el dolor ajeno por no considerar la

---

<sup>1094</sup> Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 16.

<sup>1095</sup> Recordemos que éste es el núcleo de lo que Bruner llamó *paisaje dual* (acontecimiento-conciencia). Ver Bruner, «Life as Narrative», 691-710.

dignidad de esas personas. Además, el viaje de vuelta en el discurso de Alicia se presenta como una forma de mantener una continuidad entre el pasado y el presente, a tal punto que Marruecos habría quedado «idealizado» para los descendientes de los marroquíes que llegaron a Argentina. Esa idealización da cuenta del valor social del origen marroquí en Argentina y su preeminencia.

Mario -a quien entrevisté en Buenos Aires, y que llegó a Argentina en 1957- habla de su reencuentro con Marruecos de este modo:

Cuando estábamos entrando en el barco, en un ferri que tomamos en Algeciras, España, para viajar a Marruecos [...] yo **me puse a llorar** de la emoción de que **yo volvía a un lugar que yo quería con locura. Nunca me olvidé de Marruecos, nunca me olvidé.** Y en cuanto entré a Tetuán [...] yo vi a los primeros árabes, les decíamos «moros» en aquella época, nativos de Marruecos, **y me puse a llorar**, de la emoción. Fui con mi mujer, ya estaba casado. **La llevé a ella para que conociera Marruecos.** Me emocioné muchísimo. Tanto es así que pedí especialmente ver a mis antiguos amigos árabes de Marruecos que estudiamos juntos en la academia, compañeros míos de estudios, y me recibieron con todos los honores (sonríe). ¡Con todos los honores! **Hasta lloramos juntos inclusive.** Esto fue en el año 76, en enero del 76. Me emocioné muchísimo. Bueno, después de eso fui varias veces más... ahora ya no, ya hace un tiempo que no voy. Fui hace cinco años a la zona del Marruecos francés, a Casablanca, no llegué a la zona española. **Ya no hay nadie. Ya no queda nadie ahí. No tenía sentido volver. Pero yo me quedé con... nunca me olvidé.** A pesar de que soy un entusiasta acérrimo digamos de la Argentina... que también es preciosa. Este... pero nunca me olvidé. [...] yo volví varias veces después... me atendieron como los dioses. Es más, te digo más, cuando yo cruzaba la frontera de España con Marruecos, llevaba mi pasaporte argentino, yo soy argentino ahora, hace muchos años, ahí dice «nacido en Tetuán» (sonríe y hace un gesto como imitando el modo en que lo señala el policía de la frontera)

- «eres de acá» me decían,
- «sí, nací acá»
- «¿y por qué te fuiste?»
- (hace un gesto de «qué se yo») «estaban mis... estaban todos en la Argentina, nos llamaron que nos fuéramos.... Para acompañarlos, estaban solos»
- dice «**pero ¡eres del pueblo! ¡eres de acá! ¡naciste acá!**»
- «y no sólo eso, sino que **además conozco tu idioma**» le decía yo a él «hablo el árabe como vos»
- «**¡cómo! ¡Hablas el árabe!**» me ponía a hablar el árabe con él.

En la aduana, ¿eh? ¡En la frontera! (me mira) ningún problema nunca. O sea, que no es que yo me ocultaba. En el pasaporte decía que yo nací ahí. Fui varias veces y no tuve ningún problema. Hasta la última vez. Hasta hace cinco años que estuve. En Casablanca ningún problema. No sé los demás qué... cómo les habrá ido...

La *apuesta de filiación* de Mario articula el acto de vinculación con los otros que, en este caso, son los marroquíes musulmanes como representantes del Marruecos actual. Esa apuesta de filiación está marcada por una continuidad pasado-presente, basada en un espacio geográfico, una historia y un idioma («¡eres del pueblo!» «no sólo eso, sino que además conozco tu idioma»). Hablar árabe con el policía de aduana funciona en el relato como prueba de esa vinculación con los otros y como prueba de su apuesta de filiación.

Mario habla de un **empeño en recordar** y muestra el valor de ese pasado diciendo la cantidad de veces que lloró, como si la alusión al llanto fuese suficiente por sí misma para dar a entender, no ya la profundidad de sus afectos, sino el carácter genuino, no impostado, de los mismos; aun al precio de hacer una referencia quizá excesiva a todos esos momentos en que lloró. La pregnancia de sus recuerdos y su carácter impostergable e irrenunciable se muestra en la voluntad de llevar a su familia y, también, en la decisión de no volver a la zona española al darse cuenta de que ya no quedaba nadie. No está claro, sin embargo, qué significa «nadie», pues de sus viajes no comenta el encuentro con ningún judío sino sólo con sus antiguos «compañeros árabes». Volver a Marruecos para Mario era, como he dicho, una manera de mantener la disciplina del recuerdo y preservar la cualidad afectiva del mismo. Por lo tanto, al comprobar que «ya no quedaba nadie», vuelve al Marruecos del sur, no a la zona española, como si el sentido de aquellas visitas no pudiese malversarse, como si sólo se pudiera ir a Tetuán para el reencuentro con un pasado al que uno sigue perteneciendo. En este caso, por tanto, no es que Tetuán no tenga viabilidad o espacio en su vida, pues lo sigue teniendo, sino que es él quien no tiene ya cabida en Tetuán, ya que al desaparecer las personas a las que deseaba ver, desaparecieron los motivos para volver, si bien lo hicieron hace más bien poco, cuando ya Mario era una persona de avanzada edad.

De manera semejante, veamos cómo cuenta su viaje de vuelta a Marruecos Karina, que llegó a Argentina en 1965 con veintiún años:

Traté de transmitirle a mis hijos todo. Todo, todo, absolutamente todo. Mi hijo nació acá [...] Chomi es un marroquí perfecto. En todos los sentidos. De hecho, hace... bueno, el año pasado fuimos a Marruecos [...] me lo pidió, me dijo «mamá, necesito ir con vos a Marruecos, en un

viaje único, después viajaré las veces que sea para pasear, pero necesito ir con vos, que me digas todo, acá, acá y acá». Y fui. Fui con mis dos hijos. Y... fue un viaje maravilloso. De cuatro días, cinco días, nada más. Dice «nada más que los lugares donde viviste, no me interesa el resto. El resto lo haré con mi esposa en algún momento».

Karina presenta el viaje de vuelta como una forma de conectar su pasado con el presente de sus hijos y con la historia del grupo al que pertenecen (judíos marroquíes en Argentina). El fundamento sobre el que opera la petición de su hijo de ir a Tetuán y que hace de esta petición algo imperativo para Esther, es de nuevo, la **continuidad**, el estatus de Tetuán como herencia.

La función de vinculación con la historia, con un pasado respecto al cual sus hijos podrán ahora situarse y entenderse como parte de él, da forma a la *apuesta identitaria* de Karina, que es una modalidad de la *apuesta de filiación*. El hijo de Karina, un «marroquí perfecto», le pide un viaje a Tetuán y deja claro que lo único que le interesa es lo relacionado con la vida de su madre en la ciudad. En el discurso de Karina hay una continuidad total («traté de transmitirle a mis hijos todo. Todo, todo, absolutamente todo») por la cual Tetuán funciona como un sistema de referencias aún vigente y que los especifica respecto al resto de judíos. Sus hijos recibieron los recuerdos de su madre en aquel viaje y los convirtieron en los suyos propios. El recorrido por los escenarios de aquellos recuerdos habría funcionado como un **punto** que permitía transitar del pasado al presente:

Bueno, [Tetuán] es un... es una ciudad pequeña, simple... se parecía a las ciudades de Andalucía, bueno ahora Andalucía está muy linda. Eh... y yo te puedo decir, él [su hijo] caminaba por esas calles antiguas, por todo eso, **con la boca abierta, así estaba, me decía «mamá, es el mejor viaje de mi vida»**. «¡El mejor viaje de mi vida!» Mirá que él ha viajado mucho. O cosas que sucedían como que pasamos, fuimos a lo que era antes la Plaza España, donde mi papá tenía un comercio en sociedad con un sobrino, y yo le quería indicar dónde era. Sabía la cuadra, pero claro, había cambiado toda la fachada y ya no veía la fachada típica, y eran todo negocitos<sup>1096</sup> chiquititos morunos vendiendo chinelitas<sup>1097</sup>, esto, lo otro, y yo decía «mirá, era por acá pero exactamente...» y entonces había un señor, un árabe ahí, y le dije

- «señor, usted habla español»

- me dice «sí, ¿qué necesita?»»,

---

<sup>1096</sup> Un «negocio» en Argentina es una tienda.

<sup>1097</sup> Chinelas: pantufla o zapatilla de estar en casa, cerradas por delante y abiertas por detrás. Es posible que se esté refiriendo a puestos en los que vendían babuchas.

- digo «acá había un negocio que se llamaba El Metro»
- «¡El Metro! ¡claro! El Metro del señor José Benmamán, que trabajaba con el sobrino con Moís» -estamos hablando de cincuenta años, ¿eh? - «Moís Benmamán y arriba...»

Y mis hijos escuchaban... ¡un hombre de la calle! Escuchaban «y arriba estaba la oficina del otro hermano que tenía la...» toda la historia: «Y nietos, hijos de Don Mosi Benmamán, el venerado señor...» **la historia de mi vida les contó un hombre de la calle. Se quedaron pasmados.** Acostumbrados a Buenos Aires que un... que salvo en el barrio, en la cuadra, que te conoce el verdulero, el quiosquero, no te conoce nadie, ¡estamos hablando de cincuenta años! Eso... les impactó una barbaridad. Por eso te digo, fue el mejor viaje de su vida según él. Y volvió. A los tres meses se fue con la esposa. [...] ya está. **Yo ya entregué el legado. Queda a su cargo.**

La experiencia de «vuelta a casa» fue posibilitada por el reencuentro con una sociedad en que uno tenía un lugar, una historia, que todavía algunos recordaban. Los cambios en la fachada y en las calles no aparecen en el relato de Karina como signo de una transformación en el lugar que lo habría hecho irreconocible. Al contrario, el encuentro con el dueño de la tienda que recordaba a su familia es puesto en relación, a través de una operación de *concordancia-discordante*, con la fascinación de sus hijos al escuchar de boca de un desconocido la «historia de su vida». De algún modo, la presencia de Karina y su familia no había desaparecido del todo. Lo que ahí ocurrió cobra el valor de una herencia, de un «legado» que Karina les entrega a sus hijos para que no lo malversen. Tetuán, por tanto, aquel pasado previo a la emigración, se convierte en parte del patrimonio familiar.

Flora, natural de Tetuán, a quien entrevisté junto con su hermana Simi en su casa de Ashkelon, Israel, se refirió a su viaje de vuelta a Marruecos en términos que se oponen, casi punto por punto, a los que plantean Alicia, Mario y Karina.

Simi: yo a Marruecos, Marruecos, no [he vuelto]. A Ceuta fui varias veces, pero no entré. La hermana de mi marido vive allí. [...] yo fui unas tres veces

Flora: Ceuta es muy bonito [...] lo que pasa es que ya está lleno de moros

S: ya está lleno de moros. En un tiempo era una ciudad muy española. Ceuta y Melilla, pero hoy en día...

Entrevistadora: ¿y cómo fue el viaje de vuelta?

F: ¿el qué de vuelta? **¿De ida?** ¿de Marruecos, Tetuán?

En: sí

F: pues nada, entré a Tetuán y nada más que hice **entrar y me asusté una barbaridad**

En: ¿por qué te asustaste?

F: **porque había muchos moros en las calles. Muchísimos**

S: ya no está uno acostumbrado

F: no estamos acostumbrados... alrededor, rodeada de moros. **Nosotros aquí conocemos el moro que, como el taxista, por ejemplo.** Y ahí, no son... **son buenos, pero uno al llegar te impresiona esa cantidad de moros en la calle, de gente en la calle.** Y de pronto me asusté, no sé, **con el pasaporte israelí**, porque yo no fui con un grupo, fui con mi marido y entonces no me sentía segura

Flora no entiende el viaje a Marruecos como un viaje de «vuelta» a ningún lado. Me dice «¿el qué de vuelta? ¿de ida?», casi alarmada por un posible malentendido mío. Ella estaba «yendo» a Marruecos, no «volviendo». Mario, marroquí-argentino, habló de su encuentro con los marroquíes musulmanes con gran emoción, siendo ese encuentro clave en su relato para transmitir su sensación de pertenencia, de vinculación, de vuelta a casa. Sin embargo, cuando Flora se encuentra «rodeada de moros» lo primero que siente es miedo: al igual que los judíos son ya, a la luz del conflicto de Oriente Medio, israelíes en potencia o en acto, también los arabo-musulmanes son ya moros todos, cayendo en esa caja negra categorial que sólo implica la conciencia de estar en peligro, de ser un enemigo, o al menos un antagonista. Flora entiende que tener un pasaporte israelí podría representar un peligro y es por eso que se asusta. La desconfianza respecto los marroquíes y el temor a que «algo» ocurra tiene que ver, por tanto, con la llegada en tanto que israelíes. Así continúa la conversación:

Entrevistadora: ¿volasteis desde dónde?

Flora: no, fuimos hasta Ceuta. Llegamos a Málaga, estuvimos unos días en Málaga, después fuimos a Ceuta y después [...] fuimos con el primo de mi marido, que vive en Ceuta. Y llegué ahí pero no tenía que ver nada, se me quitaron las... nada, no tenía interés. Lo que quería era volverme. Porque, qué pasa. **Yo desde que salí de Marruecos siempre tenía los mismos sueños, que me volvían: que llegaba yo a Tetuán y no podía salir**

Simi: ¿ah sí?

F: siempre, toda la vida. ¡Hasta hoy en día lo tengo!

S: ¿no me digas? [Simi ríe]

F: son unos sueños que me vuelven siempre. Que llego a la aduana y **me cogen el pasaporte y me dicen «no, usted no puede salir».** Y entonces esos sueños por lo visto que vinieron ahí [ríen] **¿y si le entra a este la locura que quiere coger mi pasaporte y me deja aquí...? ¿cualquier locura de los moros que puede pasar! Y tenía ese miedo y yo lo único que tenía... cuando llegué digo «yo lo que quiero es salir. Yo, a mí no me**



**interesa Tetuán ya. Yo lo que quiero es irme a mi casa con mi pasaporte.** Así que no visité... y Isaac me dice «¡pero tú estás loca! ¡pero si acabamos de llegar! ¡toda tu vida soñaste con este momento!» y yo «no, no, ya está, ya se me quitó el sueño!

S: ya me desperté [ríe]

F: ya me desperté, quiero volverme a mi casa, no quiero...

Flora menciona dos sueños que coexisten en ella desde que llegó a Israel: el sueño de volver a Tetuán y la pesadilla de volver y no poder salir. Uno se pregunta por qué anhela volver a Tetuán, como cuenta a través de la voz de su marido, si tenía aquellas pesadillas tan recurrentes. Lo que parece hacer peligroso el retorno es el pasaporte israelí, de ahí que tuviese miedo de entregarlo, de que se lo quedasen de que «le entrase la locura» al policía de la frontera. El temor a esa «locura» que pudiera «entrarles», sin embargo, no apareció en ninguna de las entrevistas que hice en Argentina. Veamos cómo continúa Flora:

Flora: y él [su marido] dice «no, no, yo voy a mi casa». Él quería ver su casa. Digo «bueno», y yo asustada, cogida muy... muy cogida con él fuimos a su casa, subimos a su casa y la vio su casa. En mi casa nadie me contestó. Llamé por el interfono, nadie me contestó, lo dejé, la vi la foto por fuera y... la casa por fuera y...

Entrevistadora: ¿él fue a la casa y le atendieron?

Flora: sí ¡muy bien! **Vimos la casa, la vio la casa, tal y como estaba... sí**

Simi: la nuestra también está

En: o sea que le dejaron entrar bien y eso

F: ¡sí, sí, muy amables! **La gente es muy amable, todo esto que te cuento son cosas mías, *pajadim sheli* [miedos míos], no son reales.** Y entonces nada, él fue a su casa, la vio su casa, seguimos un poquito hasta la plaza, vimos la iglesia, y de ahí... no fui ni al colegio, nada, nada

S: qué locura

F: ¡pero una locura! Pero «ya, vámonos de aquí».

Flora dice que sus miedos «no son reales» y admite que las personas con quienes se encontró fueron muy amables. Aun así, esto no parece haber sido suficiente para compensar el miedo. Me cuenta que a una amiga suya le pasó lo mismo, que se asustó al llegar a la frontera con Marruecos y se dio la vuelta y se marchó, sin llegar a entrar:

Entrevistadora: ¿y de qué se asustaron?

Flora: yo qué sé

Simi: bueno, mira, tienes que comprender que nosotros

F: nosotros estamos traumatizados

**S:** con el odio que nos tienen los árabes y todo eso. Entonces, un país árabe, te asustas de dar tu pasaporte. Sabes que no eres popular. ¿no? [ríe]

**F:** aunque hoy en día dicen que el rey...

**S:** sí, sí, pero no, no... no dejar de ser que...

**F:** ahora, con un grupo, a lo mejor, como fue Cledy.

**S:** sí, en un grupo es distinto, te sientes más eso, no pueden coger un grupo de cuarenta personas y... si estás solo es distinto, te da más miedo, te sientes menos... no es como llegar a un aeropuerto normal o a una aduana normal que das tu pasaporte y ya.

**En:** claro. De alguna manera, sí, cuando uno se hace israelí de repente es como que dejas de ser marroquí, ¿no?

**S:** completamente. Oficialmente. Que *baneshama* [en el alma] siempre sigues añorando el sitio donde naciste y todo eso, pero oficialmente tú ves el odio que te tiene el moro

**F:** es que pasaron muchas cosas. Hubo mucho odio, y la intifada y...

**S:** mucha guerra

**En:** eso en el mundo árabe

**S:** y eso es el mundo árabe también. Sobre todo, cuando tú ya llevas muchísimo tiempo sin estar entre ellos y de pronto, como ella dice, se sintió rodeada de moros y todo, sientes un poco... morofobia [ríe], islamofobia, no sé cómo se puede llamar [ríe].

Simi y Flora hacen una *apuesta de afiliación* por la cual asumen una nueva identidad, la israelí, y con ella, asumen también el excedente que tienen todos los *actos de identificación*: el énfasis en el miedo, que no exige la justificación de la situación amenazante, puesto que se entiende que lo relevante está en el miedo mismo. Al igual que el fundamento sobre el que se basa el énfasis de Mario en la cantidad de veces que lloró de emoción al volver a Marruecos, en el caso de Simi y Flora, el decir que tenían miedo, que también su amiga lo tuvo, que Flora llevaba el pasaporte agarrado por miedo, todo esto, alimenta afectivamente, por así decir, su distanciamiento, su sospecha.

Nada de esto se ve alterado por el buen trato recibido («muy amables! La gente es muy amable»), ni por la conciencia de que quizá se trate de un temor infundado («son cosas mías, miedos míos, no son reales»), ni siquiera por la sospecha de que su miedo fuese algo totalmente desproporcionado («pero una locura!»). Ambas me explican que la razón de este temor, quizá excesivo, es el conflicto sostenido entre países arabomusulmanes e Israel, a pesar de que Marruecos no forme parte del grupo de países en conflicto con Israel y que, de hecho, reciba a miles de israelíes al año. Marruecos como

lugar de origen queda, por tanto, reservado a la **nostalgia** («en el alma siempre sigues añorando el sitio donde naciste») y a los sueños, al espacio inocuo y relativamente inoperante de la intimidad.

Karina, sin embargo, al llevar a sus hijos a Tetuán no estaba asumiendo que la dimensión principal de su *apuesta identitaria* fuese la nostalgia sino, más bien, la **esperanza**, de ahí la voluntad de entregar «el legado» y dejarlo a cargo del «perfecto marroquí» que es su hijo. La nostalgia muestra que Marruecos como locus de la identidad no tiene funcionalidad en la vida actual, que no tiene espacio. Flora y Simi hablan de la nostalgia al mismo tiempo que dan cuenta de su ruptura total con el Marruecos contemporáneo. Años después de su inmigración, ni Tetuán tiene lugar en sus vidas ni ellas manifiestan tener la sensación de que tienen un lugar en Tetuán. Esa ruptura, como señalé antes, ya se había producido antes en sus vidas durante su proceso de inmigración en Israel, donde procuraron una *desafiliación* del pasado marroquí y una afiliación a una *apuesta identitaria* común a otros hispano-marroquíes: la especificación respecto a los marroquíes del sur y, por tanto, el distanciamiento explícito respecto a cualquier elemento magrebí.

La *apuesta de filiación* que vimos en Mario contrasta también con los *actos de identificación* que ejercieron Nina, Felicidad, Miriam y Esther en la reunión que tuvimos en Tel Aviv. Esther destacó de su viaje la suciedad, la falta de desarrollo, de cuidado de Marruecos y, también, la corrupción:

Esther: **yo en Tánger jamás, jamás, pude hablar una palabra en árabe.** Escuché en casa, ya te digo, la mora, escuché muchas palabras, pero no... cuando llegué a Marruecos estaba yo en una habitación con una *marroquina* que hablaba árabe. Ella habla árabe. Y hacía mucha calor. Y voy a ver el aire acondicionado y no entiendo, y digo «¿no será que lo estoy poniendo en caliente?» dice «yo voy a llamar a la *kabalá* [recepción] a ver qué y que venga uno que lo arregle» y sube un moro, empieza a tocar ahí y nosotras dos una en la cama aquí y la otra en la cama aquí. Y él se da la vuelta y **nos dice [frase en árabe]**

[todas ríen: entienden]

Es: y le digo... ¿cómo le dije? [frase en árabe]

Entrevistadora: ¿qué?

Felicidad: si tenía aguardiente. [palabra en árabe] en Marruecos era aguardiente. Pero para ellos está prohibido terminantemente

Es: ahora, cuando el que organizó el grupo nos dijo «cada uno tiene que traer dos botellas de aguardiente»

Miriam: ¿ah sí?

En: ¿Ah sí?

Es: dos botellas de aguardiente porque en las fronteras donde pasábamos le daba a uno la botella de aguardiente y ya pasábamos

A pesar de no haber hablado «ni una palabra de árabe» en Tánger, sí pudo responder al trabajador del hotel que, según su relato, les pidió una botella de aguardiente. Los aspectos que Esther más destaca del viaje tienen que ver con el mal estado del país, como si ya no tuviese nada que ver con ella, como si hubiese habido un corte entre aquel pasado y quien ella es hoy. El viaje es una especie de confirmación de sus ideas acerca del gobierno de Marruecos, un gobierno sin presencia colonial ya, en definitiva, un gobierno «de moros».

Esther hace una apuesta de desafiliación que, como ocurre con los *actos de identificación*, tiene un elemento excesivo, una especie de excedente de esfuerzo o de énfasis que revela su carácter *performativo*, constitutivo. Del mismo modo que para Mario tiene importancia señalar que habló en árabe con el policía en la aduana, para Esther tiene la misma importancia señalar que ella no hablaba «ni una palabra de árabe», a pesar de que su madre, natural de Fez, hablaba árabe en la casa con la persona del servicio y que ella misma, Esther, respondió en árabe al trabajador del hotel. El fundamento sobre el que se dan las expresiones de distancia, de desconocimiento, extrañamiento y un cierto rechazo («hay mucho moro ahora», me diría después Esther) es marcar el *acto de identificación* por el cual Esther se especifica, es decir, se distingue de «otros» marroquíes en Israel. Marruecos se convierte con su inmigración en un origen escasamente valorado por la sociedad y, por momentos, en un estigma. Esther, como sus amigas Nina, Felicidad y Miriam, así como Moís Benarroch, si bien de maneras muy diferentes, dan cuenta de la discontinuidad, de la ruptura entre su pasado en Marruecos y su presente en Israel y de la problemática función de Marruecos en su vida hoy.

Merece la pena ver cómo describe Karina, de Buenos Aires, otro viaje a Tetuán que hizo con su marido. Me cuenta que un día ella y su marido estaban caminando por las calles de Tetuán y se fueron parando en los pequeños puestos en los que se vendían todo tipo de cosas. Ella vio varios objetos muy parecidos a los que solía tener en casa cuando era pequeña:

Karina: y bueno, te voy a contar una anécdota, muy simpática, muy graciosa. No es graciosa, no, anecdótica. El primer viaje que yo hice a Marruecos, hace... cuando volví, hará quince años, con mi esposo. Estábamos en Tánger, frente... era un día viernes a la tarde. Frente al hotel había un negocio de baratijas, antigüedades más que nada. Y a mí me encantaba porque había un montón de recuerdos, de cosas que yo

tuve en mi casa, y muchas cosas de la vida judía, de candelabros de *janucá*<sup>1098</sup>, de estilos específicos, cosas que me daba pena, que yo lo tuve en mi casa, entonces yo le estaba contando a mi esposo, hijo de marroquíes, pero que no los había conocido, le estaba explicando en español, «mira, esto era así, hacíamos esto con esto, lo otro» en voz alta. El dueño, que estaba en la puerta, el árabe, cuando nos acercamos a preguntarle un precio, le dice a mi esposo

- «señor, ¿qué está haciendo usted acá?»
- dice «¿por qué me dice eso?»
- dice «hoy es viernes, usted debería estar en la sinagoga»

Pero se lo dijo serio, ¿eh? Era a la tarde.

- «Usted debería estar en la sinagoga». Se dio cuenta que era judío porque, por lo que estábamos viendo. Mi marido, que nunca fue demasiado... aplicado en la religión

Entrevistadora: [ríe por el término]

Es: del estilo de tu papá, de esa generación donde se fue perdiendo... [su marido] quedó como incómodo y dijo «no, pero...» miró la salida que tuvo, como a Chomi siempre le gustó, de chico....

- «no, la verdad, yo no voy siempre, pero mi hijo sí»

Entrevistadora: [ríe]

Es: sacó pecho y dijo

- «¡pero mi hijo sí!»
- «pst, pst, (negando) primer usted y después su hijo».

Se quedó violín en bolsa<sup>1099</sup>. Mirá qué lección: «primero usted, después su hijo». Bueno, ya ves, ellos saben cuál es la obligación del judío.

Moisés Benarroch había destacado la desaparición de la presencia judía y esa misma situación (pues, efectivamente, en Tetuán, en los años noventa, no quedaban prácticamente judíos) aparece en el discurso de Karina de una forma, no ya diferente, sino contrapuesta: la experiencia de ser reconocidos por los marroquíes musulmanes, que sabían quiénes eran y cuáles eran sus costumbres, es un elemento clave en la creación de trama de Karina y su apuesta de filiación, y los elementos del ritual judío que podría haber interpretado como señal de la desaparición de la vida judía de la ciudad, reducida a objetos litúrgicos en un

---

<sup>1098</sup> Janucá: fiesta de conmemoración de la victoria de los macabeos sobre los helenos y de la consecuente recuperación de la independencia judía. Se celebra durante ocho días y cada día se prende una vela que se va sumando a la anterior, progresivamente, coincidiendo con cada día y recordándose el milagro de Janucá: durante los ocho días que duró la contienda entre los seléucidas y los macabeos, el candelabro del templo no se apagó, a pesar de tener aceite sólo para un día.

<sup>1099</sup> Se quedó violín en bolsa: expresión argentina que significa «se quedó callado».

mercadillo, sin embargo aparecen en un relato de un *pathos* marcado por una especie de intimidad armoniosa con el lugar.

Karina me indica que los marroquíes musulmanes conocen las «obligaciones» de los judíos y aquel señor de la tienda reconoció al marido de Karina como judío y le pidió explicaciones por no estar en la sinagoga un viernes por la tarde. Lo que establece la relación de proximidad con el señor de la tienda y lo que hace que esta anécdota sea relevante es su vínculo con la hipótesis más general que Karina está ejerciendo: la vigencia de Tetuán como un lugar de origen en que los judíos siguen teniendo un lugar. Karina no está estableciendo una relación con Tetuán según la cual éste pueda ser un lugar adecuado para ella hoy; pero tampoco es necesario, pues hay una continuidad entre el hogar que construyó en Buenos Aires y la forma de vida que le permite identificarse a diferentes niveles y, también, como judía. Lo que se fue perdiendo de Tetuán, según Karina, no fue su recuerdo, sino la religión, y para que yo lo comprenda Karina pone como ejemplo de alguien poco «aplicado» en la religión a mi padre. El relato de Karina está plagado de referencias al encuentro de huellas vivas del pasado, a una presencia que aún es recordada por todos.

Los tres entrevistados argentinos a los que me he referido llevaron a sus hijos a Marruecos y, de hecho, los hijos aparecen como el principal motivo del viaje, pues el sentido de aquel viaje de vuelta era, precisamente, mostrarles los lugares en que habían vivido. Muchos de ellos me hablaron de otros amigos que habían hecho un viaje semejante con sus hijos. El viaje de vuelta está ligado a la continuidad de su propia historia. Sin embargo, ninguno de los ocho entrevistados israelíes a los que me he referido llevó a sus hijos a Marruecos en aquel viaje. Mi hipótesis, de acuerdo con los análisis que vengo haciendo, es que la discontinuidad y ruptura de los marroquíes en Israel respecto a su lugar de origen hizo que la posibilidad de un viaje familiar para restablecer un contacto con Marruecos y que parte de aquel lugar les fuese familiar a los hijos carecía de funcionalidad en sus vidas en Israel. Marruecos, en el mejor de los casos, quedó reservado al espacio del recuerdo individual; el imperativo de la transmisión que aparece entre mis entrevistados argentinos no se produjo entre los israelíes.

La visita a la casa de la infancia es una práctica de rigor en todo viaje de vuelta. En la siguiente sección examinaré el modo en que los israelíes y los argentinos me contaron el reencuentro con los lugares que habían sido parte de su infancia y adolescencia.

### 3.2. La visita a la casa de la infancia: la bienvenida y el vacío

Esther, una de mis entrevistadas israelíes, habla de este modo del regreso a la casa de la infancia:

Esther: yo fui, pero no subí arriba, no entré en la casa *mamash* [en sí]. En la calle, en la misma calle

Nina: depende de los dueños que tienen las propiedades. Si es una persona agradable...

Entrevistadora: ¿tú quisiste entrar?

Es: **yo hice la foto**. No, porque es una puerta grande. De madera, un portón, hay que picar a ese portón. **Picamos, nadie contestó**. Eh... no voy a dejar a la gente que me esperen y eso. Así es que seguimos. **Sé que cambiaron mucho ahí**. Esa calle donde vivíamos era una calle que habían almacenes por aquí, todo almacenes de gente judía. Todos éramos judíos ahí, en esa calle. Calle Tetuán. Almacenes de harinas, de gente... bueno, ahora pasaban los camiones, tan altos, que el vecinito nuestro que era, más malo, el del segundo piso, saltaba del balcón al camión [risas]. Y las calles no eran asfalto, eran esas piedras grandes, ¿sabes? Esas piedras... pero ahora cuando volvimos de visita eso ya lo hicieron eh...

En: asfalto

Es: asfalt, *ken* [sí]. ¡Y a mí me parecía que la calle era ancha! ¡Y la calle se hizo más estrecha! [todas ríen] [...] **todavía están los camiones ahí de tiempo de Napoleón**

En las visitas a la casa de algunos de mis entrevistados israelíes se expresa de forma particularmente clara esa transformación, a la que me he referido anteriormente, de los lugares del recuerdo en meros espacios. En el relato de Esther esa casa es inaccesible, nadie contesta y ella saca una foto para llevarse siquiera el recuerdo de haber estado ahí. Esther dice que todo cambió mucho allí e inmediatamente describe una imagen cotidiana de cuando aquel barrio era habitado por judíos, haciendo así claro el contraste entre aquella vida conocida y esas calles de las que no reconocía ni las piedras, pues las habían asfaltado. Vuelve al tema de la falta de desarrollo de Marruecos («todavía están los camiones ahí de tiempo de Napoleón») como balance. Hubo algo, sin embargo, que sí hizo que Esther restableciese una cierta intimidad con el lugar de su infancia:

Nina: cuando vas en un *tiul meurgan* [viaje organizado], no tienes tiempo de pensar...

Entrevistadora: no, me refiero, [...] ¿erais todos marroquíes?

Esther: sí... todos israelíes, todos de aquí de Marruecos

En: ¿todos de Marruecos?

Es: mira, te quiero decir que vinieron mujeres con bolsas de bollitos, porque en cada lugar que íbamos era una *zeana*<sup>1100</sup>, de... de los *tsadikim* [hombres justos], de los esos... este tiene hoy la... cómo se dice

Felicidad: la *hilulá*<sup>1101</sup> [una especie de peregrinación]

Es: ellas ya vinieron preparadas porque años y años viajan. [...]

En: ¿pero era un viaje de *hilulot*?

Es: no, no, era un viaje a Marruecos por tres semanas, del hotel, los que trabajábamos

En: que coincidía con una *hilula*

Es: de casualidad había, iban a un sitio... Os voy a contar una cosa que me pasó. Estábamos en Meknes me parece. **Y teníamos que ir a Rebi Amram Ben Diwan**<sup>1102</sup>. **Y ese mismo día mi hermano Izaque me llama y me dice «sabes que esta fecha es la *hazkará***<sup>1103</sup> **de Papá, que caía el mismo día que íbamos a estar ahí del Rebi Amram Ben Diwan. Y ahora ese día viajamos y estábamos en Fez y estuvimos en el cementerio y en la tumba de Solika la *Tsadika***<sup>1104</sup>. **Sol, Sol *Hatsadiká*. ¿no sabes quién es Sol *Hatsasiká*?**

F: ¿Ah, no conoces la historia?

M: Bueno, luego te la contamos [ríen]

F: es muy bonito

Es: ahora, la gente, rápido, rápido, y ahora me quedé por atrás y yo cuando voy a un sitio así no sé qué pedir, la verdad, no sé. Y yo entonces dije «que Dios les cumpla a todos los que están aquí sus deseos». Así dije. Y luego cuando ya se empezaron, cuando encendieron las velitas, y ya se empezaron a eso, entré ahí de ella [de Solika] también y dije «**que todo se me facilite y *brüt* [salud]**» y eso y eso. Bueno. Ahora, salimos de ahí y yo digo «tenemos que ir a Rebi Amram Ben Diwan y comprar algo para hacer la *seuda* [comida especial] de mi padre, para que hagan *braja* [bendición] o algo así<sup>1105</sup>. ¿Dónde voy a encontrar algo aquí? ¿**Dónde hay una tienda que pueda encontrar yo fruta seca o caramelos o algo así?**» te juro, nena, por este... qué te voy a decir, yo hago así, estoy en el machapie [sic] caminando y hago así y **te veo un almacén**

Todas a la vez: oy, oy, oy, oy

---

<sup>1100</sup> *Zeana* en jaquetía significa hambruna.

<sup>1101</sup> *Hilulá*: una especie de peregrinación. Plural: *hilulot*.

<sup>1102</sup> Rebi Amram Ben Diwan: importante rabino que murió en 1782 en Uezán, Marruecos, y cuya tumba se ha convertido en centro de peregrinación. Se dice que hizo diferentes milagros.

<sup>1103</sup> *Hazkará*: oficio recordatorio del aniversario de la muerte de alguien.

<sup>1104</sup> Solika *Hatsadiká*, (Solika la Justa) que fue Sol Hatchuel (Tánger, 1820- Fez, 1834), una joven judía que prefirió la muerte a la conversión al islam y casarse con un musulmán. Fue decapitada en Fez y su tumba se convirtió en lugar de peregrinaje. Ver Eugenio María Romero, *Sol Hachuel. El martirio de la joven Hachuel o la heroína hebrea* (Alicante: Roca Vicente-Franqueira, 2012).

<sup>1105</sup> Se refiere a organizar algo de comer con lo que se pueda hacer una bendición y recordar así el aniversario de la muerte del padre.



Es: ¡con cajas! Caramelos, sacos de nueces, de esto... mira, me entró un *tsmarmoret* [escalofrío]... dije «¿será posible? mira cómo me lo **cumplió**», enseguida. Y *comprí*<sup>1106</sup> lo que *comprí* para hacer la *seudá* ahí y... *ken, jaíav* [sí, hay que hacerlo]

N: *misheu she rotse lesaper la al* Solika. [alguien que le quiera contar sobre Solika]

Esther establece una relación de más intimidad con Marruecos a través de elementos clave del judaísmo marroquí: la tumba de Rebí Amram Ben Diwan y de Sol la *Tsadiká*. Hasta ese momento, el relato de Esther parecía referirse a un lugar que ella no podía reconocer, ajeno a ella, que sólo podía describir en términos de suciedad, pobreza y subdesarrollo. Fue la participación en una práctica judeo-marroquí, como la peregrinación a las tumbas de Amram Ben Diwan y de Solika, lo que hace que su discurso se vuelva más autorreferencial y cuente cómo pudo conseguir lo que necesitaba para la conmemoración del aniversario de la muerte de su padre. El elemento mágico entra en el relato después de preguntarse dónde podía ella, en aquel lugar, encontrar frutos secos o algo dulce con lo que poder hacer la pequeña comida y la bendición correspondiente. Encontrar la tienda que lo vendía se describe, en el relato, casi como una aparición. Así se pasa de la descripción de la mugre y la corrupción a algo que le ocurrió a ella estando ahí, al relato de un acontecimiento que le permitió restablecer una cierta continuidad entre el pasado en Marruecos y su presente visitando los lugares de la infancia. Dicho de forma más sucinta, la visita a las tumbas de *tsadikim* fue y sigue siendo una práctica específicamente judeo-marroquí, a través de la que aún hoy le sigue resultando posible reconocerse, pues es una práctica de identificación con la que establece un vínculo con una comunidad de origen, la marroquí, y, por tanto, con un lugar al que, en ese sentido, sí pertenece. Es la propia práctica la que sostiene esa vinculación. Al final ninguna me cuenta la historia de Solika.

El regreso a esos lugares de su memoria fue para el tetuaní-israelí Moís Benarroch un encuentro «con su ausencia», con la desaparición de sus referentes. Esta experiencia debe ser comprendida a la luz del espacio que tiene Tetuán como lugar de origen hoy en su vida, como algo que sólo puede ser funcional como pasado y que como presente sólo puede ser evocado literariamente. Veamos cómo continúa Moís:

Fue interesante encontrarse con el *Shamas*, todavía se acordaba de mí. Algunos me conocían todavía y... pero ¿es volver a casa? ¿Leíste *Las Puertas de Tánger*? ¿lo del viaje a casa y la vuelta a casa? ¿**Dónde está la casa? Ya no está ahí la casa. Está el inmueble, pero no está la casa o sea...**

<sup>1106</sup> «Comprí» se dice en jaquetía, por lo que no es un uso incorrecto del castellano, sino un uso jaquetiesco.

es como... como ver un muerto, está ahí pero no está ahí, o una persona con Alzheimer, que me dijo alguien «está ahí la persona pero le han sacado todo de adentro». Algo así. Pero, por otro lado, sí, era Tetuán, era Tetuán. Me sentía en mi ciudad, en mi... en mi entorno, sí. Hablando con la gente yo me sentía parte de Tetuán, de Marruecos. Sí, es mi gente. Seguro que no estaba en Corea, o en Japón, ¿no? Ni en Nueva York. Pero la gente, la gente bien. Yo creo que ellos, lo que te dije antes, que ellos se dan cuenta de que tú eres un judío que está volviendo. Eso lo ven. Bueno, puede ser que lo ven para hacer negocio, ¿no? Ahí hay mucho negocio con turistas...

Cabe destacar la metáfora de la persona con Alzheimer que utiliza Moís para definir el reencuentro con su antigua casa, por su contraste radical con el énfasis que hizo Karina en el modo en que aquel hombre de la tienda se acordaba de detalles casi insignificantes de su vida que habían ocurrido hacía cincuenta años. El Alzheimer y la memoria aún fresca de un ayer remoto, pero aún muy presente, son las dos metáforas de la memoria que cobran sentido en el seno de dos políticas de la identidad muy diferentes: la de Karina es una política de la identidad basada en su *apuesta de filiación* y cuyo pilar es la continuidad («yo ya entregué el legado»). Por su parte, la política de la identidad de Moís se basa en una *apuesta de afiliación* por la cual Tetuán es reconstruida como parte de sus actos de resistencia contra la ruptura y la discontinuidad; se trata de una reconstrucción de naturaleza moral, política y estética, pero también existencial. Es decir, Tetuán no tiene cabida en su vida como lugar al que volver en realidad; sólo como lugar del que pudo no haberse ido o, si acaso, como lugar respecto al que cabe imaginar qué habría pasado de haberse quedado. Tetuán es ya un «estado de ánimo», como decía Eduardo Haro Tecglen respecto a Tánger<sup>1107</sup>, y una metáfora de otra cosa.

Moís habla de **su** ciudad, **su** entorno, **su** gente; pero no de **su** casa, sino de **la** casa, pero la casa primordial, digamos, la casa como metáfora de la pertenencia sin cuestión, la casa que recoge. La relación con la gente la describe de una manera un tanto lacónica: las personas que lo recordaban no aparecen como medidoras o facilitadoras del sentimiento de estar en casa. Parece que es un mero reconocimiento (de la ciudad, del entorno, de la gente), una constatación de su conocimiento de aquel lugar, lo que caracteriza ese regreso. Vuelve a un escenario, pero lo hace sin guion. La discontinuidad en su experiencia como

---

<sup>1107</sup> Eduardo Haro Tecglen dijo «Muchas veces pienso que Tánger era un estado de ánimo y que probablemente se instalaba para siempre en esa parte un poco fantasmal de la memoria en la que algunas personas no sabemos distinguir lo que fue verdad de lo que fue mentira.» Ver Oliver Klein Bosquet, «El exilio español en el Magreb», en *Exilios en el mundo contemporáneo: vida y destino*, ed. Josep Sánchez Cervelló y Alberto Reig Tapia (Tarragona y México D.F.: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, 2016), 217.

marroquí en Israel es aquí particularmente clara. La política de la memoria, aquella por la cual Moisés puede reconstruir los acontecimientos de su vida de acuerdo a ciertas hipótesis acerca de quién es, se expresa en este encuentro fracturado, una especie de reencuentro *impedido* -tanto en un sentido de obstaculizado, como en un sentido de incapacitado, trunco, incompleto-, que es parte de su política de la identidad, tal como es expresada en su obra literaria y poética.

Mario, argentino, me habló del encuentro con su casa de un modo muy diferente:

¡yo no tuve jamás ningún problema [al volver a Marruecos]! Es más, últimamente yo iba **y me recibían con los brazos abiertos**. Los que quedaban, los que eran amigos míos de aquella época. Después ya no estaban más, se murieron todos o se fueron a otro lado. Pero me atendían como... me invitaban a su casa a comer, cosa que no es muy común, el árabe no invita jamás a nadie que no sea árabe. A mí me invitaban. Una vez fui con mi hija también. Una de las veces... mi hija tendría diez años. **Me la llevé para que conociera MI casa**. Y te cuento que cuando entré a mi casa lloraba como una Magdalena. Lloraba como una criatura, de la emoción, de ver ¡MI CASA! Donde yo me crié. Y los dueños, que eran árabes, me decían «no te vayas, quédate acá con nosotros. Si esta fue tu casa, ¡quédate! ¡quédate unos días! ¡Te recibimos con los brazos abiertos!». Mi hija y mi mujer, y lo escucharon eso.

- «Cómo te quieren»

- «cómo no me van a querer? No tienen ningún problema».

En cuanto les dije que esa era mi casa de joven, me abrieron las puertas, es más, nos quedamos a comer ahí, que tampoco era muy común. Y después estuve yendo, no tuve ningún problema, nunca, nunca, nunca. Yo tuve la ventaja **de que como sabía el idioma de ellos** era más fácil estar cerca de ellos. **Aparte ellos se daban cuenta de que yo lo hacía con mucha emoción, con mucho respeto, con mucho cariño**. Es más, yo cuando fui la primera vez fundamentalmente en especial, cuando pasé **por la academia en la que estudié, pasé por la puerta con mi señora, me paré y me puse a llorar**. De la emoción. ¡era un llorón en aquella época yo! [reímos] ¡de verdad! ¡era un llorón! Cuando fui al templo<sup>1108</sup> donde yo iba también, lo mismo. **O sea, yo no me olvidé, a pesar de que yo me acostumbré muy rápido a la Argentina, muy rápido, más rápido que cualquiera, cuando iba allá la emoción me embargaba, y lo sentía!** No es que... ¡lo sentía! Me gustaba caminar y ver las cosas que había visto tantos años atrás, con lo que yo me crié. Son los mejores años los primeros, son los que no se olvidan nunca. Vos me preguntás qué comí ayer, no me acuerdo, **de aquella época me acuerdo todo**. Me acuerdo todo. Hasta de los amigos que tenía, dónde iba a jugar al fútbol... me acuerdo de todo. Era... **Marruecos era muy especial**.

---

<sup>1108</sup> En Argentina le llaman «templo» a la sinagoga.

Mario se ve a sí mismo como ejemplar de «fin de raza», y me señala que hay muchos judíos marroquíes que no conocen Marruecos, que de hecho la mayoría, dice, no conoce Marruecos. La mayoría de los marroquíes que quedan son descendientes de aquellos que sí conocieron Marruecos y saben cómo fue la vida allí. No tiene sentido analizar en términos de veracidad o fidelidad a los hechos la situación que Mario recrea sobre el modo en que lo recibieron los nuevos habitantes de su casa y que lo invitaron a quedarse varios días, o la reacción de su hija y su mujer. Es necesario, más bien, analizar lo que dice y el modo en que lo hace en términos de la función que cumple en la *apuesta identitaria* de Mario.

Hay un momento de la entrevista en que Mario dice que el motivo por el que sigue recordando el pasado en Tetuán es el cariño que siente por esos espacios, esas personas, esa forma de vida. Plantea que el ejercicio del recuerdo es una consecuencia del cariño:

Yo no me olvidé nada de eso. Todo... se me ocurre que todo depende del apego, del cariño que sienta alguien por algo para que eso no se le olvide, o no se le borre de la memoria, o no lo haga desaparecer. Yo, a pesar de que me identifiqué muy rápido con la Argentina, creo que fue uno de los que más rápido se asimiló a la Argentina, no me olvidé nunca de aquello. Nunca me olvidé. Y de ahí mi afán, mis ganas, mi entusiasmo de ir cada tanto para no olvidarme del todo. Y llevar a mi gente, llevar a mi gente.

El recuerdo, pues, requiere una disciplina, una técnica, y esa disciplina o técnica es el viaje de vuelta, que permite, por así decirlo, recargar afectivamente el depósito que le permite recordar. Esta sería la arquitectura teórica que sostendría las prácticas identitarias de Mario, cuya apuesta es de *filiación*, con una disciplina mnemotécnica que le permite establecer una continuidad entre Marruecos y su vida en Argentina, llevando a su mujer y a su hija, en diferentes viajes, para que puedan saber quién es. Saber quién es Mario, por tanto, implica conocer Tetuán.

La ética que mueve esa apuesta tiene que ver con el reconocimiento de la vida del otro, del moro, de aquel a quienes otros temen. Por momentos, su forma de contar su relación con los moros, insistiendo en que «no pasaba nada», «nunca nos molestaron», implica que la tesis habitual es que lo natural hubiese sido que los hubieran molestado, de manera que había que convencer a la gente de que no pasaba nada para que decidiesen viajar a Marruecos.

Karina, argentina, también fue a visitar su casa y llevó a sus hijos, igual que hizo Mario, para que la vieran:

[...] ya fui tres veces [a Marruecos]. La primera vez que fui, fue muy emocionante, fui a mi casa, y lloré como una condenada, porque te digo, dejé todo, yo me vine a estudiar, a pasear, dejé a mi familia y bueno, qué se yo, **no salí, como vos decís, ni perseguida ni nada**, fui a mi escuela, fui a todos lados, y no sé por qué, era muy emocionante, muy, muy emocionante. Después ahora volví, mi casa que quería mostrarle a mis hijos no pude porque estaba cerrada, estaban de viaje. La vecina de al lado nos invitó a pasar -ahí vivió mi tía- yo le dije

- «acá vivió mi tía»

- «vengan, pasen»

Nos invitó, quería que nos quedáramos a comer, nos mostró todo, digo

- «acá dormía mi tía, acá dormía mi prima, acá esto...»- Porque éramos vecinas, y me dice, **con esa generosidad que ellos tienen**, dice

- «tú, no, no más hotel, cuando tú vienes ven aquí, aquí a mi casa»

Ese tipo de cosas... ellos [sus hijos] no podían creer todo lo que escuchaban. **Necesitaban eso para abrochar la historia**. Y después me sucedió, bueno, por más **que yo siempre los hablé y conservé las costumbres**, porque bueno, vine a una edad en que ya tenía la cosa muy fresca y me casé con un hijo de marroquíes también, amigo de tu papá y amigo de tu tío.

El viaje de vuelta a Marruecos es, para Karina, la consecuencia de su vocación de atender a una necesidad que tenían sus hijos de «abrochar la historia», para poder situarse en el tiempo histórico, en la historia colectiva. Se trata, en definitiva, de una práctica que contribuye a la *memoria comunicativa*, la de los «testigos», aquella que tiene que ver con la transmisión entre generaciones<sup>1109</sup>. Es, además, una práctica puente que les permite mantener una continuidad de la que ya se había ocupado Karina al crear un relato («yo siempre les hablé») que, como todo relato, contuviese un horizonte axiológico (ético, político, estético) que, a su vez, estaba siendo vehiculado por las costumbres, las prácticas de identificación de las que participaban. El propio relato de Karina sobre el viaje de vuelta es la puesta en práctica de ese horizonte de los relatos que les fue contando a sus hijos: el modo en que presenta Marruecos, a su gente, el modo en que son recibidos.

El relato de Karina es un ejemplo del modo en que opera la *memoria comunicativa*, que habita en el estar con los otros cotidiano, ligado a un relato generacional, permitiendo mantener la vinculación con un cierto sistema de lealtades. Veamos cómo continúa Karina:

---

<sup>1109</sup> Assmann y Czaplicka, «Collective Memory and Cultural Identity», 125-33.

Por eso [Marruecos] es el único país que emigró y que **guarda lazos afectivos, ganas de visitar, de volver, añoranza**, cosa que otros países han puesto un telón, no quieren ni pisar Alemania, ni pisar Polonia, ni contar su historia.... Y se pierde, ¿tú sabes que se pierde la historia? Yo me doy cuenta, entre los *ashkenazim*, yo quiero buscar, pero no, hay una barrera: «no, no a mí no me contaron mis padres, ¿qué van a contar? ¿tristezas?» Entonces se ha perdido mucha historia. Cuando quiero saber costumbres, cosas... se pierde. E inclusive también los sirios, yo tengo mucho contacto con sirios, no sefardíes, no, para ellos no existe Siria. No es que tienen ni añoranza, ni ganas de volver, ni esto, nada, conservan las comidas, conservan esto, pero de Siria no les interesa. [...] **Las generaciones van pasando y ya no hay quien cuente.**

Como hemos visto, Karina se fue de Marruecos a estudiar en Argentina y fue elaborando un relato acerca de Marruecos que da cuenta de las condiciones de su *apuesta identitaria*: se casó con un descendiente de marroquíes y quiso que sus hijos tuviesen presente aquel pasado que también era, en algún sentido que había que definir, suyo.

He señalado que la añoranza, la nostalgia, en este caso, es la política de la memoria que se articula con una política de la identidad basada en la esperanza, en el legado entregado que se sabe a buen recaudo. La relación entre recuerdo e identidad en el caso de Karina, se organiza a través de la idea de herencia, de legado, de *memoria comunicativa* a través de la que sus hijos pueden reconocerse y hacer propios los valores de su madre y aquellos que vienen del mismo lugar y tuvieron experiencias semejantes: los judíos hispano-marroquíes en Argentina. El valor de Marruecos como herencia justifica la necesidad de un relato que se pueda transmitir no como información, sino como perspectiva sobre el mundo. Por eso Karina se refiere al caso de los askenazíes que ella ha conocido, descendientes de supervivientes del Holocausto, para quienes el relato empezaría ya en Argentina, seguramente, pues es la libertad y la huida del horror lo que habría que preservar.

Volvamos ahora, por seguir la lógica de comparación que vengo empleando, a la conversación con Nina, Felicidad, Miriam y Esther en Tel Aviv. Le pregunto a Miriam si ella volvió a Marruecos, y esto es lo que me responde:

Miriam: No, no, y no quiero volver.

Entrevistadora: ¿por qué no quieres volver?

M: no, no, no me... no pienso que... no sé. Y podría haber vuelto porque viví en Bélgica y todo eso, podría haber vuelto directamente, con pasaporte francés y todo...

En: pero por qué

M: No sé, **no tengo nada que buscar.**

Esther: pero a España, **vas a España, ¿no ves?**

M: ¡a España sí!

Es: yo también, **casi todos los años**

M: pero Marruecos... **no quiero ver el Marruecos de hoy.**

La discontinuidad o ruptura a la que me he referido en varias ocasiones aquí vuelve a aparecer. Miriam no tiene la sensación de que tenga nada que buscar en Marruecos, nada a lo que volver. Sin embargo, en España, país en el que no vivió nunca, sí. No hay relación entre el Marruecos del recuerdo, de la infancia, y el Marruecos de hoy, por eso no hay nada a lo que volver.

Los viajes organizados en Israel a Marruecos incluyen las visitas a las tumbas de los *tsadikim*, la visita a la casa y al cementerio. Son visitas a los marcadores de la vinculación, es decir, están organizados bajo ciertas políticas de la identidad y la memoria que proponen un ejercicio de reinterpretación del pasado y del presente. Nina fue dos días con su madre, su cuñada y sus hijos: «Y cuando fuimos ahí, buscamos la tumba de nuestros abuelos con mi madre y no los encontramos. Fue la más grande desilusión de mi madre. Encontró la tumba de la hermanita».

En las diferentes versiones del regreso a Marruecos hay una sensación de Diáspora, de lugar perdido al que no se puede regresar, aunque de hecho uno esté ahí. Se trata de un regreso después de años de olvido, años en los que la tarea consistió en «superar Marruecos», en dejarlo atrás. Dice Felicidad que «lo que pasa es que como todo se borra». Y Nina añade que ella volvió, pero sus hermanos no: «a ninguno de mis hermanos les interesó volver. [...] Borraron por completo todo lo que fue Marruecos.»

El viaje de vuelta a Marruecos no implica, pues, necesariamente, una vuelta a casa. La casa ya está en otro lugar, se la llevaron con ellos, y para poder reconstruirla y que fuese firme, Marruecos fue quedando relegado, a veces directamente eliminado. La desventaja social que implicó ese origen en Israel justifica la necesidad de que no haya continuidad entre la casa que fue Marruecos y su casa hoy.

Entre mis entrevistados argentinos, sin embargo, la vuelta a Marruecos fue un elemento esencial de la continuidad de su identidad, de su historia; fue parte del proceso de transmisión, del hacerse reconocibles para sus hijos en sus condiciones de surgimiento, estableciendo una relación entre su pasado y el presente de sus hijos. Está, pues, ligado a la *memoria comunicativa*.

#### 4. ¿DÓNDE ESTÁ EL HOGAR? LA PATRIA, LA CASA, EL ORIGEN Y OTROS DESÓRDENES DE LA PERTENENCIA

A todas las personas que entrevisté les pregunté cuál consideraban que era su lugar de origen, su casa, su patria, una pregunta que se vincula temáticamente con todas las cuestiones que vengo discutiendo. Me gustaría mostrar las respuestas que cada uno me dio y ver cómo se relacionan con sus *apuestas identitarias*. Incluiré también las respuestas a esta pregunta de personas que no me hablaron del viaje de vuelta a Marruecos, quizá por no haberlo hecho nunca, pero que sí abordaron la cuestión del hogar. Como veremos, conceptos como hogar, casa o patria sólo pueden ser definidos por los usos que las personas hacen de ellos.

Para Karina, argentina, el hogar está en Buenos Aires, donde están sus hijos, si bien esta respuesta no está exenta de matices:

Karina: En este momento siento que este es mi hogar, que este es mi lugar. Pero no creo que sea el único lugar del mundo.

Entrevistadora: Y Marruecos tiene en algún sentido...

K: no, ya no volvería. No, porque ya no hay nada de lo que me... de lo que tuve. Están las cosas, pero yo las cosas... **me emocionan un día, pero no las valoro las cosas, el lugar, mi casa, el colegio, la calle, las piedras, la playa, todo muy bonito pero yo no me aferro a las cosas. Yo me aferro a los afectos y a la gente**

En: claro

K: entonces ya no estamos, entonces ya no tiene sentido para mí. **Quedó en la historia, una historia hermosa**, están todos en Facebook, están todos en [ríe]... virtualmente conmigo, pero no... no es Marruecos mi lugar.

En: ¿Israel qué es?

K: He ido dos veces en viajes fugaces, mi hija vivió un tiempo, nació un nieto mío y... y no tuve tiempo de darme cuenta. Pero... creo que podría hacerlo, si me fuera a vivir, yo creo que... salvo por la dificultad del idioma creo que sería un lugar posible.

En: ¿y qué representa para ti Israel?

K: Y la casa grande, la casa de los abuelos, la casa que va a estar siempre abierta para vos, siempre podés volver. Eso no es fácil, no lo tiene cualquiera, ¿eh?

En cierto sentido, el hogar que fue Marruecos se llevó a Argentina a través del relato, que funcionó como una especie de mapa afectivo, de guía para ser, para vivir. Se negociaron las tradiciones y las costumbres y se construyó una nueva forma de vivir sobre



ese gran relato. Israel aparece de manera poética, metafórica, como la «casa de los abuelos», un lugar al que «siempre se puede ir», pero no es el hogar.

Mario tiene un discurso semejante al de Karina. Para él Marruecos es un lugar para recordar, es la infancia y, en ese sentido, es lo que más importancia ha tenido en su vida, pero sirve, precisamente, como recuerdo.

Entrevistadora: ¿Y qué es para ti Israel?

Mario: **mi casa. Exacto, mi casa.** Es en lo que... no, no... no porque uno esté distinto acá. **Yo no me siento distinto acá de nadie.** Hago valer mis derechos en todos lados, pero es como que no hay necesidad de eso ahí. Estás en lo tuyo. Estás en lo tuyo, punto, nada más. De hecho, fui y me sentí así. **No es que acá esté prestado,** ni acá ni en ningún lado, al contrario. Insisto, me siento y lo defiendo y me aferro con uñas y dientes. Pero no hay necesidad ahí. **Ya estás en TU casa.** Esa es la diferencia. [...] Será porque estuve y me gustó tanto, lo viví con tanta... con tanto entusiasmo, con tanta ilusión, con tanto digamos... cariño. [...]

En: ¿y qué es Buenos Aires?

M: **Buenos Aires también. Yo soy muy entusiasta de la Argentina. Yo despotrico contra la Argentina acá, en las mesas de café. Pero de afuera que nadie me hable mal.** Le pego, le pego literalmente, ¿eh? Que nadie me hable mal. Acá sí, acá sí veo las carencias que tenemos, pero que nadie me las haga ver afuera, que nadie me lo eche en cara, no, no, para nada, no, no. De siempre... yo me acuerdo cuando llegué a la Argentina, esa era una época en la que llegaba mucha gente de Marruecos, en la década del cincuenta. Vino mucha gente, y todavía algunos de ellos, después de estar acá un año, dos años, tres años, seguían «eh, ¿por qué nos vinimos? Eh, estábamos mejor ahí, yo me acuerdo cuando yo podía ir a comer afuera cuando podía a tal lugar...» [en tono de burla] no se acostumbraron nunca a la Argentina. Seguían con la mente allá. **Yo la tenía allá, pero también la tenía acá.** También la tenía acá. De hecho me acostumbré más rápido que nadie a viajar, a estar solo a trabajar, a pelearme con la gente a defender lo que consideraba que era mío, un montón de cosas.

En: ¿Y Marruecos? Dices que Israel es tu...

M: sí, **digamos que Marruecos lo fue, lo fue.** Es como cuando a vos te regalan un auto. **Lo disfrutaste, lo gozaste, lo viviste, después el auto se vino viejo, tenés que cambiarlo, tiene sus carencias, se descompone,** no anda bien, te deja en mitad de la ruta, pero ese primer auto lo tenés todavía acá, fue el primero que tuviste, con el que aprendiste a manejar. De hecho, me ocurre a mí todavía ahora, ese hecho en particular. Me acuerdo de mi primer auto, hasta el número de la chapa.

En: [ríe]

M: fijate, hace cincuenta y cinco años. Me acuerdo del número de chapa. Fue mi primer auto, del anterior no, del que dejé hace dos años no. De ese sí me acuerdo. **Eso era Marruecos. Es lo que yo viví de chico, la**

**mejor edad.** Los primeros años del ser humano son los mejores años. Lo que te queda grabado TODO. Eso no lo olvidas nunca. Lo posterior sí lo olvidás. Un montón de cosas que yo no me acuerdo. A veces mi señora me dice «¿te acordás que fuimos...?» la verdad que no me acuerdo. Pero sí me acuerdo de hace cincuenta y cinco años. Eso es lo mismo. **Eso es Marruecos. La Argentina es hoy y ahora. Marruecos era antes y hace cincuenta y cinco años.** Y lo sigo sintiendo. Yo de hecho cuando por televisión aparece algo de Marruecos, mi señora me llama «¡vení, vení, mirá!» y veo hasta un programa de comidas en la televisión que es de Marruecos.

La vinculación con Israel responde a una política identitaria cuya función es la identificación con Israel en base al hecho de ser judío. Israel funciona, más bien, como metáfora de la casa propia, pues Mario sólo estuvo una vez, de visita; lo que define, por necesidad, el hogar, es su continuidad en el tiempo, su estabilidad, la intimidad con el espacio en que uno no es un visitante, sino parte consustancial. La casa propia del judío, el lugar al que uno siempre puede volver, dos metáforas de la pertenencia que cursan en el plano de la vinculación con los otros y con la historia.

Argentina es el lugar que defendería ante cualquiera y a quien critica en la intimidad, es decir, la casa propia que de hecho tiene. Marruecos es la infancia, la juventud, lo que define quién es hoy y su tejido afectivo, pero, como toda casa primigenia, toda casa de los padres, uno la deja atrás. O al menos eso nos dicen que debemos hacer. De ahí la metáfora del primer coche: hermoso e ilusionante, pero, con el tiempo, disfuncional.

Alicia dice que tiene tres lealtades: Argentina, España e Israel. De Marruecos no dice nada. Seguramente una de las razones sea que vivió mucho tiempo en Melilla, a pesar de que sus padres y su marido eran de Tetuán.

Alicia: yo siempre digo que tengo como tres lugares de pertenencia

Entrevistadora: ¿cuáles?

A: uno es Israel y otro es España, porque a mí de España me gusta la comida, la música, la gracia, los paisajes, el mar, el mar Mediterráneo, me encanta. Y que también lo veía en Melilla, el mar Mediterráneo. Y después la Argentina, porque yo en la Argentina tengo mis hijos, mi familia, todo lo que soy ahora es Argentina. Así que yo tengo mi... cómo te puedo decir, mi patriotismo no creo que se diga...yo lo siento, parte de mi hogar lo tengo repartido así, porque Israel para mí también es muy importante. Me da un poco de pena que a mis hijos no... no sé si eso se lo he sabido transmitir... el amor por Israel. El amor... pero yo creo que en el fondo lo tienen también. **Porque creo que eso no... lo que uno mama de chico no... creo que es difícil de sacarlo.** Quizá son más avanzados, quizá tienen un sentimiento más universal del mundo, no así tan como lo tenemos los judíos, tan un poquito... *guetista*...

En: ¿y qué es para ti Israel?

A: para mí es mi... no sé, es mi... a lo que yo pertenezco. Yo como... soy... una judía yo creo que pertenezco allí porque las raíces de todos están ahí, yo me alegré, yo luché mucho para que se llegara a lo del Estado, trabajamos mucho para eso...yo mucho. He trabajado aquí cincuenta años en una institución que trabaja para Israel.

La cuestión del hogar en Karina, Mario y Alicia da lugar a *actos de identificación* cuya función es la vinculación con una idea de comunidad que no es la suya, la inmediata, sino con un colectivo, el judío, cuyo hogar estaría en Israel. En este sentido, Marruecos actúa como *locus* del pasado y la nostalgia, Buenos Aires como *locus* del presente que es su realidad e Israel como una especie de redención, de restauración.

La noción de hogar vinculada con la seguridad y la pertenencia incuestionada parece ser la condición necesaria para el despliegue de una política de la identidad que les permite referirse a Israel como una **metáfora** del hogar. Alicia vincula las posturas críticas de sus hijos respecto a Israel con un fallo en su tarea de transmisión del valor de Israel, país para cuyo progreso trabajó durante tantos años. Sin embargo, entiende que hay algo **inmanente** y no contextual, dependiente de las circunstancias vitales, en aquellos valores que recibimos en la crianza, y confía en que el afecto por Israel esté en algún lugar de sus conciencias. El hogar, por lo tanto, aparece repartido entre las fuentes de los valores que ejerce: España por su alegría y sus paisajes, Argentina por ser la casa de sus hijos e Israel por formar parte de su propia *apuesta identitaria* por la cual se vincula con la historia y con el resto de judíos.

Alberto Botbol *z/l*, a quien entrevisté en Buenos Aires, definió este intrincado sistema de lealtades de este modo:

Alberto: Yo siempre digo que tengo tres identidades o tres lealtades. Tres lealtades. La primera, **porque soy judío, le debo lealtad al Estado de Israel**. Porque soy español **porque nací en una ciudad española y juré cuando me dieron el pasaporte, lealtad al rey de España** -que ahora te voy a decir otra cosa con respecto al rey; y **lealtad hacia la Argentina porque de los ochenta y ocho años que tengo, ochenta y cuatro los he pasado aquí**. Y juré lealtad a la Constitución argentina porque aquí me crié, porque aquí me educé, porque este país me recibió con los brazos abiertos y aquí he vivido toda mi vida, y aquí he hecho mi familia, mis hijos, mi... entonces a este país lo quiero, a Israel lo quiero, y a España lo quiero.

Entrevistadora: ¿y Marruecos?

A: y Marruecos por lo tradicional, también.

En: ¿el Marruecos país o el...

A: no, no es Marruecos país. **Es el lugar, el lugar donde mis ancestros vivieron muchas vidas.**

E: claro. Y... ¿y España? ¿Qué es España para ti?

A: **no hay sefaradí que no ame España.** Todos los sefaradíes aman España. Cuando los sefaradíes se fueron de España, los expulsaron de España, los rabinos la maldijeron y dijeron «¡nunca más volveremos, este país será maldito, y nunca más levantarás la cabeza por todo lo que nos has hecho!». Bah, también... pero es una maldición que, en el fondo del alma, los sefaradíes amamos España. Ya pidió disculpa el rey Juan Carlos [...]

Alberto nació en Ceuta, de familia tetuaní. A pesar de llevar prácticamente toda su vida en Argentina, al preguntarle cuál considera que es su casa, su hogar, saca adelante un *acto de identificación* de vinculación histórica con Israel, con España, más en concreto, con *Sefarad*, y con Marruecos. Tener un hogar implica poder armarlo no sólo con paredes y un suelo, no sólo fijarlo a la tierra y localizarlo en un espacio que a su vez pertenece a un espacio mayor que se define y auto-objetiva según un sistema de reglas dado; declarar cuál es el hogar implica también situarlo en el curso de la historia, porque es situarnos a nosotros también en el curso de esta historia, es poder reconocernos más allá del gesto inmediato. Ese reconocimiento exige, en algún sentido, un relato y al menos la intuición del origen de ese relato: el poder decir «yo soy X» porque «mi familia viene de X». Esa vinculación es una forma de orientarnos en el curso histórico, algo nada banal cuando se cambia de mundo, como ha sido el caso de estas personas.

Ahora analizaré el modo en que dos de mis entrevistados israelíes se refirieron a la cuestión del hogar, la casa y la patria. La razón es que sólo ellos dos profundizaron en esta cuestión y, la densidad de su postura exige un examen detenido de los términos que están manejando. Quiero recordar que esta tesis no pretende hacer generalizaciones sino, más bien, ilustrar el modo en que mis entrevistados han elaborado sus *apuestas identitarias*.

Elie vive en Jerusalén y se define como un extranjero en su propia casa. Esto tiene un sentido muy preciso que a continuación explicaré, pero antes fijémonos en cómo él articula esta idea:

Elie: **¿cuál es mi lugar de origen? no tengo.** Mira, yo digo, la frase que yo digo es lo que dice Moisés, **el mismo que era extranjero en una tierra extranjera. Yo soy extranjero en mi casa.** Ahora estoy en mi casa, pero soy extranjero. Antes era extranjero en el extranjero. Ahora pasé del extranjero a mi casa, ¿entiendes? Es muy diferente. Mucho mejor, pero **eso del extranjero no me lo quita nadie.**

Entrevistadora: y siempre fuiste extranjero

El: sí, sí, siempre me sentí extranjero

En: en Tánger también

El: también. Ahora aquí, también, pero en mi casa

En: sientes que Israel es tu casa

El: sí, eso sí. Sin ninguna duda. **Pero el carácter extranjero todavía queda porque con un israelí yo no me las doy particularmente bien**

En: ¿por qué?

El: **porque no tenemos las mismas referencias**, la misma cultura, las mismas cosas, necesito gente con quien yo pueda **comunicar por alusiones**. Una alusión tiene que ser suficiente. Y hay gente con la que las alusiones... y cierta gente con la que las alusiones se desarrollan en algún caso, de cosas que ya... ya está dicha la cosa, ya está clara la cosa, hemos comido las mismas cosas, hemos escuchado, sabemos, hemos leídos lo mismo... es más que las cosas, es un referencial común, pero como te dije lo más importante es que **tiene que ser alusivo**. Eso es el **sentido mismo de la familiaridad, del estar en familia. Por alusión**.

[...] [piensa un rato] Mira, te puedo responder a dos niveles diferentes, en un nivel más teórico, en un nivel más esencial. Al nivel más esencial es la casa. **Y la casa no se tiene que explicar, es la casa**. Y así lo siento verdaderamente. Al nivel más teórico, bueno, pues todo lo que te dije. Pienso que aquí [en Israel] sí que hay porvenir, que afuera no hay porvenir y que aquí el porvenir está, va a llegar. No que esté del todo satisfecho de lo que pasa aquí, pero sé que aquí esto puede ocurrir. Y... también un sentimiento muy fuerte, bueno, de lo que tiene que ver con, de la misma manera que aquí siento que es mi casa, **siento de manera muy fuerte que allá no es mi casa**

En: allá es...

El: ninguno de los lugares, que sea cualquiera de ellos. **No es mi casa, soy extranjero**. Así que lo he sentido de manera muy fuerte y aparte del punto de vista simplemente nacional, lo que pasó no hace tanto tiempo durante la Segunda Guerra Mundial, para mí eso de que, para mí me pone rabioso que los judíos se queden afuera de Israel, ¡que no tiene sentido! Cómo uno puede hacer esto después de lo que pasó en los años cuarenta, y en toda la historia, para mí es... me da rabia

En: o sea que eres escéptico en relación con el futuro de la Diáspora

El: sí, sí. Sí, sí. No, pero, además, cómo... tienes ahora, te dan, he visto los horrores, las cosas que han pasado, y ahora finalmente **tienes la ocasión de liberarte de esto, ¿cómo no lo haces? No tiene sentido para mí**. Esto es un nivel. Luego tienes un nivel desde el punto de vista judío, que creo que todo **el porvenir está acá**. Y bueno, no sé. Por todas estas razones, hacen que sea... pero muy sionista. Con todo lo que no soporto acá. Pero bueno, las cosas se... mira, encontré ahora, ahora estoy... me protejo, puedo estar no mal. No mal, ¿ok? Pero sé que soy muy vulnerable, que si me pones en una *aíarat pitua* [poblado de absorción y desarrollo] en el sur del país me van a dar unas angustias terribles, terribles. Así que lo... te lo digo en francés porque no sé cómo se dice en

español, *Je fais le fier* «me hago el atrevido», me hago el atrevido porque estoy en buenas condiciones. **Si hubiese estado en las malas no sé dónde iría mi sionismo.** Bueno, pienso que a pesar de todo se mantendrá, pero... así que sé que soy frágil. Desde ese punto de vista, pero bueno, si uno se puede proteger, no tengo necesariamente que hacérmelo difícil.

En el discurso de Elie hay una ambigüedad entre lo que podríamos llamar el ámbito de la política y el ámbito de la ética. Debo destacar que Elie fue alumno de Emmanuel Lévinas, autor que ha marcado decisivamente su pensamiento y su vida. No es una interpretación excesiva, por tanto, la lectura de esta ambigüedad entre la política y la ética desde algunos conceptos levinasianos que están presentes en el discurso de Elie acerca de la casa.

Por un lado, Elie afirma Israel como su casa apelando a dos razones: la destrucción de los judíos en Europa, que no sólo justifica sino también exige la comprensión de que Israel representa la liberación. Vivir en Israel es, en este sentido, una cuestión de coherencia y de respuesta obligada ante una destrucción programada. Por otro lado, vivir como un judío, ya religiosamente, es sólo posible y sostenible en el tiempo que se despliega en Israel. Vivir en Israel es una prescripción para Elie por razones históricas y religiosas que están en el plano político, en tanto que se trata de argumentos de carácter universal, que apelan a un colectivo y a un sistema normativo que lo organiza y constituye. Son, por tanto, de carácter abstracto, independientes de la vida concreta e individual, pues para ese sistema de normas los individuos concretos son virtualmente sustituibles, reemplazables. Son «los judíos», cualquier judío, con independencia de su especificidad. Es más, no cabe especificidad en esta abstracción. Israel aparece ontológicamente ligado a la **esperanza**, a la única posibilidad de futuro. Se trata de una esperanza colectiva, de un futuro colectivo y, también, de una prescripción colectiva. Por esta razón, el **comunitarismo** es otro de los contenidos de esta ontología de la identidad judía que plantea Elie.

Los *actos de identificación* que están presentes en esta *apuesta identitaria* tienen como función la vinculación con los otros (los judíos) y la vinculación con la historia. Estos *actos de identificación* implican asumir la responsabilidad de vivir en Israel en tanto que judío, es decir, como integrante de un pueblo y como practicante de una religión concreta.

La *apuesta identitaria* de Elie es una modalidad de la *apuesta de afiliación escéptica* que, en este caso, es más bien irónica. Elie plantea un conflicto entre estar en el lugar que debiera ser la casa de todos los judíos (Israel) y su sentimiento de seguir siendo un extranjero. Este conflicto lo resuelve narrativamente ironizando con las palabras de Moisés

(«fui extranjero en tierra extranjera»), personaje con quien se inaugura, en la tradición, la posibilidad misma de llegar a una tierra propia, la Tierra de Israel. Moisés como figura bíblica del retorno a una tierra propia aparece irónicamente en el discurso de Elie, que ya está instalado en esa tierra, afirmando, sí, su voluntad de quedarse, pero no su sensación de estar en casa. La ironía aquí conjura el dilema entre la política y la ética, entre lo universal y lo particular, entre la normatividad y la libertad, entre lo abstracto y lo próximo, lo concreto. Es aquí donde entra el planteamiento levinasiano, justamente en el espacio que se abre en ese conflicto irresoluble.

Elie define la casa como la familiaridad, esa relación en la que uno se comunica con el otro por alusión. Aquí la alusión es lo contrario de la explicación, la cual cursa en el plano de lo abstracto, lo teórico. La alusión tiene que ver con el ámbito de la acogida, con el *rostro* familiar, como diría Lévinas, ese Otro que es un *tú* y no un *usted*, alguien a quien se llama por el nombre propio, una relación en la que se concreta la experiencia de la proximidad, la relación trascendente<sup>110</sup>. Elie utiliza el término levinasiano «familiaridad» para definir la casa. Merece la pena recordar cómo aparece esta familiaridad en el propio Lévinas: «La intimidad que ya supone la familiaridad es una *intimidad con alguien*. La intimidad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento se refiere a un recibimiento.»<sup>111</sup> Esa manera de hablar por alusión que define la relación de proximidad del hogar para Elie tiene un parecido de familia con lo que Lévinas llamaba el *lenguaje silencioso*, el *entendimiento sin palabras*, lo que dos conocen y quizá nadie más (eso que Elie llama «referenciales compartidos»), lo secreto<sup>112</sup>, incluso, y, desde luego, lo íntimo.

La patria y la casa, entonces, prácticamente se oponen o, cuanto menos, están en dos niveles que no tienen punto de encuentro. La casa tiene que ver con la relación ética, con la proximidad, la intimidad, con la relación trascendente con otro concreto, y la patria con la política, con la abstracción. En la casa uno no es reemplazable; en la patria sí. La patria y la casa entran en conflicto. La patria tiene que ver con un sistema normativo, un sistema de pertenencia abstracto, que no depende de nosotros, y apela a ideas abstractas que

---

<sup>110</sup> Algunas de estas ideas están inspiradas en la lectura que hace Andrea Paludarias del concepto de la casa en la filosofía de Lévinas. Ver Andrea Paludarias Ribera, «La casa como umbral de la trascendencia. Interioridad y economía en Emmanuel Lévinas» (Tesis de Máster dirigida por Josep Maria Esquirol, Universitat de Barcelona, 2014). Ver, además, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, sexta edic (Salamanca: Sígueme, 2002), 169-191.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 173.

funcionan como heurísticos (pueblo, nación). La casa tiene que ver con la proximidad, con la inmediatez, con la alusión.

Siguiendo a Lévinas, podríamos decir que existir no es sino morar y que el morar no se despliega en el hecho de una realidad anónima, genérica, abstracta, como la realidad que plantea la política. Lévinas llama a la morada «tierra de asilo», el lugar del recogimiento.<sup>1113</sup> Por eso Elie insiste en que «se protege» a través de sus condiciones de vida en una bonita casa de Jerusalén. Hace una concesión a la honestidad y pone en cuestión qué sería de eso que él llama «su sionismo», su voluntad inquebrantable de vivir en Israel, si las condiciones fuesen otras, si estuviese, en definitiva, arrojado al mundo, desamparado, sin protección posible, imagen que asocia con la vida en un poblado de absorción y desarrollo.

Este conflicto de Elie entre el deber de vivir en Israel y su sensación de seguir siendo un extranjero se sitúa en el cruce entre dos modalidades de los *actos de identificación*: la vinculación y la especificación, la vocación de vincularnos con otros, de compartir valores, de construir un mundo en común, y la vocación de especificarnos, incluso la necesidad de hacerlo, de reconocernos como algo distinto de un sistema normativo por cuyo cumplimiento formamos parte de algo más.

Moís Benarroch, por su lado, ha dedicado una parte importante de su obra y de su vida en general a la reflexión sobre la casa, el hogar, la patria y otras formas de referirse al lugar de la pertenencia, a la experiencia de la paz, la completitud que pareciera corresponder al estar en el lugar de uno, sea lo que sea eso. Moís ha encontrado la casa, el lugar en que morar y salir a la intemperie del mundo como consecuencia de un proceso en que la vida y la reflexión sobre la vida, lo poético y lo mundano, lo político y lo íntimo, se entremezclan y dan como resultado la *apuesta identitaria* de Moís. que él define como su «proceso de volver a ser marroquí».

El discurso de Moís en torno a estas cuestiones se organiza en dos planos o niveles: el nivel axiológico-mítico -el de la memoria cultural<sup>1114</sup>- y el histórico-político. Estos dos planos se corresponden a diferentes *loci* que, por así decir, se desdoblan: Tetuán-Marruecos, *Sefarad*-España y *Eretz Israel*-Estado de Israel. Tetuán, *Sefarad* y *Eretz Israel* son la cara o el aspecto axiológico-mítico de Marruecos, España e Israel.

---

<sup>1113</sup> Ibid.

<sup>1114</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 109-18.



Moís: Como decía Machado, mi infancia es una casa en Sevilla<sup>1115</sup> y... ¿Cómo era el poema de Machado? Muy español eso, pensar que la patria es la infancia. Verdaderamente sería una pregunta esa: **si Tetuán era una patria. Yo creo que ni Marruecos. Marruecos seguro que no, no era una patria. Era un país en el que vivías, pero para los tetuanés no sé si fuera patria, la patria es *Sefarad* ¿no?**

Entrevistadora: ¿Qué es *Sefarad*?

M: la patria. *Sefarad* es... lo que tú estás buscando en Tetuán yo lo he buscado durante mucho tiempo en *Sefarad*. ***Sefarad* es la cuna del concepto de la vida, de una forma de ver la vida, la forma de vivir la vida.** Aunque, te lo vuelvo a repetir -quizá te lo dije ya, no sé qué te dije a ti y qué le dije a otros-... en Tetuán no estaba presente ni la historia de la Inquisición, ni la Expulsión, ni *Sefarad*... aparte de la jarra esa que salía de Sevilla pero no era algo que se hablaba, yo creo que en Israel se habla más, tampoco se habla mucho de eso pero... no era algo que estaba presente que veníamos de *Sefarad*, que éramos sefardíes. Sí la palabra sefardí se utilizaba mucho... pero no estaba presente eso, el hecho de... estábamos cerca de España también. Geográficamente. **Como si en Tetuán se empujó un poco *Sefarad*.** Unos cuantos kilómetros. Digamos, de Ceuta son cuarenta kilómetros. De España son ciento veinte kilómetros, pero **seguimos viviendo ese *Sefarad* del que nos expulsaron.**

En: ¿Y *Sefarad* es España?

M: Claro que es España *Sefarad*. Cuando me dicen «tú vienes de Europa» yo digo, «sí, pero vengo de una **Europa musulmana**». *Sefarad* es la Europa musulmana. Está el islam por un lado y España por otro lado. **Tetuán está en el medio en realidad también culturalmente, conceptualmente, también los tetuanés musulmanes son expulsados, o sea siguen viviendo ahí en *Sefarad*. *Sefarad* sigue ahí. Sigue en Tetuán.**

En: Entonces *Sefarad* no es España

M: ¿España de hoy? No, claro que no. Mi concepto es que después de la Inquisición hay dos Españas: **una España sin judíos, geográfica, y una España de judíos sin geografía.** La geografía está siempre ahí porque los judíos siguieron hablando de Sevilla y de Granada y de Toledo y se llaman Toledano y Murciano y todo lo que quieras, pero esa España existe y esa España fue destruida por el Holocausto. Fue destruida por el Holocausto, esa España fue destruida en la *Shoa*<sup>1116</sup>. De lo que se habla poco porque digamos, la *Shoa*, el 93 por ciento eran *ashkenazim* y... el número [de sefardíes] no es mucho, pero la destrucción total del judaísmo sefardí europeo, griego sobre todo, es la destrucción de esa *Sefarad*. El ladino también, que desapareció.

---

<sup>1115</sup> Se refiere al poema «Retrato» de Antonio Machado, cuyo primer verso dice «Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla».

<sup>1116</sup> *Shoa*: Holocausto.

La idea de patria está, entonces, conectada con una forma de acercarse al mundo, de entenderlo, de habitarlo, pero en un plano aún teórico, abstracto y axiológico. Moisés intuye que con mi investigación estoy buscando, explorando una manera de entender la vida a través de Tetuán, igual que él buscó en *Sefarad* la forma judía de ver el mundo, marcada por la presencia musulmana, por el equilibrio entre convivencia y separación. *Sefarad* es la «España de judíos sin geografía», trasladada tras la Expulsión y exterminada casi en su totalidad por el Holocausto nazi.

*Sefarad* aparece como la patria en un sentido colectivo, una especie de gramática perdida que contenía las claves de una forma de vida que Moisés ha estado buscando. *Sefarad*, Tetuán y *Eretz Israel* son tres *loci* de la memoria cultural y con los que Moisés se relaciona a través de *actos de identificación* cuya función es la vinculación con los otros judíos hispano-marroquíes y con la historia sefardí. No son, en este sentido, lugares físicos, ciudades o países; son metáforas de una forma de entender la vida y el judaísmo. Tetuán es el lugar en que *Sefarad* seguía habitando, dice Moisés, como por extensión o desbordamiento. *Sefarad* se convierte en la única patria posible de eso que Moisés describe, sucintamente, como «una forma de ver la vida, de vivir la vida». *Eretz Israel*, como vimos anteriormente, es el Templo de Jerusalén, el «país donde todo el mundo es judío» en el que pensaba cuando era un niño. Por esta razón digo que esos *loci* están en un plano axiológico-mítico, un plano de valores estéticos y morales, y constituyen una especie de dispositivo semiótico, de significación, ligado a la tradición y a la transmisión a través de generaciones. Esta cuestión, como todas las que son relevantes para él, aparece también en su obra literaria, condensada en la última estrofa de un poema:

Ahora me doy cuenta  
cuánto me equivoqué  
ahora me doy cuenta  
que España siempre  
fue el país al que siempre  
querían mis abuelos volver  
cuando rezaban sobre Jerusalén  
pensaban en Toledo.  
O cercano y lejano Toledo.  
Patria única patriay sin destino<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Benarroch, *Mar de Sefarad*, 70.

Moisés dedicará parte de su producción narrativa y poética a desentrañar en qué consiste esa forma de vivir que proponen esos lugares-metáfora. A este respecto, en un poema en que Moisés dialoga con su madre reinventando sus voces de niño, luego de joven y por fin de adulto, dice lo siguiente:

Si quieres, vete.  
¿A dónde, mamá?  
En mi ciudad natal no existen ni mi doble ni mi  
sombra<sup>1118</sup>

Ese mismo poema termina con una estrofa en la que Moisés reflexiona acerca de la aporía de la patria:

Ahora me dices, mamá,  
que me vaya a España  
con mi tribu agrandada  
que me vaya a otro exilio  
otra patria que se convirtió en exilio  
como Israel como Jerusalén  
como Tetuán como Lucena  
todas nuestras patrias se vuelven exilio<sup>1119</sup>.

Estos lugares-metáfora, estos *loci* de esa *comunidad imaginada* que constituyen los judíos hispano-marroquíes<sup>1120</sup>, no son, estrictamente hablando, habitables por nadie. Su función es la evocación y la significación para un colectivo. Se trata de patrias imaginadas. Si la patria sólo puede ser imaginada, el exilio es inmanente a la vida.

Decía mi madre que iban a volver  
las oscuras golondrinas  
pero yo nunca las vi regresar  
ni siquiera las vi irse  
y si las hubiese visto  
no creo que supiera diferenciar  
una golondrina de otro pájaro  
pero mis padres me lo aseguraban  
así que pensaba que esto debía ser  
un asunto muy importante  
y la verdad es que los creía  
igual que cuando me dijeron  
que volvíamos a nuestro país  
a la tierra santa  
y yo me preguntaba  
pero cómo podemos volver

---

<sup>1118</sup> Ibid., 5.

<sup>1119</sup> Ibid., 6.

<sup>1120</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*.

si no recuerdo haberme ido  
pero también los creía.  
Hoy veo que las golondrinas  
no son oscuras y veo también  
que no han vuelto  
así que la única patria que me queda  
es la poesía<sup>1121</sup>

Con frecuencia, Moisés utiliza en sus poemas la imagen ingenua del niño que cree que va a llegar a un país donde todo el mundo es judío «como él», para terminar apareciendo, ya adulto, como un exiliado. Se trata de un exilio sin resolución posible pues la patria perdida es aquella *Sefarad* cuestionada en muchos de sus textos, a quien se dirige a veces humanizándola, intentando hacerle ver su ceguera, su injusticia y su crueldad<sup>1122</sup>. Entender esta idea de exilio de Moisés es fundamental para comprender cabalmente su *apuesta identitaria*.

Soy un poeta marroquí  
exiliado  
primero viví en mi exilio de España en Marruecos  
después me exiliaron mis padres  
desde Marruecos  
a Israel  
tierra de exiliados  
hijos nietos y bisnietos de exiliados  
y aquí llegué  
al exilio máximo  
exiliado de mi tierra  
de mi familia  
de mi patria  
de mi exilio<sup>1123</sup>

---

<sup>1121</sup> Benarroch, *ibid.*, 10.

<sup>1122</sup> Ver, por ejemplo, «De volver», en *ibid.*, 14-16. Este poema termina diciendo

He vuelto a reclamar  
todo lo que es mío  
He vuelto a reclamar mi lengua  
y mis llaves y mis trajes  
mis huellas mis mares  
mis olas mis playas  
mis sombras mis letras en el barro  
mis casas y mis libros  
He vuelto a reclamar todo  
para que me lo rechaces  
He vuelto a reclamar todo para  
poder seguir errando  
y recordando  
todo lo que nunca podrás  
devolver.

<sup>1123</sup> *Ibid.*, 3.

Cuando Moís se pone en la situación de declarar quién es, lo único que no queda bajo cuestión es el hecho de que es judío, un judío sefardí («mi exilio de España en Marruecos») llegado a Marruecos tras haber sido expulsado. Israel, la tierra de exiliados, se convierte en exilio del exilio en tanto que no le permite siquiera instalarse en una condición de exiliado -pues vivir en Israel constituye, precisamente, un *retorno* del exilio-, una condición límite por la que pudiera ser muchas cosas -todas esas que lo constituyen- al mismo tiempo.

¿A dónde vamos mamá?  
Vamos a nuestra patria,  
a nuestro país.  
¿Y dónde está nuestro país?  
No puedo decirte su nombre.  
Está prohibido.  
¿Y está muy lejos ese país?  
Está al otro lado del mar, hijo.  
¿El viaje es largo?  
Dos mil años de largo  
tres semanas de carretera  
cinco horas de avión.  
¿Y los niños en ese país cómo son?  
Todos judíos, como tú.  
¿Y cómo soy yo?<sup>1124</sup>

La literatura aparece como una segunda vida que le permite restaurar lo que no pudo obtener de la primera. En este sentido es posible decir que su patria es la poesía.

Pero en la patria, dije antes, el sujeto concreto es reemplazable, aunque se trate de una patria imaginaria. Moís habla de entidades abstractas, de *loci* de la memoria cultural. Aunque la patria sea imaginada, la casa necesita de concreción y no se puede asentar en un territorio imaginado, sino en países que son ya entidades políticas, estados, que imponen límites y restricciones, que desafían las formas de vinculación con un grupo genérico y con la historia común. Se trata de entidades, pues, que están ya en un plano histórico-político y respecto a cuyas condiciones Moís tuvo que especificarse. La casa, el hogar, lo pudo encontrar en Israel por más que la patria estuviera en otro lado, en otro orden de realidad incluso.

Entrevistadora: Hay un poema que me gustó mucho, en el que hablabas de cómo parte de tu vida se había articulado alrededor de la idea de volver a casa y «casa» cada vez era un lugar distinto<sup>1125</sup>

---

<sup>1124</sup> Ibid., 5.

Moís: la casa cambia. La casa inestable. No tiene estabilidad. Esa casa que... o sea, **la emigración misma fue, me despertaron por la mañana, nos despertaron a los niños, nos dijeron «nos vamos» eran las cinco de la mañana. Así pasó la cosa [...] Y de pronto claro, llegas aquí y... primero también la casa aquí... primero estás en el centro de inmigración y después estábamos en una casa y otra casa y después pasamos por muchas casas durante tres o cuatro años nos mudamos cuatro veces.** Mientras llegamos a una casa que era más o menos fija. Así que está la casa y... **hasta que te casas. [ríe] La casa hasta que te casas.** Después una casa. Casarse es también ir de casa, ¿no? Es la inseguridad de la casa. Pero después cuando nos casamos vivimos en una misma casa durante veintisiete años. Era muy difícil, era una casa muy pequeña, un apartamento muy pequeño, en Baka<sup>1126</sup>, y ahí se criaron...con tres hijos, no llegaba a setenta metros cuadrados. **Y siempre queríamos mudarnos, pero no había forma de mudarse.** Que también puede ser algo interior, que mudarse era traumático. En realidad, nos mudamos ya... era insoportable ahí el ruido. Mi mujer no soportaba el ruido. Que ella es la persona de ciudad y que quiere estar en el centro, lo más céntrico, y al final tenía que pasar, ¿no? Me siento mucho mejor aquí. Puede ser que aquí empiezo a sentirme en casa. **Tal vez por el paisaje.** El paisaje me recuerda un poco a Tetuán. Que había el monte. En frente de mi casa estaba el Rif, la cordillera del Rif, el final de la cordillera, o sea, se veía un monte.

La casa de la infancia se vuelve inestable en el relato como si éste reprodujese la sensación de inestabilidad que habría sentido Moís al ser despertado en mitad de la noche para marcharse de Tetuán. Hace una operación de *concordancia-discordante* entre la casa de la infancia y la salida de Marruecos, de manera que aquella casa queda afectada, transformada por la imprevisibilidad de la salida. La inestabilidad de los cambios de casa después de estar en el centro de inmigrantes es opuesta, en el relato, a aquella casa en la que vivió con su mujer y sus tres hijos durante veintisiete años.

Moís tiene una forma característica de hacer la operación de creación de trama: pone en relación dos acontecimientos destacando algo misterioso del primero, como si una fuerza inefable lo hubiera causado; después, establece una relación entre ese acontecimiento y otro, ya sea para relacionarlo con algo íntimo o personal o para lo contrario, para hablar de manera más general. Con el siguiente fragmento se entenderá lo que quiero decir:

---

<sup>1125</sup> Me estoy refiriendo al poema «Patria», que se puede encontrar en Benarroch, *ibid.*, 7.

<sup>1126</sup> Baka es un barrio céntrico de Jerusalén.

Había una cosa peculiar, mi hermano, que se llama Levy, los Levy, **los Levy siempre desaparecían**. [...] Yo llevo el nombre de mi abuelo paterno. Y mi hermano lleva el nombre de mi abuelo materno. Los Levy siempre desaparecían [en Tetuán], me acuerdo de que yo hablaba con Levy mi hermano y estábamos hablando y desaparecía y yo seguía hablando [ríe]. Eso pasaba bastante por las calles. Desaparecía. Se iba con alguien... siempre estábamos buscando a los Levy. Habían [*sic*] otros Levy Sorfaty, Levy Benaim, también, siempre estaban buscando a los Levy [ríe]. Los Levy eran hombres libres. Estabas con uno y desaparecía, decía «me fui con este, me fui con el otro, ¡te lo dije! ¡no te lo dije!» era chiquito, tenía seis años. Los Levy. A veces eran horas, dos, tres horas.

Entrevistadora: [ríe]

M: bueno, no era broma que los buscaran porque al final habían raptado, a un primo mío lo habían raptado [...] al final lo había raptado un judío que pidió dinero al padre y estuvieron, no sé, horas buscándolo, no sé exactamente qué pasó, al final lo encontraron, pero lo habían raptado y... o sea, había un peligro de que... al final el que lo raptó fue un judío, pero el miedo era que un moro te raptara.

La anomalía que genera el relato no pide razonamiento ni justificación alguna, pues el sentido está, elíptico, en la anomalía misma, que es lo que hace que el relato sea viable, colocando al interlocutor en un lugar en que no pide pruebas ni explicaciones.

Moís plantea de modo semejante su resistencia a mudarse de aquella casa: como si fuese un fenómeno inexplicable y ligeramente misterioso («siempre queríamos mudarnos, pero no había forma de mudarse»), que, sin embargo, pudiera deberse a motivos del corazón («también puede ser algo interior, que mudarse era traumático»).

El paisaje que se ve desde la ventana de su casa funciona narrativamente como enlace, como punto de vista físico sobre el mundo que vincula Tetuán y Jerusalén, de manera que aquella distancia abismal que parece haber entre esos dos lugares -esos dos planetas-, se reduce poéticamente. La disposición estética y literaria le permite establecer una analogía entre el paisaje de la que hoy considera su casa y la casa verdadera, la casa de su infancia en Tetuán. La analogía entre un paisaje y el otro tiene una suerte de efecto balsámico y logra unir dos mundos: el Tetuán de su infancia y la casa de Jerusalén.

Esa segunda vida que es la literatura le permite convertir el conflicto, cualquier conflicto, en un asunto relevante por sí mismo y que no exige resolución. Esto no es sólo un valor estético en Moís, sino también ético.

A nivel literario todo es bueno. Eso es lo que dice Bukowski, que tú... como escritor puedes llegar a tu casa y encontrarte a tu mujer con otro hombre, pelearte, subirte a tu oficina, beberte tres wiskis y escribir un

gran poema. Eso es lo que dice. En la literatura todo es bueno. Todo es interesante, no sé si es bueno, pero todo es interesante y todo puede ser creativo. Creo que para mí fue muy creativo toda esa situación, y además como escritor ser ajeno, sentirte ajeno, ser discriminado también, puedes entender la discriminación de los otros también. Ese fue un proceso interesante que todavía no está acabado.

La reflexión poética, literaria de Moís será el recurso a través del que pueda poner en pie la *apuesta identitaria* por la que podrá encontrar la casa: volver a ser marroquí en Israel.

Hubo una época en que era muy religioso, me ponía los *tefelines*<sup>1127</sup> todos los días. Más religioso. Shabbat. O sea, **siempre hay un interés muy grande por el judaísmo, por entender el judaísmo.** Pero no me considero religioso. O sea, no me considero religioso de *halajot*<sup>1128</sup> y hacer esto o lo otro. Pero **yo me considero judío, y mesiánico también,** y yo creo que estamos en un proceso mesiánico, y toda la *Aliyah* marroquí es un proceso mesiánico, que es muy diferente del sionismo ashkenazí. Básicamente mesiánico. Esto lo va a decir Shlomo Bar<sup>1129</sup>, ¿sabes quién es Shlomo Bab? **Te lo dirán muchos artistas. Muchos artistas se dan cuenta de eso, los artistas.** Que no son religiosos, no son que tú puedes considerar a alguien religioso, que te va a decir «come así» o «no comas así». Y en eso... **creo que sí he llegado a un equilibrio entre la forma en que yo me veo religiosamente, en cómo me veo en el judaísmo.** Todo mi proceso marroquí, puedo decir que todo mi proceso... lo voy a volver a decir, pero todo el proceso marroquí mío en Israel de volver a ser a marroquí, porque como te dije, los diez, quince primeros años lo que yo quería era ser israelí. Y también la época en que fui religioso, a los quince años, que fui muy religioso, o también otra época, más o menos veintidós, veintitrés años, un poco más intelectual porque estaba en un grupo judío, literario... que **todo el proceso al acercarme a lo marroquí me hace más ajeno a la sociedad israelí. Cuanto más me acerco, más alejado estoy de lo que pasa en la sociedad israelí.** Está un poco nublado hoy, ¿no?

Del mismo modo que Tetuán, *Sefarad* y *Eretz Israel* son lugares-metáfora, patrias imaginadas, poéticas, Marruecos, España e Israel son entidades políticas y lugares físicos con unas condiciones estructurales que tienen un impacto directo y material sobre su vida. El regreso a la casa en Marruecos, como vimos, no fue un regreso restaurado por la vía literaria. Moís describió aquel regreso como el «encuentro con su ausencia», una metáfora que permite establecer un argumento: no hay a dónde volver en Tetuán porque todo por lo que merecía la pena estar allí ha desaparecido. Del único modo en que puede habitar Tetuán es literariamente, en esa segunda vida.

<sup>1127</sup> *Tefelines*: forma de castellanizar el término hebreo *tefilin*.

<sup>1128</sup> *Halajot*: plural de *halajá*. Leyes judías.

<sup>1129</sup> Shlomo Bar es un músico y cantante israelí de origen marroquí. Tiene un grupo que se llama *Habrera Hativit* (Selección Natural).



Moís: hay una pregunta que se preguntan los exiliados, no sé, a lo mejor tu padre, **¿dónde quiero ser enterrado?** ¿en el país donde nació o en el país donde estoy? No sé, ¿a lo mejor tu padre te dijo algo de eso? Es una pregunta que aquí no te puedes preguntar. **¿Que quiero ser enterrado en Tetuán? ¿te imaginas? [ríe] no se puede ni preguntar**, ni llegar a formular la pregunta, ¿no? **Cuando pienso en mi casa pienso en mi casa de Tetuán. Esa es mi casa.**

Entrevistadora: como decía Rilke, ¿no? Que la patria es la infancia

M: para mí sí. Para mí eso está muy claro. Había unos de esos *quiz*, de esas preguntas psicológicas, que te preguntan cosas, te preguntan ¿sabes dónde vives? Que la respuesta... te preguntan algo diferente y lo que sale de dónde vives salía Tetuán, no me acuerdo cómo eran esas preguntas. Pero es como si... **vivo en Tetuán. Pero hay algo siempre que está en Tetuán y hay algo siempre también que está... algo muy creativo**, que es, qué hubiese pasado si me hubiese quedado en Tetuán, no siempre, pero no sé, cinco años más, qué hubiese pasado si mis padres se hubiesen ido a Canadá, o se hubiesen ido a Canarias, o se hubiesen ido a Francia, todas esas posibilidades, y eso sale mucho en mis libros [ríe] así que un personaje de qué hubiese pasado si... varias posibilidades. Es algo que siempre está ahí. **Hay algo partido.**

Hayden White decía que la realidad que se presta a ser representada es la que deriva del conflicto entre el deseo y la ley, la norma<sup>1130</sup>. Moís dice que la propia idea de ser enterrado en un sitio que no sea Israel no se puede siquiera formular<sup>1131</sup>, como si fuese en contra de una ley, una norma, que estableciese ahí el límite de la legitimidad. Ese conflicto entre la posibilidad de un deseo (pues no queda claro si lo desearía o no) y la norma que lo impide se convierte en el material del argumento de Moís: el seguir habitando, poéticamente, Tetuán mientras vive en Israel, final teórico de un exilio que en su vida concreta no se termina de resolver.

El tránsito desde el plano axiológico-mítico y el histórico-político se hace, también, a través de la literatura, que viene funcionando como una especie de laboratorio en el que encontrar la fórmula que le proporcione criterios para vivir. Y a través de la literatura podrá ejercer la libertad de pensar, de llegar a otros, de constituir una *apuesta identitaria* que será la otra cara de su apuesta literaria. El contenido de esa apuesta, la ontología de la identidad que plantea Moís, está en la tensión entre lo individual (la necesidad de especificarse, de responder a sus necesidades, deseos y pérdidas) y lo comunitario (una cierta idea de un «nosotros», una comunidad imaginada que impone sus propias normas), la mezcla

---

<sup>1130</sup> White, *El contenido de la forma*, 28.

<sup>1131</sup> Se debe recordar aquí que históricamente judíos de todo el mundo han deseado ser enterrados en Tierra de Israel, ya antes de la creación del Estado.

(diversos orígenes, diversos idiomas, países, culturas, religiones) y la pureza (la preservación del judaísmo, la conciencia y el orgullo de ser sefardí), la nostalgia (un pasado poético de abundancia) y la esperanza (el presente, el futuro, los hijos, una vida mejor), el psicologismo (una segunda vida interior, literaria, una vida que ocurre en la imaginación) o el naturalismo (acontecimientos específicos que ponen límites, circunstancias que no dependen de nuestros estados mentales), la libertad (la posibilidad de poder decidir sobre la propia vida) y la normatividad (la necesidad de ser responsable, de cumplir con algún criterio de legitimidad externo).

En la segunda vida, que es la literatura, Moisés recorre de nuevo su historia y establece hipótesis, hace preguntas, revisita Tetuán, increpa a *Sefarad*, se detiene en cada detalle, convierte conversaciones imaginarias con su madre en poemas, idea itinerarios posibles, piensa en Dios y en el judaísmo y trata de entenderlos, desafía a Israel y le pide dejar de sentirse un extraño, vuelve a anhelar la Tierra de Israel milenaria y piensa en el Mesías y en la restauración del mundo y vuelve a su casa de Jerusalén y habla de su mujer y sus hijos, del amor, de la vida cotidiana, del fracaso y de la esperanza.

Pero Israel no es un lugar imaginario; es el escenario en que se desarrolla esa primera vida que es la vida que se da en el dominio de lo real, aquel en que, como dice Blanco, «ya no se pueden hacer pruebas»<sup>1132</sup>. La literatura, el arte y el juego son dominios de *subjuntivación* de la realidad mediante los cuales se pueden explorar y poner a prueba las gramáticas a través de las que vivimos, gramáticas de la acción que articulan y organizan las formas de vida<sup>1133</sup>. Esta posibilidad de *subjuntivar* la vida en la literatura le permite a Moisés teorizarla. Teorizar, dice Blanco, es una acción previa y más primitiva que conjeturar<sup>1134</sup>, en tanto que la conjetura implica tener en cuenta el dominio de lo real. La conjetura resulta del encuentro entre la teoría que hemos elaborado en el juego, en la literatura, en el arte, y el orden de lo real, donde las conjeturas sí tienen riesgos, donde se ponen a prueba y tienen un impacto específico, que no se puede entrecomillar.

Uno puede tener una patria imaginaria, pero no puede tener una casa imaginaria, un hogar imaginario, en particular cuando está con otros cuyas vidas no pueden ser suspendidas, pues el otro es siempre una presencia que exige de nosotros una respuesta<sup>1135</sup>.

---

<sup>1132</sup> Florentino Blanco, «Objetos en acción», en *La mente reconsiderada: en homenaje a Angel Rivière*, coord. Ricardo Rosas (Santiago de Chile: Psykhe Colección Especial, 2001), 229-48.

<sup>1133</sup> Ibid.

<sup>1134</sup> Ibid.

<sup>1135</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito*, 194-195.

Es decir, ahí donde entra el otro entra con él la relación ética, de cuyo cuidado somos responsables de un modo que no se puede resolver suspendiendo la realidad, teorizando sobre ella, haciendo una abstracción poética. De ahí la *apuesta identitaria* de Moisés, ese «volver a ser marroquí», que se corresponde con su poesía más política, la cual aspira ya a una denuncia contra este mundo, aquel que impone cortapisas, obstáculos, abismos, laberintos y trampas en ocasiones brutales. Esa poesía se da ya en el límite del orden de lo real, queriendo afectarlo, se despliega ya desde una postura que aspira a la justicia y a la verdad no ya sólo en el orden del juego, de la imaginación, de la literatura, sino en el plano de la vida: una postura que tiene, y no sólo busca, criterios para vivir.

La *apuesta identitaria* de Moisés es una modalidad de la *apuesta de afiliación* en tanto que pretende renunciar a la impostura de haber entrado en relación con otros dentro de las gramáticas israelíes<sup>1136</sup> (siendo «religioso», «israelí», «intelectual», etc.). Esas gramáticas, ensayadas y exploradas en la literatura, igual que los niños ensayan y practican en el juego las gramáticas que articularán sus formas de vida, implican unas reglas que ahora conoce y respecto a las que ha logrado ser, finalmente, autónomo. Ha debido, por tanto, desnaturalizarlas, hacer ver su génesis, mostrar que se pueden cambiar, que no son entidades trascendentales. Dejó de buscar en Sefarad y emprendió su camino de vuelta, esta vez no a un lugar mítico, sino a su familia, a sí mismo, a ser no ya un viejo sefardí exiliado en Marruecos, sino un poeta marroquí, de Tetuán, que exige dejar de sentirse un extraño en Israel.

Grito mi derecho  
a ser diferente  
a ser sefardí  
a ser tradicional  
en la sociedad israelí  
no de derecha no de izquierda  
Exijo mi derecho  
a dejar de sentirme  
extraño y desconectado  
yo el israelí<sup>1137</sup>.

Moisés reconoce que su vida literaria, en la que ha construido buena parte de sus teorías, le ha ayudado a objetivar la realidad y a obtener criterios morales. Su cuestionamiento de la discriminación y del exilio se ha convertido en una lucha real y cotidiana contra cualquier forma de discriminación, se ha convertido ya en una praxis, en

---

<sup>1136</sup> Burke, *A Grammar of Motives*.

<sup>1137</sup> Benarroch, *Coplas del emigrante*, 37.

una manera de operar, de estar en el mundo. Su «volver a ser marroquí» tiene que ver con el proceso de construcción de la casa, con convertirse en padre de familia, con tener que pasar a ese dominio que no permite pruebas, donde no hay ensayo posible. La casa de Tetuán puede ser su casa en esa segunda vida, pero desde ahí emprende un regreso, ya armado de criterios, a esta casa de Jerusalén desde la que ve un paisaje remotamente parecido al Riff.

Moís opera un recorrido desde lo mítico que pasa por lo político y llega a lo ético, lo íntimo, la relación a la que uno no puede renunciar: la relación con los otros, la relación de proximidad. La *apuesta identitaria* de Moís, como vimos en su momento, ha sido la resistencia que, como toda resistencia, exige un refugio, un resguardo, una casa. El Tetuán colectivo, el de los recuerdos de familiares y amigos es evocado y traído a presencia a través de los relatos familiares y las historias<sup>1138</sup>, el humor<sup>1139</sup>, las tradiciones<sup>1140</sup> y una manera de decir las cosas que tiene que ver con el modo en que uno habla a otros en la casa, especialmente ahora, tantos años después de haber dejado Tetuán. Esa manera de hablar está en la jaquetía, que ya no es sino un montón de palabras que los judíos hispano-marroquíes utilizan conjurando a través de ellas la casa.

El exilio es el exilio  
De la lengua  
Materna  
¿Dónde están mis palabras?  
Las que eran sólo mías<sup>1141</sup> [...]

Esas palabras sólo tuyas son las compartidas con otros, las palabras de la jaquetía, el modo en que se habla en la casa, y que invita a participar de una mirada sobre las cosas. Una de las maneras en que se conjurará la manera de estar con los otros, la relación de proximidad que Moís y tantos otros quieren preservar y que se encontraba en esa infancia de Tetuán, está en esa manera de hablar.

---

<sup>1138</sup> Susana Weich-Shahak, *Romancero sefardí de Marruecos. Antología de la tradición oral* (Madrid: Alpuerto, 1997); Nina Pinto-Abecasis, «From Grandmother to Grandson. Judeo-Spanish Anecdotes in Israel Today: Emigration, Cultural Accommodation and Language Preservation», *European Journal of Jewish Studies* 9 (2015): 100-118.

<sup>1139</sup> Pinto-Abecasis, *The Peacock, the Ironed-Man and the Half-Woman*.

<sup>1140</sup> Alegría Bendelac, *Los nuestros: sejiná, letuarios, jaquetía y fraja. Un retrato de los sefardíes del norte de Marruecos a través de sus recuerdos y de su lengua* (Nueva York: Peter Lando Publishing, 1987).

<sup>1141</sup> Benarroch, *Mar de Sefarad*, 24.

Y yo y mi hermano en la judería en casa de Sol  
y ella chillando y gritando  
mientras nosotros corríamos  
la frase más importante de mi infancia  
Ua ya  
mirí  
i mirí  
i mirí  
pero como esto  
no mirí<sup>1142</sup>

## 5. LA JAQUETÍA: LA INTIMIDAD DE LA CASA

Hemos visto cómo el viaje de vuelta a Marruecos aparece representado de muy diversas formas en los discursos de mis entrevistados, maneras que están en relación con el significado de Marruecos en las gramáticas culturales de las que participan hoy. Como he indicado, la posibilidad de vivir un reencuentro con los lugares de la infancia está mediada por la continuidad identitaria, por el modo en que establecemos la relación entre quienes somos y quienes fuimos.

Hay un único tema respecto al que he encontrado un consenso total entre las personas a las que he entrevistado en Argentina y en Israel, el único tema que no ha quedado afectado por las vicisitudes de la inmigración: la jaquetía. Me parece que la razón por la que existe este consenso es que se trata de una práctica ligada al ámbito de la proximidad y la intimidad, a la familiaridad, ajena a lo que ocurre en la intemperie del mundo. Está, de hecho, en el límite del mundo, pues la jaquetía lo nombra, pero lo hace desde la casa, desde el umbral. Josep Maria Esquirol dice que los nombres propios son la modalidad lingüística de la proximidad<sup>1143</sup> y, en este sentido, la jaquetía es una manera de llamar a las cosas por el nombre que tienen en la casa. La jaquetía tiene sus raíces en la cotidianeidad, en la calidez del estar con los otros.

La jaquetía es el judeo-español o *judezmo* del norte de Marruecos<sup>1144</sup>. También se habló en Gibraltar, en Argelia y en el sur de Marruecos. La jaquetía pasó por una re-

---

<sup>1142</sup> «Ua ya mirí i mirí i mirí, pero como esto no mirí», expresión en jaquetía que se podría traducir como «mira que he visto y visto y visto cosas, pero, como esta, no vi ninguna». Esta expresión da título a un poema de Moís que se puede encontrar en *ibid.*, 75.

<sup>1143</sup> Esquirol, *La Resistencia íntima*, 73.

<sup>1144</sup> La gramática de la jaquetía sigue las normas del castellano, aunque la pronunciación de buena parte de las palabras más arcaicas se acerca más a la pronunciación del portugués. Para un estudio detallado de esta modalidad de judeo-español, ver los ya clásicos trabajos de Alegría Bendayán de Bendelac, *Diccionario del judeoespañol de los sefardíes del norte de Marruecos: jaquetía tradicional y moderna* (Caracas: Centro de

españolización desde la segunda mitad del siglo XIX, debido a la presencia española en Marruecos<sup>1145</sup>. Ya en la época en que vivieron mis entrevistados en Marruecos (entre los años veinte y los setenta del siglo pasado) la jaquetía era considerada una forma de hablar asociada a un bajo nivel socio-educativo, de manera que se escuchaba jaquetía sobre todo en la judería, no así en los ensanches de las ciudades, pues en las juderías es donde vivían los judíos con menos recursos. Sin embargo, tras la salida de Marruecos, con los años, la jaquetía se convirtió en el lenguaje de la memoria comunicativa, la que se transmite de generación en generación a través de los testigos<sup>1146</sup> y, también, en un *léxico familiar*. Natalia Ginzburg define la cualidad específica de los léxicos familiares de una manera tan precisa que merece la pena recordarla:

Cuando nos vemos, podemos estar indiferentes o distraídos los unos de los otros, pero basta que uno de nosotros diga una palabra, una frase, una de aquellas antiguas frases que hemos oído y repetido infinidad de veces en nuestra infancia [...], para volver a recuperar de pronto nuestra antigua relación y nuestra infancia y juventud, unidas indisolublemente a aquellas frases, a aquellas palabras. Una de aquellas frases o palabras nos haría reconocernos los unos a los otros en la oscuridad de una gruta o entre millones de personas, son como jeroglíficos de los egipcios o de los asirios: el testimonio de un núcleo vital que ya no existe, pero que sobrevive en sus textos, salvados de la furia de las aguas, de la corrosión del tiempo. Esas frases son la base de nuestra unidad familiar, que subsistirá mientras permanezcamos en el mundo, recreándose y resucitando en los puntos más diversos de la tierra<sup>1147</sup>.

La jaquetía, como mostraré, permitió el reconocimiento entre los judíos del norte de Marruecos y la pervivencia, de algún modo, de aquel núcleo vital, como decía Ginzburg, de aquella manera de nombrar las cosas, de estar en el mundo y significarlo.

Del mismo modo que el español se convirtió en el idioma común entre judíos y no-judíos antes, durante y después del Protectorado en Marruecos, el uso de palabras y expresiones en jaquetía fue una práctica que marcaba la distinción entre la comunidad judía y la esfera cultural española. Era, por tanto, una práctica de identificación también en este sentido, y no sólo como marcador socio-cultural y socio-económico. La jaquetía era específicamente judía, no española ni musulmana, a pesar de las influencias del árabe marroquí, del castellano y, por supuesto, del hebreo.

---

Estudios Sefardíes de Caracas, 1995); Isaac Benharroch Benmergui, *Diccionario de haquetía. Guía esencial de los judíos del norte de Marruecos* (Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 2004).

<sup>1145</sup> Sayahí, «'Aquí todo el mundo hablaba español'», 36-48.

<sup>1146</sup> Assmann, «Communicative and Cultural Memory»; Halbwachs, *La memoria colectiva*.

<sup>1147</sup> Natalia Ginzburg, *Léxico familiar* (Barcelona: Lumen, 2007), 39-40.

En cualquier caso, la jaquetía era considerada una forma de hablar vulgar en Marruecos y ninguno de mis entrevistados dice haber hablado de aquel modo en la vida cotidiana fuera de dinámicas humorísticas o de complicidad. En palabras de Jacques, uno de mis entrevistados argentinos, y de Esther, su mujer:

Jacques: la jaquetía no me dejaba... mi madre era argentina. Y era de la pureza del idioma español. **No había que hablar palabras deformadas del hispanismo puro y clásico.** [...] Y ese idioma [jaquetía] viene de esa época, de la época de los tres siglos de oro, brillantes de España, de la vieja España, como yo la denomino, y viene de ese origen judío. Ellos [los sefardíes de Turquía y los Balcanes] lo tienen mucho más identificado pero el arraigo está en ese idioma que dominan. Que no era solamente un idioma hablado como el caso de la jaquetía, porque la jaquetía no era un idioma literario,

Esther: no, no, era... familiar

J: de transmisión oral y familiar. Se transmitía oralmente, no había una... la gramática es la gramática española que se aprendió, que a mí me enseñó, y **por eso mi madre no me dejaba hablar la jaquetía, la hablaba en la calle con los amigos judíos que sí sabían la jaquetía y en su casa hablaban la jaquetía. Y tenían las romanzas y las canciones judías de esa vieja España la tenían en sus casas.** En mi casa tenía la Cumparsita<sup>1148</sup>

Entrevistadora: [ríe]

J: La Cumparsita, sí, mi canción de cuna, me la cantaba mi madre, que era La Cumparsita o el Yira<sup>1149</sup>, que eran dos tangos que me cantaba mi

---

<sup>1148</sup> «La Cumparsita» es seguramente el tango más conocido mundialmente. Su melodía fue compuesta por el uruguayo Gerardo Matos Rodríguez entre 1915 y 1916. Pascual Contursi escribió su letra más popular, aunque se han escrito otras. La parte más conocida de esta letra es:

Si supieras,  
que aún dentro de mi alma,  
conservo aquel cariño  
que tuve para ti...  
Quién sabe si supieras  
que nunca te he olvidado,  
volviendo a tu pasado  
te acordarás de mí...

<sup>1149</sup> «Yira, yira» es un tango con letra y música de Enrique Santos Discépolo. Se compuso en el año 1929. La versión más famosa de esta canción fue la de Carlos Gardel, grabada en 1930. El título viene del italiano «girare» que, en este caso, se castellaniza y termina significando deambular, callejear, buscar en vano. La parte más conocida es la que dice:

Verás que todo es mentira  
Verás que nada es amor  
Que al mundo nada le importa  
Yira, yira

Aunque te quiebre la vida  
Aunque te muerda un dolor  
No esperes nunca una ayuda  
Ni una mano, ni un favor

madre para dormirme. No eran las canciones de nana, ni siquiera las españolas modernas, modernas me refiero de la época. Entonces, la jaquetía en mi casa no se podía hablar porque es una **deformación del idioma**, entonces mi madre me puso una profesora española -valenciana, amiga, republicana, por cierto, y también compañera de mi tía en la prisión; se salvaron las dos- que me enseñó la gramática y la pronunciación española. Que lógicamente la conservamos en muy buena medida con la influencia argentina recibida con posterioridad. Entonces yo no sé hablar la jaquetía. **Entiendo toda la jaquetía, por supuesto, tengo algunas de las palabras de la jaquetía también, y tengo algunos de los dichos, de las bendiciones judías, que también tenemos.** Pero las utilizo poco. Las utilizo poco. Entonces cuando me dicen «ay, ¿y el idioma?» **no, el idioma para mí es el español, y más el andaluz que el asturiano que el catalán,** o la influencia española del catalán en el español, no. Entonces, mi visión de España no es la misma de un sefardí. Es la de un judío marroquí, en el mejor de los casos.

Jacques, de Tánger y de madre argentina, utiliza la jaquetía para las bendiciones, para dirigirse a su mujer, a los hijos, pero recuerda que a su madre no le gustaba que utilizase aquellas palabras «deformadas» del español. Para Jacques el idioma de Marruecos es el español y, en concreto, en su modalidad andaluza, que era la que más se escuchaba en la zona. Tanto hablar jaquetía como no hablarla era en Marruecos una práctica de identificación, es decir, una práctica que indicaba la pertenencia a un determinado nivel socio-educativo.

Mis entrevistados hoy se refieren al castellano estándar como «español correcto» para señalar la diferencia entre la jaquetía y la manera adecuada de hablar castellano. Algunos me han contado cómo sus padres cambiaban de manera de hablar, pasando de una forma más jaquetiesca a una más «españolizada» dependiendo de con quién hablasen.

A este respecto, Elise me dijo en la entrevista que tuvimos en su casa de Tel Aviv:

Mi madre trabajó en una casa del Embajador de Perú [en Israel], me acuerdo, y fueron amigos buenos. Y con ellos mi madre siempre se *ħazmeaba*<sup>1150</sup> [ríe] esa palabra me encanta. Viene de «cintura», *ħazam* en marroquí, en árabe, es «cintura», y claro, la cintura, se pone, la correa se pone, es la prenda última que se pone. Así que en jaquetía cuando decimos «wa ħazmeate y ven!» quiere decir «¡preparate, ale, ponte lista!» pues mi madre se *ħazmeaba* y hablaba español correcto. Y también antes, antes, pero estoy pensando con quién. Eso. La hija de esa señora, la amiga de mi madre, Ġimol, su hija se llamaba Mercedes. Ahora, Ġimol era de la misma edad de mi abuela, pero ella era la amiga de mi

---

<sup>1150</sup> Para la transcripción de la pronunciación jaquetica he utilizado el sistema propuesto por Alicia Sisso-Raz, «Voces de haketia», n.d., [www.vocesdehaketia.com](http://www.vocesdehaketia.com). Ver la sección «Proposición para una grafía de ħaketía.»



madre, también de mi abuela, pero venía a nuestra casa y se dormía, se quedaba como una semana. Su hija, Mercedes, se llamaba Mercedes, muy guapa, me acuerdo, y ella trabajaba en un lugar, me acuerdo, en la calle Tierra Santa en Jerusalén. Y cuando ella venía, mi madre con ella hablaba **español correcto**. Porque ella hablaba español muy como tú, ¿eh? Y todo eso. Madrileño.

La madre de Elise se *hazmeaba*, se disponía para hablar «correctamente» español cuando hablaba con personas de un nivel socio-económico alto y cuando hablaba con la hija de su amiga que, por la descripción, era una persona con educación académica o que al menos hablaba como una persona que había estudiado («muy como tú, ¿eh? Y todo eso. Madrileño»). En estos dos casos, hablar español se presenta como un *acto de identificación* a través del que se ejercía el ser «como españoles» y se aceptaba retóricamente la posición de superioridad cultural de los españoles.

En la conversación con Nina, Felicidad, Miriam y Esther en Tel Aviv, Felicidad me cuenta que su abuela a veces se hacía «la más españolizada»:

Felicidad: y de pronto, y de pronto, hija mía, te salía la más españolizada era mi abuela

Entrevistadora: de repente

F: de repente, sí. [...]

En: ¿a qué te refieres?

F: que, **depende de con quién estaba, su lenguaje...**

Nina: **se adaptaba con la lengua**

Miriam: se adaptaba a...

N: **pero eso lo hacían todos los judíos en la casa**

En: ¿ah sí?

F: eran las más españolizadas

Nina, que, recordemos, emigró a Israel en el año 55, cuando tenía 17 años, me explica a qué se refieren con esto y a qué se debía:

Nina: porque mira, nosotros vivíamos en el centro, pero había gente que vivía al lado de los militares. La familia de Abitbol vivía al lado de los militares. Pero todos los judíos... a nosotros nos mandaron a la escuela francesa porque mi madre no sabía francés. Se había criado en el Grupo España. Así que nosotros fuimos a la escuela francesa. Y ahí iban todos los judíos más o menos. Y había niños que vivían al lado de los militares.

Miriam: la francesa, la Alliance

N: La Alliance. Y había niños que vivían al lado de los militares. Y esos niños tenían amigos cristianos y tenían amigos judíos. Y mi hermano

tenía amigos que vivían ahí, que eran judíos, y me decía «Nina, cuando llegamos a la casa de los de Abitbol y cuando la madre nos ve dice «¡Izzaakeeee! ¡ya vinieron tuz amigoz!» y cuando venían los [hijos de los] militares... los cristianitos, decía «¡Isaquito! ¡ya han llegado tus amiguitos!» [ríen todas]

Esta anécdota indica el valor social de la forma de hablar jaquetiesca, con su pronunciación y el diminutivo de Isaac, «Izzake», que ya en tiempos del Protectorado era considerada como una forma de hablar propia de la clase social baja. La actitud de Nina al contar esto se acerca a lo que he llamado *afiliación escéptica*, no espontánea, sino más bien resultado de una reflexión u objetivación de las mediaciones o *actos de identificación* a través de los que tejemos nuestros vínculos identitarios.

En este caso, la dimensión retórica del *acto de identificación* que implica cambiar la pronunciación y la forma de hablar jaquetiesca por una más españolizada nos muestra lo que hay de excesivo en los *actos de identificación*, cuestión a la que me he referido antes. La propia Nina parece consciente de este exceso, de ese excedente de sentido que había en aquella forma de comportarse que elige contarme. Se trata de una forma de hacer viable una política identitaria por la cual los sefardíes se constituyen como aquella «mezcla» de la que hablamos entre españoles y judíos, cuyo origen español fue sublimado por los intereses coloniales.

Nina trae esta anécdota a colación como un ejemplo más de aquellos *actos de identificación* que recuerda y a través de los que los judíos participaban y se involucraban en la esfera cultural española, siendo «como españoles», pero sin serlo por completo. Como dije anteriormente, la retórica de una identidad histórico-cultural común entre sefardíes y españoles fue utilizada instrumentalmente por las autoridades coloniales españolas, pero ni la política de protecciones consulares ni la idea de los sefardíes como «mezcla» entre judíos y españoles implicó una llamada para que los sefardíes volvieran a la patria de sus ancestros de la que fueron expulsados<sup>1151</sup>.

Nina cuenta esto irónicamente, como ejemplo de a qué se referían sus amigas cuando decían que su abuela era muy españolizada y que se adaptaba cuando hablaba con españoles. Ese «adaptarse» tiene que ver con un *acto de identificación* que representa virtualmente -pues no necesariamente se expresa en una realidad tangible- la movilidad social que la colonia facilitó a los judíos, la posibilidad de acceso a una esfera cultural con

---

<sup>1151</sup> Ojeda Mata, «Spanish' but Jewish'», 67.

más privilegios, a un nivel socio-económico superior. Su jaquetía, aunque ya para entonces había sido muy castellanizada <sup>1152</sup>, era un elemento que no encajaba en esa nueva vinculación con la esfera histórico-cultural española, si bien esa vinculación no estaba exenta de ambigüedades, como he indicado. La jaquetía no era sólo un marcador de nivel socio-económico, como habitualmente se suele pensar; era también un marcador «étnico» y es ésta la razón por la que debía ser eliminada en las situaciones en que los judíos se presentaban «como españoles».

El sentido de esta anécdota dentro de la narrativa que van construyendo Nina, sus primas y su amiga es añadir una pieza más en el argumento de los judíos como «una especie de españoles», argumento que están desplegando a través de *actos de identificación* concretos que realizan frente a mí, una figura igualmente límite entre lo español, lo judío y lo marroquí. Esta anécdota muestra, además, la conciencia del carácter dramático de la identidad, como si Nina estuviera volviendo sobre sus recuerdos siendo consciente de que aquello que más natural parecía estaba siendo sostenido, en realidad, por unas condiciones socio-históricas muy concretas, que le dan sentido a aquella manera de actuar.

Elise me explica que, cuando era pequeña, para ella el español era jaquetía y ser tetuaní era ser española:

Entrevistadora: y ella [su madre] hablaba... ¿cómo hablaba?

Elise: te diré, aunque yo era niña chica, yo lo noté, que hay como si fuera dos español [sic]. Con nosotros era «pon la mezza». Algo así. «Vinites a caza?» «Ya vinites?» *okay*. Cuando hablaba con extranjeros era... como se ponía... una cosa, como se ponía más formal [ríe] y me acuerdo que decía «¿viniste?» o algo «la mesa». Y una vez yo tenía como para corregirla, una vez dijo «viniste» y yo quería corregirla porque me pareció «¿eh? ¿cómo puede ser eso! ¡no dijo «vinites»! [reímos] pero me callí. Porque dije «bueno, se lo diré después» [reímos]

Elise está dando un ejemplo de la fusión entre lo judío tetuaní y lo español en su infancia, la indistinción entre esos dos elementos. Ella me cuenta esto señalando, por un lado, la ingenuidad infantil que le llevaba a pensar que ellos eran españoles. Presentar esa confusión como ingenuidad implica una toma de conciencia acerca de una política identitaria que hoy no tiene funcionalidad alguna en su vida. Hoy, de hecho, al contrario que su madre, habla conmigo en jaquetía y asume que yo sé que no es un error de conjugación decir «me callí», sino el modo en que se dice en jaquetía. A tal punto, cuenta

---

<sup>1152</sup> Sayahí, «‘Aquí todo el mundo hablaba español’»

Elise, ser (judío) tetuaní implicaba ser español, que ella quería corregir a su madre cuando no hablaba «correctamente», cuando hablaba con «extranjeros», es decir, con personas que no eran tetuaníes. Así continúa Elise hablando de esta cuestión:

Elise: ¿Te conté lo que pasó con mi maestro de escuela? Ay, qué vergüenza. Tenía un maestro en la escuela, se llamaba el señor Mendoza. Aquí en Haifa. Y un día vino con cuestionarios. Quería saber, cada uno que le diga dónde nació y qué se habla en casa. Bueno, y escribí. Mis padres me dijeron que yo nací en el barco. Para ellos barco, un día menos, un día más, era igual ¿no? Bueno, nací en el barco. Y yo pensé que nací en el barco hasta que me fui a sacar mi carta de identificación

Entrevistadora: [ríe]

E: ¡Sí! ¡que tenía dieciséis años! [reímos] imagínate. Cambiar todo... bueno. Bueno, y yo sabía que hablamos español y que mi madre es de España. Nada más. Nos preguntó de a dónde erais. Y yo dije «somos de España y hablamos español». El maestro, en ese momento, se emocionó tanto, empezó a dar vueltas en la clase, y todos así, no saben qué pasó, pero yo muy orgullosa porque ya supe que «es por mí que hice toda esa revolución en la clase». Bueno, cuando se calmó un poco, parece que pensó que soy una descendiente de los criptojudíos o algo así. Porque ¿quién vivía en España en ese tiempo? No se sabía que vivían judíos en España. Bueno, me preguntó «¿cómo se dice en español...?» Algo, ya no me acuerdo. Pero parece que yo pronuncié la palabra como se dice en jaquetía [ríe]. Me preguntó por otra palabra y en ese momento se calmó porque creo que ya realizó que no es España

Elise pensó que había nacido en el barco que los llevaba desde Marruecos a Israel o, quizá, de España a Israel. Lo que ella tenía claro era que venían de España y que en su casa se hablaba español. Debo indicar que de hecho su padre hablaba poco español, que entre los padres hablaban en francés y que el padre con los hijos hablaba en hebreo, porque, en palabras de Elise «él sabía hebreo desde Marruecos y lo hablaba muy bien. Tenía un hebreo muy elocuente. Muy *espejeado*<sup>1153</sup>». Así que cuando Elise se presenta diciendo que eran de España y que hablaban español, en vez de decir que eran de Marruecos y que hablaban hebreo y español, por ejemplo, estaba ya haciendo un *acto de identificación* que tenía un sentido concreto en Israel, como he indicado anteriormente: especificarse respecto a otros marroquíes.

Sea como fuere, esta anécdota tiene una función algo diferente en el relato de Elise: el profesor se da cuenta de que no son españoles *realmente*, pues Elise le da en jaquetía una palabra que el profesor pide en español, casi como si le estuviese poniendo una

---

<sup>1153</sup> Espejeado: claro.

prueba que demostrase aquel origen español misterioso y cuasi-mítico («pensó que yo soy una descendiente de los criptojudíos, o algo así»). A través de este relato Elise va formulando su hipótesis identitaria actual, que tiene que ver con una reivindicación de la jaquetía como forma de nombrar las cosas de la vida, tarea a la que ha dedicado parte de su vida profesional como activista cultural. La ironía con que formula las ideas que tenía de niña es una forma de tomar una distancia teórica, analítica, desde la que hablar también de qué es la jaquetía y en qué mundo la jaquetía tenía sentido. Hoy habla en castellano salpicado de jaquetía de una forma por momentos pedagógica, explicando a su interlocutor, en español, qué quieren decir aquellas palabras y expresiones en jaquetía.

Ralph Toledano, a quien entrevisté en su casa de Jerusalén, se refiere de este modo a la jaquetía como marcador del estatus social:

Ralph: La jaquetía no se hablaba en mi familia tampoco porque **la gente educada hablaba español sin acento**. Ni andaluz, ni madrileño, ni cecear, ni esta clase de cosa. Hablaban un español **normal, castizo**, bastante correcto. [...] En todo caso, mi abuelo hablaba un español muy castizo... correcto, gramatical, elegante

Entrevistadora: pero nadie hablaba jaquetía

R: no, de vez en cuando, dos palabras, había un ama de llaves en casa de mi abuelo, que hablaba jaquetía. Era de Larache. Y hablaba con **la entonación de las viejas generaciones** porque era una persona poco educada y nos decía unas cosas que no entendíamos muy bien «¡me vaya yo por ti y por tu cara pintada<sup>1154</sup>!» «me vaya yo por ti y por tus labios pintados». Yo le decía «Raquel, oye, que yo no me pinto los labios» y me abuelo me decía «no, quiere decir que tienes unos labios, una cara ideal, como pintada sobre la pared».

En: claro

R: en un lienzo. Sí, **la gente educada hablaba un español normal, clásico**. Lo habían aprendido en la escuela, leían literatura española, periódicos españoles. Habían [*sic*] algunos que aficionaban, en mi familia nunca, al acento andaluz, porque seguramente habían vivido mucho con los andaluces del puerto

En: los militares, obreros, marineros...

R: exactamente, **pero en las familias más elegantes esto no existía**. Un «ehpeho» [imitando el acento andaluz]. **No, eso no lo oí en mi familia nunca, lo oí por la calle, pero la gente que yo conocía decía «un espejo lindo»**.

---

<sup>1154</sup> «Me vaya yo por ti» es una expresión jaquetica que significa algo así como «lo daría todo por ti». «Tu cara pintada» sería «tu cara bonita». Lo mismo para «tus labios pintados», si bien esta última expresión es mucho menos común y cabe pensar que se dijese como una broma, como una exageración de la que el hablante es consciente.

Destacar, subrayar e insistir en el castellano «castizo», «normal» de su familia, decir que en su casa se hablaba castellano «clásico», «gramatical», es un *acto de identificación* a través del que se está distinguiendo de esos «otros judíos» que hablaban con acento andaluz o con expresiones jaquetiescas, ambos marcadores, según entiende Ralph, de poca formación y escaso refinamiento. Señala que esa era la «entonación de las viejas generaciones», aclarando, por un lado, que es consciente de la historia judía de Marruecos y, por otro, que las personas que aún hablaban así eran personas sin educación, esto es, que no habían sido educadas en escuelas europeas. Se trata, en definitiva, de un *acto performativo* de su clase social.

Señalar que su abuelo le explicaba lo que querían decir aquellas expresiones jaquetiescas es también un *acto performativo* de su estatus social, en tanto que es una forma de probar que vivía en un ambiente por completo ajeno a esa manera de hablar, que era también una manera de vivir. La mujer que hablaba de aquella forma con él, el ama de llaves, es presentada a través de actitudes contrarias a la mesura, la contención y el refinamiento con el que Ralph se identifica. El ama de llaves aparece representada como alguien que declara sus afectos sin cálculo y de una forma que ellos «no entendían muy bien». Es, por tanto, una forma de mostrar afecto ajena, extraña, de otro mundo. Ese «no entender muy bien» indica, en términos discursivos, tanto la distancia de clase como una distancia moral: sus valores y los de aquella mujer pertenecían a órdenes de legitimidad diferentes y lejanos entre sí.

Alicia, argentina, recuerda que aquella manera de hablar no era muy «fina» pero que, con todo, en su casa se utilizaba:

Alicia: [...] pero mi mamá sabía mucho de jaquetía, mi mamá y mi papá, y decía mucho jaquetía. Lo que pasa que había familias que les parecía que la jaquetía no era fina

Entrevistadora: ¿a tu familia le parecía que no era fina?

A: a mí... a mí... nunca me... nos hacía gracia. Lo usábamos, sí hemos sido menos prejuiciosos, creo, en mi casa

En: ¿y la usabais más cuando os marchasteis que cuando vivíais ahí?

A: puede ser. Puede ser. En Tetuán ya te digo no parecía muy... muy fina. Puede ser, aquí a lo mejor nos ha hecho como más... como más compinches, hablando en jaquetía, ¿no? **Porque uno tiene un código diferente, una manera...** puede ser, puede ser.

El sentido del uso de la jaquetía cambió por completo con la llegada a los nuevos escenarios que siguieron a la salida de Marruecos. La jaquetía fue una *práctica puente* que permitía ir trayendo una cierta mirada sobre las cosas a través del tiempo. Pasó de ser una práctica de identificación ligada a la posición socio-educativa a ser una práctica ligada a la transmisión, a la vinculación con los otros, a la memoria comunicativa. Esta práctica de recuerdo es, en este sentido, también una práctica de identificación y su sentido es la familiaridad, el secreto, el código compartido.

Karina vincula el uso de la jaquetía con la nostalgia y, también, con la transmisión:

Karina: en mi época ya era, no era fino hablarlo, pero lo hablábamos en broma. Entre amigos lo hablábamos en broma. Entre amigos lo hablábamos en broma. Mis abuelos... Mi abuelo sólo de repente usaba un poco más pero no quedaba bien hablarlo. En cambio, ahora es un placer. Si podemos hablarlo es un placer

Entrevistadora: ¿crees que empezaron a utilizarlo más a partir de que vinieron para acá?

K: claro con la añoranza. Con la añoranza sí. Chomi [su hijo] sabe perfecto. Entiende todo. Todo. Porque acá todo el mundo palabritas sueltas, sí, muchísimas, pero Chomi entiende todo, si escucha una conversación entiende lo entiende perfecto. Y sé que hay mucha gente que está trabajando sobre la jaquetía y me parece perfecto. [...] A mis nietos les enseñé jaquetía. Me regalaron, me mandaron de Israel un librito que es una maravilla que son todos los cuentos infantiles en jaquetía. Una chica me hice muy amiga de ella por Internet, y se lo cuento yo porque hay que darle la tonada, no solamente es leer, es la tonada, los altibajos

En: ¿les gustan?

K: ¡Sí! Les encantan. Un libro... una joyita.

Cuando los judíos hispano-marroquíes dejaron sus casas en Marruecos y llegaron a Israel y Argentina crearon sus nuevos hogares con lo poco que pudieron llevar con ellos: palabras y prácticas. El uso de las palabras en jaquetía fue una práctica que reapareció en el lenguaje cotidiano en las familias y con otros hispano-marroquíes, sobre todo como parte del humor y de las expresiones de afecto. Se trata de palabras que pasaron de generación en generación y se convirtieron en una especie de léxico familiar que contribuyó a la creación de un tejido afectivo.

Elise se fue de Israel a Nueva York y ahí creó un grupo de jaquetía e hizo numerosas publicaciones que incluyen una propuesta de transliteración de la jaquetía y relatos de todo tipo.

Lo que me *empushó* -eso es en jaquetía- es creo la añoranza. Porque el sentido **que mi experiencia en casa, toda esa dulzura, esa nobleza, ese sentido tan... calentito, se está perdiendo.** Porque mi madre falleció, mi abuela falleció, quedó solamente una tía. Así que para mí era como... no dejarlo perder. Y por eso empecé, primero formé un grupo de jaquetía en Nueva York y nos encontrábamos y bueno, casi yo no sabía mucho de jaquetía en ese momento, ¿sí? Lo voy aprendiendo. Y me gusta. **Es como quedar mi niñez conmigo. Los recuerdos que tengo y todo ese ambiente. No dejarlo perder al olvido**

Elie aprendió la jaquetía como una manera de mantener no sólo sus recuerdos, sino el patrimonio moral de la familia, en concreto, la relación de intimidad, de familiaridad, de proximidad que caracteriza a las relaciones de la casa.

Alberto Botbol *z»l*, llegó muy pequeño a Argentina y, sin embargo, escuchó la jaquetía en la casa y pude comprobar que también una de sus hijas utilizaba palabras en jaquetía y después reía.

Alberto: Claro, la aprendimos, todos la aprendieron, todos los descendientes de esos que vinieron se acostumbraron a escuchar en su casa esas expresiones y después yo todavía me llamaba mucho la atención cuando vine a vivir a Buenos Aires... estuve mucho tiempo en Santa Fe, donde no había comunidad judía, había muy poco, pero aquí así, había una muy numerosa comunidad y yo veía que los jóvenes, que **a lo mejor eran nietos de aquellos inmigrantes y que usaban palabras de jaquetía**, es decir, que la habían aprendido por haberlas escuchado de pronunciarlas de su abuela, o de su madre o de su padre.

Entrevistadora: ¿Y tú?

A: yo también. Nosotros también. Las usábamos. Mis dos hermanas eran más... hablaban más tiempo, las usaban más. No es que hablaban como hablaba mi abuela. Pero usaban. Nos habíamos aprendido... habíamos aprendido el significado de las palabras y hasta inclusive era una **forma de poder hablar sin que el otro entendiera mucho**, ¿eh?

En: claro. Y eso tú lo hablabas... lo hablabais dentro de la familia o también con otros...

A: no, dentro de la familia. En el resto de las relaciones afuera no, no usábamos eso. Para nada. Las usábamos así, aisladamente. Es decir, a medida que pasaba el tiempo eso se iba perdiendo, se iba abandonando. Mi abuela las conservaba, pero era la más eh... enraizada. Pero al morir ella muchas cosas se fueron perdiendo. Hoy es muy difícil que en un hogar de marroquíes, de descendientes de marroquíes, nietos de esos inmigrantes, tengan concepto y conozcan esas palabras. **Cada vez eso se va perdiendo, cada vez más.** Ese señor que vimos el otro día, el viernes a la noche. El señor Armando Benarroch, es un hombre que ya tiene arriba de setenta y pico de años. Sin embargo, no nació ahí, es argentino

[...] Y sin embargo ese hombre siguió las tradiciones de sus padres, quedó bien impregnado, y habla de esas cosas que decía cuando dijo «el



wo». El «wo» es una... una interjección que tiene... que el significado es algo así como «¡la desgracia!», «¡la muerte!» Una expresión de las que conozco, de las que recuerdo de mi abuela, «wo por los moros!» cuando hay una cosa tremendamente eh... tremendamente dramática, la expresión es «wo por los moros».

En: [ríol]

A: porque los moros... sería un equivalente «¡que se mueran los moros!» Cuando una persona, ante la preocupación de que le pase algo a alguien, dice «wo por mí» es decir «me muera yo por ti» entonces... «wo por mí».

Esas palabras... **llama la atención que este hombre de setenta y cinco años que nunca vivió en Marruecos, todavía las utilice, o las recuerde.** Yo las recuerdo todas. Casi todas. No las uso nunca, a menos que... algunas veces las usábamos, **mi mujer, que no tenía nada que ver con lo marroquí, las aprendió y muchas veces las decía. Mi cuñada, que no es judía, [...] aprendió esas palabras,** porque mi hermano José en algún momento se las habrá... comunicado, se las habrá dicho, se las habrá enseñado. Y ellas las usa. Las usa de vez en cuando. Y son palabras este... muy simpáticas, que son muy gráficas. Bah, son gráficas en el sentido... su significado. Eh... yo, en un momento, hace mucho tiempo, **se me dio por escribir un diccionario con todas las palabras que recordaba.** Nunca lo hice, pero cada vez que me acordaba de una palabra anotaba la palabra y el significado. La palabra y el significado. **Y las tengo por ahí desparramadas en el papelito. No sé si algún día lo voy a hacer, yo creo que no tiene ningún sentido.**

Alberto tenía la sospecha de que aquellas palabras tenían un valor, aunque no pudiese estar seguro de cuál era ese valor. Esa intuición le llevó a escribir una lista con las palabras que recordaba, y que trajo para que pudiera verla.

Alberto: encontré una listita que había hecho, de palabras en jaquetía. Por ejemplo, las tengo [lee de la lista en voz alta]: *jalampa*. La *jalampa* significa hacer trampa. *Niyya*. *Niyya* es bueno, inocente. *Muclear*, es comer. Vaya a saber cuál es la etimología de... de dónde sale, si tiene una raíz árabe, o si tiene una raíz hebrea, no sé de dónde sale la etimología de cada palabra. *Jarabujina*, es revoltijo, desorden. *Wahlá*. *Wahlá* es una preocupación, un problema. *Jenníya*. *Jenníya* es ira o bronca. Tu padre debe conocer algunas. Debe conocer. Porque las debe haber escuchado de sus abuelos, de David y de Sara.

En: Sí

A: lo debe haber conocido. Porque Raquel [abuela de la entrevistadora] las utilizaba mucho. Raquel las utilizaba mucho. A pesar de que no era marroquí porque Raquel había nacido en la Argentina, pero las utilizaba habiéndolas heredado, del conocimiento de los padres. Bueno, no tiene sentido que te enumere

En: ¡no! ¡Sí, sí! ¿A verlas? ¡Tienes un montón!

A: Sí, acá tengo... unas quince o veinte palabras que se me ocurrieron acordarme. En otro lugar tengo otras anotadas que no sé dónde estará, tendría que buscarlas, pero... ¿te interesan todas las palabras?

En: después me las apunto porque puede ser lindo tenerlas

A: después te las paso en limpio para que lleves una lista

En: qué bien. ¡Pero lo del diccionario me parece una idea preciosa!

A: sí bueno, pero... [ríe]

En: ¿por qué no?

A: no sé si es una tarea que tiene demasiado sentido.

Alberto era un buen amigo de mi abuela Raquel *z»l* y me cuenta que con ella utilizaba aquellas palabras que se habían convertido en un código secreto, siendo este un elemento fundamental de la familiaridad<sup>1155</sup>.

La emigración de Marruecos produce el fenómeno de hacer que la gramática cultural de la que habían participado dejase de ser auto-evidente y hubiese que reformularla para, en algún sentido, poder continuar con una forma de vida que les había provisto de criterios y formas de estar con los otros, de una ética, en definitiva.

He llamado «prácticas puente» a las prácticas que permiten establecer una comunicación, un contacto entre el pasado y el presente. Se trata de prácticas ligadas a la memoria comunicativa, que nos mantiene vinculados con el grupo. Esa vinculación pasa, especialmente, por el mantenimiento de una perspectiva, una actitud, una forma de responder a las cosas y relacionarse con ellas; un *ethos y, también, un pathos*. La jaquetía implica una forma de estar con los otros y, de ahí, su importancia para la casa.

Moís Benarroch conoció a alguien con quien estableció una amistad a partir de la jaquetía, como si compartiesen el código de la familiaridad:

Mira, tuve un amigo muy bueno en la universidad, nacido en Barcelona, de Tetuán, era de Tetuán. Y la relación que tuvimos fue a través de la jaquetía. Pero ninguno... yo no hablo jaquetía, ni él tampoco habla jaquetía, pero creo que en mi generación y tal vez todavía sigue, **hay unas doscientas palabras en jaquetía que nos conectan**. «Estoy *wahleado*» [en problemas, en apuros] cosas así. «Lo que se *ketbee*» [lo que tenga que ser]; *mammasut* [importancia, sustancia] y algunas cosas así. **Pero en Tetuán no hablábamos jaquetía. Había, los viejos, tenía una mujer mayor que nos llevaba, mi madre, Sol, se llamaba Sol**. Tengo un poema, y decía «ua ya mirí i mirí i mirí, pero como esto no mirí» [ríe] ¿te acuerdas de ese poema? Me acuerdo que lo decía esto. Que hablaba jaquetía,

---

<sup>1155</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito*, 73.

todavía hablaba jaquetía. Una mujer muy mayor. Yo tenía diez años y ella tendría setenta, ochenta años. Y su marido tenía un almacén en la judería, **que es el único judío que yo conocí que todavía llevaba lo que se llama la *joka***, que es el traje judío típico de antes del colonialismo que tiene aquí un cinturón así... ¿lo conoces? [...] Ella era una tipa gordísima y él era un tipo menudo, así, pequeño. Me acuerdo de ir con mi padre. Eso ya nadie se lo ponía. **Sí es que es verdad que los que venían a la escuela de la judería, los que todavía vivían en la judería, había algunos alumnos en mi época que todavía hablaban jaquetía**, más jaquetía, tenían más palabras en jaquetía. Nosotros hablábamos todos en español. Pero yo creo que un español *jaquetizado*. Por ejemplo, «yo andé» y no «yo anduve», que era... los cursis siempre nos corregían. Y al final salió un poema mío que puse «andé» y no «anduve», que cada vez me quieren corregir, y dije que es imposible, que ahí tiene que ser «andé» y eso es de la jaquetía. **En jaquetía no se dice anduve, es «andé» o «andí»**. Bueno, también se dice en España en algunos lados. Por Galicia. Está mal visto pero [...] Pero en cualquier caso en Tetuán lo decíamos mucho y **estaban los que te corregían para enseñar que sabían español**. Todavía ahora cuando nos vemos decimos frases en jaquetía, la familia, los amigos, los amigos de la escuela. **Pero es algo... tiene algo cómico, pero también tiene algo... o sea, siempre nos reímos. Cuando alguien dice algo en jaquetía se ríe uno**. Porque, yo qué sé, yo creo que la jaquetía, que **todas esas palabras en jaquetía nos llevan a un mundo cálido, así, algo que ya no existe, la infancia**. Pero también los que nacieron en Madrid, también hablan jaquetía. También se molestan, no? El hijo de mi primo, que comimos en su casa, me dice mi prima «a mi hijo le molesta cuando le hablan en jaquetía» y le digo yo «entonces tú te *jenneas* [te enfadas] cuando te hablan en jaquetía» [ríe] y se puso a reír.

La jaquetía se re-hispanizó por el contacto con los españoles ya a partir del último cuarto del siglo XIX<sup>1156</sup>, y se convirtió en un marcador socio-económico, de ahí que Moisés tenga el recuerdo de que los que vivían en la judería de Tetuán, no en el Ensanche, aún hablaban con palabras de jaquetía o construcciones gramaticales propias de aquella modalidad del judeo-español. Corregir a quien conjugaba un verbo de acuerdo al uso habitual en jaquetía era una manera de «enseñar que sabían español». Saber español, entonces, es también un marcador del nivel socio-económico y socio-cultural. Sin embargo, aquellas palabras no desaparecieron de la vida judía en el Marruecos español, sino que se convirtieron en un código, en una manera de hablar que sólo los judíos conocían, lo cual hizo posible que ese código se mantuviese tras la salida de Marruecos y que su cualidad secreta se reconvirtiese. Ya no era un código que uno conocía como quien conoce ciertas palabras o formas de hablar consideradas vulgares y que uno evita cuando quiere mostrar

<sup>1156</sup> Ibid.; Sayahi, «The Spanish Language Presence in Tangier, Morocco. A Sociolinguistic Perspective», *Afro-Hispanic Review* 23, no. 2 (2004): 54-61.

su buena educación; el conocimiento de aquellas palabras que utilizaban sobre todo en la judería se convierte en el modo de seguir participando en esa forma de nombrar las cosas.

La jaquetía se convierte en eso que Natalia Ginzburg llamó «léxico familiar», es decir, una manera de hablar a través de la que participamos de una manera de ver las cosas, de categorizarlas y cualificarlas; una especie de mapa de la afectividad.

Además, utilizar palabras en jaquetía se convirtió tanto en Argentina como en Israel en una práctica entrecomillada, ya desligada del significado de su uso en Marruecos y cuya función era la participación en la memoria comunicativa, como vía para el mantenimiento de una manera de estar con los otros.

Moís Benarroch habla de este modo de la manera en que el uso de la jaquetía contribuyó a mantener una manera de ver la vida desde un punto de vista judío:

Moís: Pero contigo, con los judíos hablaban jaquetía. Bueno, a lo mejor, cuando hacían negocios hablaban español. Bueno, puedes hablar jaquetía y que el otro hable español. No es imposible eso. Se entiende, más o menos, o algunas palabras para cambiar. Es verdad. ¿Y en Tánger seguían hablando jaquetía?

Entrevistadora: se utilizaban las palabras. Todo el mundo conoce las palabras.

M: ¿Algunos hablaban jaquetía en casa?

En: se decían palabras. La jaquetía termina siendo un código

M: eso que te dije yo del amigo de Barcelona... y eso se sigue haciendo

En: claro, para que el otro no entienda

M: para que el otro no entienda. **Y también para crear un ambiente especial. Tal vez el judaísmo pase por esas, yo creo que doscientas palabras**

Moís habla de la jaquetía como una manera de crear un «ambiente especial», y añade que quizá el judaísmo de Marruecos pase por esas palabras que aún se preservan y se conocen, como si esas palabras formaran parte, completasen o contuviesen la gramática de una forma de vida.

Elie recurre también a la jaquetía para explicarme en qué consiste el recibir en la casa y comparte conmigo otra palabra que circula en su familia y que le da las claves para entender algo tan esencial como el deseo intenso de algo. Veamos esto:

Elie: Hay una...la manera de recibir. Que tiene que ver con la misma cosa. La Mimuna. Que la Mimuna abres la casa y te vas a otra casa y la gente viene a tu casa, eso me acuerdo en Marruecos, en Tánger, y en

Madrid también hacíamos eso. Yo hago fiestas. A mí me gusta hacer fiestas. Para *Sukot*, bueno, que vengan aquí cuarenta, y vamos a hacer cordero y vamos a hacer esto, y vamos a hacer esto. Esta manera de recibir es más sefardí. Tiene que ver otra vez con el mismo síntoma de lo colectivo con lo individual. Sí. Pues hay una... para mí... marroquí tiene que ver con una cierta, con una cosa que se llama la *hiba*. La *hiba* es hacer las cosas con... cómo traducir *hiba*... tener *hiba*... con esplendor. Hacer las cosas... hay otra cosa, otro concepto, que es tener el *anzza*. Ahora todos los marroquíes no tienen *anzza*, tengo un primo que no tiene *anzza*, tener *anzza* es tener apetito. Apetito de las cosas que es tan apetito que va a sobreponer o va más allá del hecho que estés... que no quieras gastar. Entonces yo tenía, bueno, te doy un ejemplo contrario, pero no importa. Yo tenía un primo hermano de mis padres que estaba, era muy rico en Marruecos, y estaba mirando un coche, un coche americano grande, lo estaba mirando, y pasa un amigo suyo y dice «bueno, ¿pero por qué no te lo compras?» y dice «es que no tengo bastante *anzza*». Es decir

Entrevistadora: ¿no tengo las ganas suficientes?

El: no tengo las ganas suficientes para ir más allá del hecho

En: de mirarlo

El: no, de que me quiero guardar mi dinero. Es decir, ¿ok? Es así es... pero en general un marroquí va a tener bastante *anzza*. Y un... imagino, así, de manera muy general, que un askenazi no va a tener *anzza*. Por ejemplo, a un amigo le gusta mucho esta expresión, cuando le hablé del *anzza* le fascinó. Este concepto del *anzza* le fascinó completamente y me envió un SMS desde París «dime, otra vez, cómo es el término ese para decir el que está mirando una cosa y que no, que no tiene bastantes ganas...» digo «*anzza*». Y le envió otro SMS y le digo «que la *anzza* sea contigo».

En: [ríe]

El: y él me envía otro mensaje diciéndome «que tengamos los medios de nuestra *anzza*». Pero estaba completamente equivocado. No entendió

En: claro, porque él a lo que se refería era «que los medios que tengamos estén a la altura de nuestro deseo»

El: no entendió. Eso te da de alguna manera... él es muy askenazi. Y te da exactamente hasta qué punto el askenazi, a pesar, un tipo inteligentísimo, es un tipo... es un abogado internacional que estuvo en el [una empresa] en París, un tipo inteligentísimo pero se quedó con la cosa parado, estancado, con su cosa askenazi. Y le tengo que explicar otra vez «no has comprendido todavía, hombre, lo que es el *anzza*. No tienes que tener los medios del ansa. Es otra cosa». Yo no tengo ningún medio. Mis medios son muy pequeñitos, pero tengo una *anzza* como una casa.

[reímos]

E: ven, te muestro mi *anzza*.

Elie me mostró una habitación repleta de abrigos, camisas, pantalones y zapatos, una cantidad enorme de ropa de calidad que ha ido comprando a lo largo de los años y que él llama, con sorna, su *anzza*. Tiempo después, Elie me explicó que el concepto del *anzza* en un correo electrónico con las siguientes palabras:

Esto del Ansa es un asunto muy serio. Esto tiene más sentido para el que no la tiene. Se dice de alguien que no la tiene más que se dice que la tiene. Es decir que no tiene el coraje de atreverse a lo que desea.

Así que de un punto de vista ético (y muy cristiano) el tener la anza sería condenable porque te abandonas a tus deseos muy preocupado por ti mismo.

Pero (para defenderme) diría yo que el que no la tiene sería todavía más preocupado por sí mismo y por su incapacidad de desear otra cosa que sí mismo. Pero ya esto es el punto de vista del que tiene mucha anza.

La *hiba* y el *anzza*<sup>1157</sup> son dos conceptos que entran en relación por el valor de la abundancia y el desprendimiento, la estética y la ética de la entrega, de una vida que desborda. Por un lado, la *hiba*, el esplendor con que se recibe a los otros en la casa, en las fiestas en que se abren las puertas de la casa. Por otro lado, el *anzza*, un concepto que apunta a un afecto que Elie entiende como parte del mapa afectivo marroquí: el deseo intenso de algo, cuyo cumplimiento e incumplimiento pueden ser juzgados en cada caso, como si el choque entre el deseo y la norma no tuviese resolución única y válida para cualquiera. El *anzza* tiene que ver con la situación en que uno desea algo intensamente, pero decide parar y no cumplir su deseo, reprimiéndolo (de ahí que Elie lo considere muy cristiano) por lo que se dice que no tiene suficiente *anzza*. Pero si, por el contrario, ni siquiera se siente el deseo, se puede pensar también que hay algo poco fértil en uno, digamos, una especie de frialdad o frigidéz afectiva, por la cual uno no puede sentir deseo de nada más allá de sí mismo. Se trata de una palabra que, como *hiba*, forma parte del léxico familiar de Elie.

He llamado «prácticas puente» a esas prácticas que permiten traer el pasado al presente, establecer una continuidad siquiera artificial o creada *ad hoc*. Entre estas prácticas se pueden incluir las comidas especiales que se cocinan en las fiestas judías o en *shabbat* (la adafina del sábado, la mufleta, los postres, etc.) y la noche de berberisca o noche de paños antes de la boda. Karina, por ejemplo, además de la transmisión de lo que podríamos llamar «el relato tetuaní» a sus hijos, se ha dedicado a pintar imágenes de su

---

<sup>1157</sup> La palabra *anzza* era conocida en Tánger, donde se utilizaba también el equivalente hispanizado *kansa*, con el mismo significado.

infancia relacionadas con tradiciones judeo-marroquíes, cuadros que hoy decoran las paredes de su casa. Otros, como Alberto, tomaron notas de las palabras de jaquetía que recordaban. Un buen número de mis entrevistados ha escrito una biografía o se ha planteado escribirla y tiene relatos sueltos que esperan poder unir.

Flora: nosotros la jaquetía no la hablábamos en casa tampoco. Nosotros seguimos hablando como hablábamos en Tetuán pero... la jaquetía existía en Tetuán, se sabía. Se sabía, entonces... pero nosotros no hablábamos nunca, nosotros, ni yo ni mis padres. [...] Nosotros nunca hablamos así. Nosotros lo que teníamos era un lexicón de palabras, muchísimas palabras que las sabíamos y que hasta el día de hoy las metemos cuando... **hay palabras que nada más que se puede decir en jaquetía.** Por ejemplo, la palabra *balagan* [jaleo, en hebreo] que es *fochiquina*, yo no la puedo decir en otra palabra que no sea... ¿cómo se dice en español?

Entrevistadora: un jaleo

F: un jaleo. Bueno, pues la palabra fochiquina es jaquetía

En: un jaleo, un bochinche

F: sí, bueno, pues nosotros tenemos fochiquina para eso. **Mis hijos también la dicen esa palabra. Mis nietos también la dicen, por ejemplo, esa palabra. Cada vez quedan menos palabras.** Pero... y hay muchísimas palabras que las sabíamos y las decíamos o no las decíamos **y aquí en Israel las decimos más que las decíamos allí [ríe].** Porque es *gaagua* [nostalgia], es como añorando el...

En: porque además en Tetuán estaba considerado como algo de...

F: de baja categoría entonces no se hablaba. Nosotros nada más que hablábamos francés perfecto y español perfecto

En: y aquí de alguna manera

F: claro, te gusta escuchar esas palabras, te gusta

En: claro, ¿y en qué tipo de contextos se usa?

F: **cuando no estás hablando en serio, cuando no estás hablando muy en serio.** No es una *sijá* [conversación] muy esto. Si no, buscas la palabra en español, tratas de encontrarla. Porque ya de acostumbrarse a decir por ejemplo fochiquina, se te dice fochiquina, sí, ya no lo encuentras, pero si tú estás hablando con una persona, un argentino, tú no le vas a decir la palabra fochiquina

En: no, claro

F: porque no sabe lo que es [...] **Es un cosa que como que te *mekarev*** [acercar]

En: que te aproxima

F: sí. **Esto es lo nuestro, esto es nuestro nada más, estas palabras son nuestras nada más.**

Soly Levy ha llamado a la jaquetía «la lengua de la afectividad»<sup>1158</sup> y es, también, la lengua del humor, como hemos visto, y de la casa, del estar con los otros que son como uno, aquellos que pueden comprender sin explicación, aquellos con quienes se puede hablar, como decía Elie, por «alusión». La jaquetía suele aparecer en contextos de humor, como un guiño a otros marroquíes que hace que se incorporen a esa forma de ver el mundo.

La mayor parte de las palabras en jaquetía se dicen sonriendo. Es una manera de hablar que hace que quienes las usan sonrían, rían y compartan con otros. Esto tiene que ver con dos aspectos fundamentales de la gramática cultural a la que aluden mis entrevistados con frecuencia: el humor y la importancia de los vínculos comunitarios. La flexibilidad frente a la infracción de las normas, vinculada con el humor, y la comunidad son elementos de esa gramática cultural que se llevaron a Argentina e Israel. El humor reactiva códigos culturales, une a personas que pudieran no tener nada que ver, afirma lo que es común, relativiza lo que no lo es. Puede servir tanto para marcar un límite como para saltárselo.

Bergson dice que el medio natural de la risa es la indiferencia, que la emoción es enemiga de la risa, al punto de que «en una sociedad de inteligencias puras probablemente ya no se lloraría, aunque a lo mejor se seguiría riendo»<sup>1159</sup>. La risa, según Bergson, necesita el desapego momentáneo, la distancia de un espectador que no está en permanente e interrumpible conexión afectiva con la vida, un sujeto, por tanto, que puede suspender esa relación de inmediatez, de ser afectado, por la vida. Añade Bergson que «la comicidad exige algo así como una anestesia momentánea del corazón. Se dirige a la inteligencia pura»<sup>1160</sup>. Sin embargo, Bergson destaca que la risa siempre nos vincula con otros, es de hecho la relación con otros lo que permite la risa, pues no hay comicidad en el aislamiento. La risa trae consigo una intención de avenencia, de complicidad incluso, con otros que podrían también reír, sean reales o imaginarios<sup>1161</sup>. Mis entrevistados dan cuenta del modo en que el humor, el uso de la jaquetía en esos contextos, los re-vincula con otros y hace efectiva la complicidad de la proximidad.

---

<sup>1158</sup> Levy, «La vida en jaquetía».

<sup>1159</sup> Henri Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (Madrid: Alianza Editorial, 2016), 37.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, 39.



La jaquetía es uno de los últimos testigos de aquella forma de vida que terminó cuando los judíos se fueron de Marruecos. Los nuevos hogares que mis entrevistados crearon en Israel y Argentina se construyeron, en parte, con esas palabras que contienen una larga historia colectiva. La jaquetía se convirtió así en la lengua de los abuelos, de la infancia y de los viejos amigos. Incluso aunque estuviese mal visto hablarla, o quizá precisamente por eso, porque tiene que ver con el modo en que se habla cuando nadie nos ve. Ahora esa manera de hablar de la judería se ha convertido en una lengua que los investigadores exploran<sup>1162</sup> y las familias marroquíes se empeñan en recordar. La jaquetía ya no se escucha en las calles de la judería, pero vive cómodamente en las casas de los que se fueron y se la llevaron consigo.

La jaquetía se convierte en una forma de seguir habitando la cotidianidad y sus gestos, de participar en el modo de estar con los otros del día a día, que tiene que ver con la calidez de la vinculación basada en la familiaridad. Entre los hijos y los nietos forma parte de su proceso de identificación, y a través de ella se incorporan a las acciones por las cuales es posible decir quiénes somos. Esta familiaridad que, en parte, se apoya en una manera de hablar, tiene que ver con la proximidad como amortiguación de lo inhóspito<sup>1163</sup>, con la resistencia de la casa. La jaquetía es parte de la construcción de la casa, del hogar, del permanecer en la casa. Hay una relación entre la comunidad y la casa que se expresa en el humor, la familiaridad y el nombrar las cosas de modo que sólo aquellos que participan conocen. La jaquetía tiene que ver con el arraigo en los otros<sup>1164</sup>, que son el hogar. Se vuelve a la jaquetía, como si se volviera a la casa, a diario, y es un retorno dulce que pone los mimbres de la intimidad. Esquirol, como Lévinas, dice que la intimidad tiene que ver con lo secreto, con el descanso y con el alimento, que hay un camino que une estos elementos de la proximidad<sup>1165</sup>. La jaquetía parece darle la razón.

---

<sup>1162</sup> Ver, por ejemplo, David Benhamú Jiménez, «Propuesta lexicográfica elaborada a partir de la jaquetía presente en el español actual de la comunidad judía de Melilla, sus descendientes, sus relacionados y/o sus emigrantes», en *Nuevas Investigaciones Lingüísticas. XXX Congreso Internacional de la Asociación de Jóvenes Lingüistas*, ed. Ángela Benito Ruiz, Pedro Pablo Espino Rodríguez y Bruno Revenga Saiz (Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2016), 299-314.

<sup>1163</sup> Esquirol, *La resistencia íntima*, 62.

<sup>1164</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>1165</sup> *Ibid.*, 41.

## CONCLUSIONES

El proyecto original de esta tesis era el estudio de historias de vida de judíos sefardíes procedentes del Magreb. Así lo formuló, incluso, el primer título de aquel proyecto. A lo largo de estos cuatro años la tesis ha ido evolucionando y el fenómeno que estudiaba se ha transformado con ella. Las ideas e hipótesis de las que partí se transformaron también y la tesis fue construyendo el fenómeno de un modo diferente al que había pensado originalmente. La transformación de este trabajo respecto al proyecto original coincidió con el cambio en mi propia manera de entender lo que tenía que hacer para acercarme a los fenómenos que he sometido a estudio. Así es como ha ocurrido que el objetivo general de esta tesis ha llegado a ser el que es: entender cómo la experiencia de inmigración afecta a los recuerdos de las personas, a las ideas que tienen sobre sí mismas y al modo en que las formulan en un escenario concreto, en este caso, la entrevista-conversación.

La vocación de justicia de este trabajo se expresa en el despliegue de los análisis a través de una decisión que es tanto metodológica como ética: dar voz a los protagonistas, dejar que sean ellos quienes hablen de su historia y, a través de los análisis, nutrir mi perspectiva teórica con sus propias reflexiones y conclusiones acerca de cómo han llegado a ser lo que son. El diálogo con las personas entrevistadas no ha sido sólo un recurso para obtener información sino, también, para elaborar criterios de análisis que me permitan reelaborar sus discursos en términos que les puedan ser reconocibles a sus protagonistas. Esta vocación de justicia se articula con la vocación de verdad en el esfuerzo teórico por organizar esos discursos y mostrar lo que tienen en común y lo que distingue a unos de otros.

En lugar de historias de vida, he acabado recogiendo conversaciones con judíos hispano-marroquíes en Israel y Argentina. Estas conversaciones giraron en torno a las historias sobre sus vidas que iban aportando, dejando que fuesen ellos quienes organizaran su discurso y sus recuerdos. Hubo algunas preguntas que hice en todos los casos, si bien esto no interfirió con la postura que adopté como interlocutora, que básicamente consistió en participar en la conversación no como mero receptáculo de sus respuestas, sino con una implicación que les permitiese profundizar en las cuestiones que les resultaron relevantes.

Cada entrevistado se comprometió con algunas ideas acerca de sí mismo que desarrolló a través de argumentos y recuerdos en el tiempo que duró la entrevista. Dar cuenta de la historia de una vida en unas horas de conversación es una tarea inabordable,

que exige hacer una elección, de entre las muchas posibles, acerca de qué contar y cómo hacerlo, y qué dejar fuera. A esta elección la he llamado *apuesta identitaria*. Este concepto pretende describir el esfuerzo que hace una persona por decir quién es, por interpretarlo y hacerlo comprensible para quien tiene enfrente. Ese encuentro conmigo, además, se da en condiciones socio-históricas concretas que se deben tener en cuenta para comprender el significado de lo que están diciendo. En concreto, he tenido que acercarme a los sistemas de clasificación social de Israel y de Argentina, a las políticas de inmigración de ambos países y al papel que los judíos hispano-marroquíes tuvieron en el proceso de creación de una identidad nacional en uno y otro lugar. Además, para comprender sus recuerdos de infancia y juventud durante y después del Protectorado español en Marruecos, he tenido que estudiar esa estructura socio-política a diferentes niveles. El estudio de los sistemas normativos y de legitimidad en el Protectorado español, en el Marruecos independiente, en Israel y en Argentina ha tenido como objetivo explicar bajo qué presupuestos han sido socialmente categorizados los judíos hispano-marroquíes en los escenarios que analizo, cuestión que he abordado desde el concepto foucaultiano de *formación discursiva*. El concepto de *acto de identificación*, de Rosa y Blanco, se alimenta en cuanto a su contenido para estos análisis, de esas formaciones discursivas en las que he resumido las diferentes posiciones que se les otorgaron a los judíos hispano-marroquíes en los diferentes lugares en que vivieron. Así, cada uno se acogió a una posición dramático-discursiva, a un *acto de identificación*, a la hora de recordar las relaciones con españoles y marroquíes musulmanes en Marruecos. Estas posiciones, con todas sus variantes intermedias, han sido: el judío como «una especie de español», como vecino, como testigo y como extranjero. He mostrado, entonces, cómo las personas entrevistadas se han relacionado con las condiciones socio-históricas de sus vidas de manera que las han reinterpretado y resignificado de maneras virtualmente infinitas.

El estudio del modo en que mis entrevistados se han relacionado con las formaciones discursivas que los definen en los escenarios en que han vivido me ha permitido acercarme a su discurso en tres niveles: (1) estudiando el modo en que la normatividad condiciona la manera de verse a sí mismos, a los que son como ellos y a la historia que los vincula; (2) examinando cómo las normatividades establecen políticas de la identidad, es decir, formas de relación con los «otros» que no son como nosotros. En el caso del Protectorado, yo no puedo tener acceso al modo en que las relaciones entre los grupos se dieron de hecho, y tampoco es el objetivo de esta tesis. A lo que sí he podido tener acceso es a la manera en que esas relaciones aparecen en el discurso de mis

entrevistados: cómo ellos interpretan (tanto en un sentido hermenéutico como dramático) la lógica de esas relaciones, de esas políticas identitarias y se posicionan respecto a ellas; (3) analizando cómo las personas se reconocen a sí mismas dentro de estas condiciones. Mi interés se ha centrado en cómo las personas entrevistadas elaboran sus recuerdos a partir de las ideas acerca de sí mismas con las que se comprometen. Es decir, qué función cumplen esos recuerdos en su discurso. Además, he examinado cómo transitan desde estas condiciones, que imponen ciertos límites y significados a sus ideas acerca de sí mismos, hacia la vida que de hecho comparten con otros, la versión de sí mismos por la que deben, en algún sentido, inevitablemente, optar y apostar. Esta apuesta se da en la creación de una casa que debe ser un hogar para otros, en el modo en que van a habitar el mundo en el ámbito de la intimidad, de la proximidad y la familiaridad, un ámbito en el que las personas no son reemplazables. En definitiva, la apuesta es el límite del discurso, del conjunto de las ideas con las que nos vinculamos y hacemos nuestras, de los recursos que utilizamos para explicar nuestra vida. La noción de apuesta pretende condensar el esfuerzo por ser de un cierto modo, por comportarse con otros de una determinada manera y ser capaz de defenderla; es decir, el esfuerzo por ser una persona concreta que saca adelante acciones igualmente concretas y que tiene una responsabilidad sobre ellas, y propone una manera de hacerse cargo de sí mismo y de los otros.

Esta tesis aporta un análisis del modo en que las personas se enfrentan, dan respuestas y resisten a las condiciones en que se desarrollan sus vidas. En el caso del escenario israelí, pretende haber aportado un análisis del impacto que han tenido las políticas de definición de una identidad israelí-europea en la exclusión de otras alternativas identitarias para el país, dejando a un lado, a veces al margen, incluso, otras posibles versiones u opciones en la definición de un proyecto nacional del que puedan participar todos los ciudadanos. A su vez, la tesis muestra diferentes formas de enfrentarse a esa estructura normativa, cuya principal característica compartida es la ruptura respecto a Marruecos como lugar de origen, como resultado de la alienación producida por la discriminación y la exclusión social. Por lo que respecta al escenario argentino, este trabajo ha mostrado, por otro lado, una experiencia de inmigración marcada por la buena acogida en un país en que los judíos hispano-marroquíes han llegado a disfrutar de una alta valoración social. La tesis se ha comprometido con una comparación entre esta experiencia de inmigración y aquella que tuvieron los israelíes, atendiendo también a los conflictos y amenazas a la identidad específicos del colectivo argentino. En concreto, estas amenazas

tienen que ver con la disolución de una forma de vida que sólo ha podido recordarse a sí misma a través del folklore y algunas costumbres compartidas.

El modo en que la jaquetía aparece en el discurso de mis entrevistados da la clave de una posible alternativa a los recursos que se han puesto en marcha por parte de ambos colectivos para hacer frente a las amenazas a su forma de vida: la jaquetía condensa un modo de participación más resistente en una manera de entender el mundo abierta a la contradicción y la ambigüedad, un ejercicio de ironía y tolerancia. La jaquetía es un código que permite participar en una forma de proximidad que resulta, en este mundo cada vez más homogéneo e intransigente, casi subversiva: el *ethos* de esa forma de vida judía hispano-marroquí podría seguir funcionando como una brújula que oriente y marque una dirección mientras se siga siendo capaz de nombrar las cosas de la vida de un modo y en un lenguaje que no exige una adscripción unilateral a ninguna ideología ni modo de ser normativamente dado. La proximidad que representa la jaquetía es la resistencia frente a la dispersión del paso del tiempo, la imposición de la precipitación, la homogeneización tanto de las formas de vida como de los criterios sobre lo que se debe y no se debe hacer.

Con el material que conforma el corpus de entrevistas de esta tesis se podrían estudiar otras muchas dimensiones de los procesos identitarios, individuales e institucionales, que han quedado fuera de los análisis y que permanecen abiertos para investigaciones futuras. Entre ellas, estarían asuntos como el estudio de las funciones del arte y la experiencia estética en la elaboración del discurso acerca de uno mismo; el valor e importancia de la educación en la Alianza Israelita Universal en la organización de los judíos marroquíes; las conversiones de hombres y mujeres españoles al judaísmo durante el Protectorado; las actitudes y respuestas del mundo rabínico sefardí ante la modernidad y el laicismo; la alternativa sefardí respecto al proyecto de una identidad nacional israelí. Todas estas, entre otras pensables, forman parte de líneas de trabajo que espero poder abordar en el futuro.

## REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*. Editado por Thomas Schröder. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Álvarez Chillida, Gonzalo. *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Amijai, Yehuda. *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas*. Traducido por Raquel García Lozano. Madrid: Cátedra, 2004.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo L. Suárez. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Andreski, Stanislav. *Las ciencias sociales como forma de brujería*. Madrid: Taurus, 1973.
- Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Traducido por Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010.
- . *Eichmann en Jerusalén*. Traducido por Carlos Ribalta. Barcelona: Debolsillo, 2008.
- Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Paidós, 1995.
- . «Sujetos y narrativas». *Acta Sociológica*, no. 53 (2010): 19-41.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- . «Communicative and Cultural Memory». En *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109-18. Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2008.
- Assmann, Jan y John Czaplicka. «Collective Memory and Cultural Identity». *New German Critique*, no. 65 (1995): 125-33.
- Augé, Marc. *Las formas del olvido*. Traducido por Mercedes Tricás Preckler y Gemma Andújar. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.
- . *The Poetics of Space. The Classic Look at How We Experience Intimate Places*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Badiou, Alain y Alain Finkielkraut. *Confrontation*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Ball, Philip. *La invención del color*. Madrid: Turner, 2001.

- Bamberg, Michael. «Who Am I? Narration and Its Contribution to Self and Identity». *Theory and Psychology* 21, no. 1 (2010): 1-22.
- . «Narrative Discourse and Identities». En *Narratology beyond Literary Criticism*, editado por Jan Christoph Meister, Tom Kindt y Wilhelm Schernus, 213-37. Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2004.
- Barthes, Roland. *Roland Barthes by Roland Barthes*. Traducido por Richard Howard. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Bartlett, Frederick C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Austral, 2006.
- Behar, Almog. «Out of the Past, Something New». *Blog*, 2015. <https://almogbehar.wordpress.com/2015/09/08/on-erez-bittons-poetry/>.
- Behar, Ruth. *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Bejarano, Margalit. «A Mosaic of Fragmented Identities: The Sephardim in Latin America». En *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*, editado por Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny y Raanan Rein, 267-86. Londres: Brill, 2008.
- . «Between Law and Reality: Conversions, Mixed Marriages and Sephardim in Buenos Aires». *Judaica Latinoamericana: Estudios Históricos, Sociales Y Literarios*. VII (2016): 327-50.
- . «Sephardic Communities in Latin America: Past and Present». *Judaica Latinoamericana V5* (2005): 9-26.
- Benarroch, Moisés. *Mar de Sefarad*. Jerusalén: Moben, 2008.
- . *Coplas del emigrante*. Traducido por Laura Irene González Mendoza. Londres: Babelcube Books, 2015.
- . *En las puertas de Tánger*. Barcelona: Destino, 2008.
- Bendahan, Esther. «No recuerdo manzanitas rojas, pero sí fishuelas». *Centro Virtual Cervantes*, 2012. <http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/tetuan.htm>.
- Bendayán de Bendelac, Alegría. *Diccionario del judeoespañol de los sefardíes del norte de Marruecos : jaquetía tradicional y moderna*. Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1995.
- Ben-Ami, Issachar. *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.

- Benhamú Jiménez, David. «Propuesta lexicográfica elaborada a partir de la jaquetía presente en el español actual de la comunidad judía de Melilla, sus descendientes, sus relacionados y/o sus emigrantes». En *Nuevas Investigaciones Lingüísticas. XXX Congreso Internacional de la Asociación de Jóvenes Lingüistas*, editado por Ángela Benito Ruiz, Pedro Pablo Espino Rodríguez y Bruno Revenga Saiz, 299-314. Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2016.
- Benharroch Benmergui, Isaac. *Diccionario de haquetía. Guía esencial de los judíos del norte de Marruecos*. Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 2004.
- Benichou Gottreich, Emily. «Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib». *Jewish Quarterly Review* 98, no. 4 (2008): 433-51.
- Bengio, Abraham. «Pavana para una comunidad judía difunta». *Argument. Politique, Société, Historie* 10, no. 2 (2008).
- Benzaquén, Benjamín. *La Comunidad Israelita Sefaradí de Buenos Aires no debe permitir que se exploten más sus sentimientos religiosos*. Buenos Aires, 1929.
- Bergson, Henri. *Henri Bergson: memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1977.
- . *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Bhabba, Homi K.. *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge, 1994.
- Bhatia, Sunil. «Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self». *Theory and Psychology* 12, no. 1 (2002): 55-77.
- Bin-Nun, Yigal. «Psychosis or an Ability to Foresee the Future? The Contribution of World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1955-1961)». *Revue Européenne Des Études Hébraïques*, no. 10 (2004): 3-124.
- . «The Contribution of the World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1956-1961)». *Journal of Modern Jewish Studies* 9, no. 2 (2010): 251-74.
- . «The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco 1956-1961». En *Jews and Muslims in the Islamic World*, editado por Bernard Dov Cooperman y Zvi Zohar, 51-99. Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 2013.
- . «The Reasons for the Departure of the Jews from Morocco 1956-1957: The Historiographical Problems». En *Postwar Jewish Displacement and Rebirth 1945-1967*, editado por Françoise S. Ouzan y Manfred Gerstenfeld, 196-211. Leiden: Brill, 2014.
- Blanco, Florentino. *El cultivo de la mente: un ensayo histórico-crítico sobre la cultura*



- psicológica*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.
- . «Psicología y experiencia estética: trampantojos para pensar». En *I Symposium Internacional de Psicología y Estética*. Miraflores de la Sierra, Madrid, 2002.
- . «La libertad computada: una reseña de las obras escogidas de Ángel Rivére». *Estudios de Psicología* 24, no. 3 (2003): 353-58.
- . «Preámbulo». en *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas (Vol. II)*, XIII-XVI. Madrid: AIBR, 2008.
- . «Objetos en acción». En *La mente reconsiderada: en homenaje a Angel Rivière*, editado por Ricardo Rosas, 229-48. Santiago de Chile: Psykhe Colección Especial, 2001.
- Blanco, Florentino y María Ángeles Cohen. «Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico». *Revista de Historia de la Psicología* 36, no. 1 (2015): 13-52.
- Blanco, Florentino, Alberto Rosa y David Travieso. «Arte, mediación y cultura». En *II Symposium Internacional de Psicología y Estética*. Miraflores de la Sierra, Madrid, 2003.
- Blanco Trejo, Florentino y Jorge Castro Tejerina. «La significación cultural de la psicología en la España restaurada». En *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*, editado por Xavier Agenjo Bullón, Rafael V. Orden Jiménez y Antonio Jiménez García, 293-308. Madrid: Fundación Larremendi, 2005.
- Blanco, Florentino y Tomás Sánchez-Criado. «Speaking of Anorexia: A Brief Meditation on the Notion of Mediation». En *Proceedings of the First International Symposium on Self-Regulatory Functions of Language*, editado por Ignacio Montero, 213-22. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
- Blanco, Florentino e Ignacio Montero. «El Sentido histórico del metodologismo en psicología: retórica anti-retórica e hipertrofia normativa». En *X Congreso de Metodología de las Ciencias Sociales y de la Salud*. Málaga, 2010.
- Blanco Trejo, Florentino y José Carlos Loredó Narciandi. «Maneras de morir: técnicas de subjetivación en el antiguo *ars moriendi*». *Mnemosine* 12, no. 1 (2016): 45-92.
- Boesch, Ernst E. *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin: Springer-Verlag, 1991.
- Bohoslavsky, Ernesto. «Territorio y nacionalismo en Argentina, 1880-1980: del espacio al cuerpo nacional». En *Encuentro de latinoamericanistas españoles: viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*, 1352-62, 2006.

- Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Madrid: Alianza, 1995.
- . *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- . «La forma de la espada». En *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1969.
- Botbol Hachuel, Abraham. *El desván de los recuerdos. Cuadros de una judería marroquí*. Caracas: Biblioteca Popular Sefardí, 1986.
- Boum, Aomar. «Schooling in the Bled: Jewish Education and the Alliance Israélite Universelle in Southern Rural Morocco, 1830-1962». *Journal of Jewish Identities* 3, no. 1 (2010): 1-24.
- . *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Bornhauser, Niklas y Stefan Brunnhuber. «El giro sociopsicológico oculto en el debate entre comunitarismo y liberalismo y sus implicaciones para el concepto de sujeto». *Revista de Ciencia Política* XXII, no. 1 (2002): 3-16.
- Bravo López, Fernando. *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- Bravo-Nieto, Antonio. *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*. Junta de Andalucía: Consejería de Obras Públicas y Transportes, 2000.
- Breña, Roberto. «El debate entre el liberalismo y el comunitarismo». *Política y gobierno* II, no. 279-310 (1995).
- Brescó, Igancio. «Conflict, Memory, and Positioning: Studying the Dialogical and Multivoiced Dimension of the Basque Conflict». *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 22, no. 1 (2016): 36-43.
- . «Dando forma al pasado. Una investigación sobre el posicionamiento identitario de los sujetos en la interpretación y (re)construcción narrativa de eventos históricos». Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- . «From Mind to Context, from Accuracy to Meaning. Exploring the Grammar of Remembering as a Socially Situated Act». *Integrative Psychology and Behavior Science* 50 (2016): 320-32.
- . «Form and Content of Historical Accounts: Studying the (Re)construction of Past Events Through Different Narratives and Identitarian Positionings». *Psychology and Society* 2, no. 2 (2009): 102-23.
- . «Giving National Form to the Content of the Past. A Study of the Narrative Construction of Historical Events». *Psychology and Society* 1, no. 1 (2008): 1-14.
- Brescó, Ignacio y Brady Wagoner. «Context in the Cultural Psychology of Remembering.

- Illustrated with a Case Study of Conflict in National Memory». En *Contextualizing Human Memory: An Interdisciplinary Approach to Understanding How Individuals and Groups Remember the Past*, editado por Charles Stone y Lucas M. Brietti, 69–85. Londres y Nueva York: Routledge, 2015.
- Breslau, David, ed. *Adventures in Pioneering: The Story of 25 Years of Habonim Camping*. Nueva York: CHAY Commision of the Labor Zionist Movement, 1957.
- Brodsky, Adriana. «Re-configurando comunidades. Judíos sefardíes/árabes en Argentina (1900-1950)». En *árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, editado por Raanan Rein, 119–36. Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008.
- . «Argentine Sephardi Youth: Between Aliyah and Activism». *Journal of Jewish Identities* 8, no. 2 (2015): 113–35.
- . «‘Miss Sefaradí’ and ‘Queen Esther’: Sephardim, Zionism, and Ethnic and National Identities in Argentina, 1933-1971». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 23, no. 1 (2012): 35–30.
- . *Sephardi, Jewish, Argentine. Creating Community and National Identity. 1880-1960*. Indianapolis: Indiana University Press, 2016.
- Bruner, Jerome. «The Narrative Construction of Reality». *Critical Inquiry* 18 (1991): 1–21.
- . *Actos de significado. Más allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . «Life as Narrative». *Social Research* 71, no. 3 (2004): 691–710.
- . *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Traducido por Beatriz López. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Traducido por Ronald R. Smith. Nueva York: Scribner, 1958.
- Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives*. Berkley: University of California Press, 1969.
- Burke, Peter. *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press, 2005.
- Caballero Romero, Juan José. «Etnometodología: una explicación de la construcción social de la realidad». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 56 (1991): 83–114.
- Cabanas, Edgar. «Inverting the Pyramid of Needs: Positive Psychology’s New Order for Labor Success». *Psicothema* 28, no. 2 (2016): 107–13.
- . «La felicidad como imperativo moral. Origen y difusión del individualismo ‘positivo’ en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad». Tesis

- doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.
- Campillo Meseguer, Antonio. «Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Michel Foucault». En *Filosofía y revolución: estudios sobre la Revolución Francesa Y su recepción filosófica*, editado por Eduardo Bello. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 1991.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea (Tomo III)*. Tercera ed. Madrid: Ediciones Istmo, 1986.
- Castro Tejerina, Jorge. «La Psicología del pueblo español: el papel del discurso psico-sociológico en la construcción de la identidad española en torno a la Crisis del 98». Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2004.
- . «Psicología y ciudadanía: el gobierno psicológico de la subjetividad en el mundo latino (1880-1930)». *Revista de Historia de la Psicología* 37, no. 1 (2016): 3-7.
- . «¿Historia o genealogía? En torno a la psicología como antropología de la acción». En *La Psicología «upsidedown»: Jornadas de Estudiantes de Epistemología*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
- . «Claves psicológicas fundacionales del autogobierno ciudadano: la ‘psicología del pueblo español’ como estudio de caso (1902-1918)». *Universitas Psychologica* 13, no. 5 (2014): 1739-53.
- Castro Tejerina, Jorge e Iván Sánchez Moreno. «Wundt y la música: argumentos genealógicos para repensar la psicología de la música». *Epistemos* 1 (2010): 21-54.
- Castro Tejerina, Jorge y Florentino Blanco Trejo. «La trama regeneracionista: sobre el valor civilizatorio de la historia y otros cuentos». En *Enseñanza de la historia y la memoria colectiva*, editado por Mario Carretero, Alberto Rosa y María Fernanda González, 223-52. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Castro Tejerina, Jorge, Enrique Lafuente Niño y Belén Jiménez. «El sujeto psicológico de la escolástica en la construcción del estado-nación español (1875-1931): una aproximación desde los manuales de ética». *Revista de Historia de la Psicología* 29, no. 3-4 (2008): 41-48.
- Chocrón, Isaac. *Rómpase en caso de incendio*. Caracas: Monte Ávila, 1975.
- Cirillo, Leonard y Seymour Wapner, eds. *Value Presuppositions in Theories of Human Development*. Nueva Jersey y Londres: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.
- Cohen, María Ángeles. «Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo». *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 69-83.
- Cohen, M. Ángeles, Gabriel Ledo, Irina Rasskin y Florentino Blanco. «Erwin Rohde y

- ‘Psique.’» *Revista de Historia de la Psicología* 30, no. 2-3 (2009): 73-80.
- Cohen, M. Ángeles. *Judíos marroquíes emigrados a argentina. Historias de una forma de vida que se desvanece*. Instituto Cervantes, Fundación Premio Convivencia y Centro Sefarad-Israel, 2013.  
[https://www.youtube.com/watch?v=22d44mBW4x8&feature=youtu.be&ab\\_channel=NemotecniaLab](https://www.youtube.com/watch?v=22d44mBW4x8&feature=youtu.be&ab_channel=NemotecniaLab).
- Cohen, Shaye J.D. *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1999.
- Cole, Michael. *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Cole, Michael y Sylvia Scribner. «Introducción». En *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, 18-36. Barcelona: Austral, 2012.
- Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. Traducido por Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Danziger, Kurt. *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language*. Londres: Sage, 1997.
- Deshen, Shlomo. «Community Life in Nineteenth-Century Moroccan Jewry». En *Jews among Muslims. Communities in Precolonial Muddle East*, editado por Shlomo Deshen y Walter P. Zenner, 98-108. Nueva York: New York University Press, 1996.
- . *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Dougherty, Dru y María Francisca Vilches de Frutos. *La escena madrileña entre 1918 Y 1926: análisis y documentación*. Madrid: Fundamentos, 1990.
- Dreyfus, Hubert L., y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Elazar, Daniel J. «Israel’s New Sephardic Majority». En *The Other Jews. The Sephardim Today*, 41-69. Nueva York: Basic Books, 1989.
- Elias, Norbert. *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Editado por Michael Schröter. Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- Epstein, Diana. «Instituciones y liderazgo comunitario de los judíos de origen marroquí en Buenos Aires». En *árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, editado por Natalia Arce, 137-60. Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008.
- . «La presencia marroquí judía en el interior del territorio argentino». *Diversidad*

- Intercultural* 1, no. 1 (2010): 70-89.
- . «Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: pautas matrimoniales 1875-1910». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 6, no. 1 (1995).
- . *Los marroquíes judíos en Argentina 1860-1970. Fragmentos de una identidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016.
- . «Marroquíes de origen judío en Argentina . Cohesión y dispersión comunitaria». *Revista de Historia* 12 (2011): 57-69.
- Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Esteban Enguita, José Emilio. «En el principio fue el dominio: tres genealogías de la modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)». *Bajopalabra II* (2007): 73-79.
- Eyal, Gil. *The Disenchantment of the Orient*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Faur, José. «Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea». *Cuadernos Sobre Vico* 7/8 (1997): 253-78.
- . «El pensamiento sefardí frente a la Ilustración europea». En *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, editado por Judit Targarona Borrás, Ángel Sáenz-Badillos y Ricardo Izquierdo Benito, 323-37. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2001.
- . *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- . «Lezioni per il nostro tempo dalle fonti halachiche sefardite». *La Rassegna Mensile Di Israel* 49, no. 5/8 (1983): 582-600.
- . «Sephardim in the Nineteenth century: New Directions and Old Values». *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1977, 29-52.
- . «Understanding the Covenant». *Tradition* 9, no. 4 (1968): 33-55.
- Feliu, Laura. «Las políticas de promoción de los derechos humanos de Estados Unidos y Francia: el caso de los golpes de estado en Marruecos». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 14 (2013): 1-33.
- Fernández, Tomás R. «Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una historia de la ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el romanticismo de Darwin». *Estudios de Psicología* 26, no. 1 (2005): 67-104.
- . «Conducta y evolución: historia y marco de un problema». *Anuario de Psicología* 39, no. 2 (1988): 101-35.
- Fernández, Tomás Ramón y José Carlos Sánchez. «Sobre el supuesto mecanicismo de la

- Selección Natural». *Revista de Historia de la Psicología* 11, no. 1-2 (1990): 17-46.
- Ferreirós, José. *El nacimiento de la teoría de conjuntos 1854-1908*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
- Fimiani, Cristiana. «La doble cara de la moneda borgiana en la trilogía de El Aleph: identidad-alteridad, metron-apeiron, realidad-ficción». *Archivum* LXI-LXII (n.d.): 153-70.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994.
- . «¿Qué es la Ilustración?» Traducido por Jorge Dávila. *Actual*, no. 28 (1994): 1-18.
- . *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- . *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- . *Microfísica del poder*. Traducido por Julia Varela. Madrid: La Piqueta, 1992.
- Fuentes Ortega, Juan Bautista. «Introducción del concepto de conflicto de normas irresuelto personalmente como figura antropológica (específica) del campo antropológico». *Psicothema* 6, no. 3 (1994): 421-46.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Traducido por Luís López Ballesteros. Madrid: Alianza, 2006.
- Fritzsche, Peter. «Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity». *The American Historical Review* 106, no. 5 (2001): 1587-1618.
- Friedman, Jonathan. *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. «Hermenéutica de la sospecha». *Cuaderno Gris* 2 (1997): 127-36.
- García Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- García Lorca, Federico. «Teoría y juego del duende». En *Obras VI, Prosa 1*, editado por Miguel García Posada, 328-39. Madrid: Akal, 1994.
- García Lozano, Raquel. *La poesía de Yehuda Amijai*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- . «La poesía de Yehuda Amijai (Vol I). La esperanza siempre está en el medio». Tesis doctoral, Universidad Complutense, 1997.
- . «La relación de los escritores e intelectuales con los movimientos políticos e ideológicos que fueron determinantes para el surgimiento de la nueva sociedad Israelí». En *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, editado por Lorena Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras, 323-38. Granada: Universidad de Granada, 2012.

- . «Un presente en llamas: literatura hebrea en el siglo XX». *Hesperia Culturas Del Mediterráneo*, no. 7 (2007): 103-34.
- Gerchunoff, Alberto. *Los gauchos judíos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1950.
- Gergen, Kenneth. «Social Psychology as History». *Journal of Personality and Social Psychology* 26, no. 2 (1973): 309-20.
- Gibbs, Graham R. «Analyzing Qualitative Data». En *The SAGE Qualitative Research Kit*, editado por Uwe Flick. Londres: Sage, 2007.
- Gilad, Elon. «The Israeli Army Gets Its First Moroccan Chief-of-Staff - So Why the Ashkenazi Name?» *Haaretz*, December 1, 2014.
- Ginzburg, Natalia. *Léxico familiar*. Barcelona: Lumen, 2007.
- . «El hijo del hombre». En *Las pequeñas virtudes*, traducido por Celia Filipetto, 77-82. Barcelona: Acantilado, 2002.
- Glanc, Laura. «Memoria activa y demandas de justicia en Argentina». *Revista IIDH*, no. 47 (2008): 101-25.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- . *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Goldberg, Harvey E. «The Mimuna and Minority Status of Moroccan Jews». *Ethnology* 17 (1978): 75-87.
- González Escribano, José Luis. «Sobre los conceptos de héroe y antihéroe en la teoría de la literatura». *Archivum* 31, no. 31-32 (1981): 367-408.
- González González, Irene. «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado Español en Marruecos». *AWRAQ. Estudios Sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo*, no. 5-6 (2012): 117-34.
- Goodley, Dan, Rebecca Lawthom, Peter Clough y Michele Moore. *Researching Life Stories: Method, Theory and Analyses in a Biographical Age*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- Gornick, Vivian. *Apegos feroces*. Traducido por Daniel Ramos Sánchez. Madrid: Sexto Piso, 2017.
- Gravé-Laxi, Lidar. «Biton Committee Begins Work to Enrich Mizrahi Culture in Education System». *Jerusalem Post*, 2 de marzo, 2016. <http://www.jpost.com/Israel-News/Politics-And-Diplomacy/Biton-Committee-begins-work-to-enrich-Mizrahi-culture-in-education-system-446687>.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University



- Press, 1999.
- Hadas, Samuel. *Un legado para la transición: Israel*. Vol. Documento. Madrid: Fundación Transición Española, 2010.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Traducido por Federico Balcarce. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- Haley, Alex. *Roots: The Story of an American Family*. Nueva York: Doubleday, 1976.
- Hall, Stuart. «Cultural Identity and Diaspora». En *Identity, Community, Culture, Difference*, editado por Jonathan Rutherford, 222-37. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.
- . «Who Needs 'identity'?» En *Questions of Cultural Identity*, editado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 1-17. Londres: Sage, 1996.
- Haraway, Donna. «A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century». En *The Transgender Studies Reader*, editado por Susan Stryker y Stephen Whittle, 103-18. Nueva York y Londres: Routledge, 2006.
- Hassan, Roy. «Si hay paz vendrán todos los *arsim*». *Haaretz*, 30 de junio, 2015. [en hebreo]
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2016.
- Hermans, H. J.M. «The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning». *Culture & Psychology* 7, no. 3 (September 1, 2001): 243-81.
- Heschel, Abraham J. *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1959.
- Hontoria, Alberto. «La metáfora de los espíritus animales como soporte teórico de las tecnologías musicales de la afectividad en el Barroco». Trabajo de Investigación de Licenciatura, Universidad Autónoma de Madrid, 2011.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Howard, Scott Alexander. «Nostalgia». *Analysis* 72, no. 4 (2012): 641-50.
- Hull, Clark L. *Principles of Behavior. An Introduction to Behavior Theory*. Editado por Richard M. Elliott. Nueva York: Appleton Century Crofts, 1943.
- Hutnyk, John. «Adorno at Womad: South Asian Crossovers and the Limits of Hybridity-Talk». *Postcolonial Studies* 1, no. 3 (1998): 401-26.
- Josselson, Ruthellen. «The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion». *Narrative Inquiry* 14, no. 1 (2004): 1-28.
- Junker, Buford Helmholtz. *Field Work. An Introduction to the Social Sciences*. Chicago:

- The University of Chicago Press, 1960.
- Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Londres: Polity Press, 2007.
- . *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Inbar, Michael y Chaim Adler. *Ethnic Integration in Israel: A Comparative Case Study of Moroccan Brothers Who Settled in France and Israel*. New Brunswick: Transaction Books, 1977.
- Israel Garzón, Jacobo. *Los judíos hispano-marroquíes*. Madrid: Hebraica Ediciones, 2008.
- Jabès, Edmond. *El libro de las preguntas*. Traducido por José Martín Arancibia y Julia Escobar. Madrid: Siruela, 2006.
- Jacobson, Abigail y Moshe Naor. *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*. Waltham: Brandeis University Press, 2016.
- Jiménez Alonso, Belén y Jorge Castro tejerina. «Estética y degeneración en la construcción psico-sociológica de las naciones hispanoamericanas». *Revista de Historia de la Psicología* 23, no. 3-4 (2002): 431-49.
- Kant, Immanuel. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?» En *¿Qué es Ilustración?*, traducido por Agapito Maestre y Jose Romagosa, 17-25. Madrid: Tecnos, 2009.
- Kaufman, Alejandro. «Aproximaciones para una caracterización del antisemitismo del fin de siglo». En *Violencia social y derechos humanos*, editado por Inés Izaguirre, 362-71. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Klein Bosquet, Oliver. «El exilio español en el Magreb». En *Exilios en el mundo contemporáneo: vida y destino*, editado por Josep Sánchez Cervelló y Alberto Reig Tapia, 201-24. Tarragona y México D.F.: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, 2016.
- Klich, Ignacio, ed. *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- Kosansky, Oren y Aomar Boum. «The 'Jewish Question' in Postcolonial Moroccan Cinema». *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 421-42.
- Kozameh, Alicia. *Pasos bajo el agua*. Buenos Aires: Contrapunto, 1987.
- Kozulin, Alex. *La psicología de Vygotsky*. Madrid: Alianza, 1994.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969.

- Laskier, Michael M. *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities of Morocco 1862-1962*. Nueva York: State University of New York, 1983.
- . *North African Jewry in the Twentieth Century. The Jews of Morocco, Tunisia and Algeria*. Nueva York: New York University Press, 1994.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2005.
- Leary, David E. «Psyche's Muse: The Role of Metaphor in the History of Psychology». En *Metaphors in the History of Psychology*, editado por David E. Leary, 1-78. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ledo, Gabriel. «La constitución retórica de la identidad en el 'desplazamiento forzado.'» Trabajo de Investigación de Licenciatura, Universidad Autónoma de Madrid, 2009.
- Legg, Stephen. «Memory and Nostalgia». *Cultural Geographies* 11 (2004): 99-107.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Antonio Machado Libros, 2015.
- . *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2004.
- . *Totalidad e infinito*. Traducido por Daniel E. Guillot. Sexta edic. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Levy, André. «Homecoming to the Diaspora: Nation and State in Visits of Israelis to Morocco». En *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, editado por Fran Markowitz y Anders H. Stefansson, 92-108. Oxford: Lexington Books, 2004.
- . *Return to Casablanca: Jews, Muslims, and an Israeli Anthropologist*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- . «To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis». En *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, editado por Yoram Ben-Ari, Eyal y Bilu, 25-46. Albany: State University of New York, 1997.
- Levy, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph, 2007.
- Levy, Solly. «La vida en haketía. Para que no se pierda (Libreto Y CDs)». 2012.
- Lisbona, José Antonio. *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona: Riopiedras, 1993.
- Lomsky-Feder, Edna y Tamar Rapaport. «Seeking a Place to Rest: Representation of Bounded Movement among Russian-Jewish Homecomers». *Ethos* 30, no. 3 (2002): 227-48.

- Longhurst, Carlos Alex. «Unamuno y su problemática visión de la familia ibérica». *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 14 (2009): 343-53.
- Loredo Narciandi, José Carlos. «¿Es la psicología un aleph?» En *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*, 15-30. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- Loredo, José Carlos y José Carlos Sánchez González. «Aproximación histórica al concepto de Reacción Circular». *Revista de Historia de la Psicología* 27, no. 2-3 (2006): 259-68.
- Loredo Narciandi, José Carlos, Tomás Sánchez-Criado y Daniel López Gómez, eds. *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia / U.N.E.D., 2009.
- Loredo, José Carlos y Florentino Blanco. «La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica». *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 85-101.
- Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Vergara, 2003.
- Margolin, Madison. «The Mizrahi Thorn in the Side of Israeli Left». *Forward*, September 2015.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. «"Rarezas": conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)». *Hispania* LXXIII, no. 243 (2013): 223-52.
- . «Are There 'Mestizos' in the Arab World? A Comparative Survey of Classification Categories and Kinship Systems». *Middle Eastern Studies* 48, no. 1 (2012): 125-38.
- . «El interventor y el caíd. La política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado de Marruecos». *Hispania* 67, no. 226 (2007): 643-70.
- . *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- . «Paradojas de la pertenencia comunitaria: el litigio entre un judío y un musulmán en el Tetuán colonial». *QUADERNS-E* 20, no. 2 (2015): 106-25.
- Martín Corrales, Eloy y Maite Ojeda Mata. «Spanish Bibliography on the Jews of Morocco: An Introduction». *Hespéris-Tamuda* LI, no. 2 (2016): 107-22.
- Mayorga, Juan. «La lengua en pedazos». *CELCIT Dramática Latinoamericana* 403, 2013.
- McAdams, Dan P., Ruthellen Josselson y Amia Lieblich, eds. *Identity and Story. Creating Self in Narrative*. Washington: American Psychological Association, n.d.
- McKinnon, Susan. *Genética neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. «Historia de los heterodoxos españoles». *Biblioteca Virtual*

- Miguel de Cervantes*, 1880. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fee78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_61.html#I\\_2\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fee78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064_61.html#I_2_).
- Meyers, Allan R. «Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco». En *Jews among Muslims. Communities in Precolonial Muddle East*, editado por Shlomo Deshen y Walter P. Zenner, 83-97. Nueva York: New York University Press, 1996.
- Meyerson, Ignace. *Las funciones psicológicas y las obras*. Traducción inédita de Noemí Pizarroso. s/f
- Middleton, David y Steven D. Brown. *The Social Psychology of Experience. Studies in Memory and Forgetting*. Londres: Sage, 2005.
- Mirelman, Víctor. «The Jewish Immigration Flow to Argentina». En *Jewish Buenos Aires, 1890-1930. In Search of an Identity*, 19-45. Detroit: Wayne State University Press.
- . *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*. Buenos Aires: Mila, 1988.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos completos*. Barcelona: Iberia, 1968.
- Moreno, Aviad. «De-Westernizing Morocco: Pre-Migration Colonial History and the Ethnic-Oriented Self-Representation of Tangier's Natives in Israel». *Quest Issues in Contemporary Jewish History* 4 (2012): 67-85.
- . «"Inappropriate" Voices from the Past: Contextualizing Narratives from the First Group Tour of Olim from Northern Morocco to Their Former Hometowns». *European Journal of Jewish Studies* 9, no. 1 (2015): 52-68.
- . «Moroccan Jewish Emigration to Latin America: The State of Research and New Directions». *Hesperis-Tamuda* LI, no. 2 (2016): 123-42.
- Muñoz, Fernando. «La idea de forma cultural: un esbozo de una crítica de la Modernidad». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 15, no. 1 (2007).
- Nietzsche, Friederich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*. Traducido por Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Nunes, Daniele, Jorge Castro Tejerina y Silvine Barbato. «La imaginación creadora: aspectos histórico-genealógicos para la reconsideración de una psicología de la actividad y la mediación estética». *Estudios de Psicología* 31, no. 3 (2010): 253-77.
- Ojeda Mata, Maite. «¿Intermediarios 'naturales'? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el Mediterráneo musulmán: el caso de Marruecos». En *Intelectuales*,

- mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, editado por Monica Martínez Mauri y Eugenia Rodríguez, 187-206, 2008.
- . «The Spanish Citizenship and the Sephardim: Identity, Politics, Rights». *Mentalities* 27, no. 2 (2015).
- . «Thinking about 'the Jew' in Modern Spain: Historiography, Nationalism and Anti-Semitism». *Jewish Culture and History* 28, no. 2 (2006): 53-72.
- . *Identidades ambivalentes: sefardíes en la España contemporánea*. Madrid: Sefarad Editores, 2012.
- . «Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial». En *Los judíos en Ceuta, el norte de África y el Estrecho de Gibraltar-XVI Jornadas de Historia de Ceuta*, 277-99. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2014.
- . «"Spanish" but "Jewish": Race and National Identity in Nineteenth and Twentieth Century Spain». *Jewish Culture and History* 16, no. 1 (2013): 64-81.
- Ortega, Manuel L. *Los hebreos en Marruecos*. Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1929.
- Ossman, Susan, ed. *The Places We Share. Migration, Subjectivity and Global Mobility*. Plymouth: Lexington Books, 2007.
- Palaudarias Ribera, Andrea. «La casa como umbral de la trascendencia. Interioridad y economía en Emmanuel Lévinas». Tesis de Máster, Universitat de Barcelona, 2014.
- Pamuk, Orhan. *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Traducido por Rafael Carpintero. Barcelona: Círculo de Lectores, 2003.
- Pazos, Álvaro. «Tiempo, memoria e identidad personal». *Revista de dialectología y tradiciones populares* 59, no. 1 (2002): 189-202.
- . «El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo». *Estudios de Psicología* 23, no. 1 (2002): 111-26.
- . «Narrativa y subjetividad. A propósito de Lisa, una 'niña española.'» *Revista de Antropología Social* 13 (2004): 49-96.
- Pickering, Andrew. *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. Chicago y Edimburg: The University of Chicago Press y Edimburg University Press, 1984.
- Pile, Steve y Nigel Thrift. «Mapping the Subject». En *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, editado por Steve Pile and Nigel Thrift, 13-51. Londres: Routledge, 1995.
- Pinto-Abecasis, Nina. *The Peacock, the Ironed-Man and the Half-Woman. Nicknames,*

- Humor and Folklore in the Day-to-Day Speech of Tetuan's Haketia-Speaking Jews*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2014. [en hebreo]
- . «From Grandmother to Grandson. Judeo-Spanish Anecdotes in Israel Today: Emigration, Cultural Accommodation and Language Preservation». *European Journal of Jewish Studies* 9 (2015): 100-118.
- Pizarroso, Noemí. «Apuntes para una genealogía del concepto de 'función psicológica' de Ignace Meyerson». *Revista de Historia de la Psicología* 24, no. 3-4 (2003): 565-76.
- . «El concepto de 'función psicológica' en la tradición psicológica francesa». *Estudios de Psicología* 30, no. 2 (2009): 169-85.
- . «La Psicología histórica de Ignace Meyerson». Tesis doctoral, Universidad Complutense / Université Paris Descartes, 2008.
- Polkinghorne, Donald E. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Portelli, Alessandro. *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- Preciado, Beatriz. *Testo youqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- Pulido Fernández, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Edición facsímil. Madrid: Est. Tip. E. Teodoro, 1920.
- Rasskin Gutman, Irina. «Identidad y alteridad en la escuela multicultural: una etnografía crítica». Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2012.
- . «La narración como herramienta para el análisis del proceso histórico de psicologización de la subjetividad en el colectivo judío askenazí de principios del siglo XX». *Revista de Historia de la Psicología* 25, no. 3-4 (2003): 683-94.
- Rein, Raanan, ed. *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Tres Culturas del Mediterráneo, 2008.
- . *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity and Diaspora*. Londres: Brill, 2010.
- Rein, Raanan y Mollie Lewis Nouwen. «Sephardic and Ashkenazi Jews Bridge the Gap on the Pages of the Argentine Newspaper Israel». En *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*, editado por Margalit Bejarano y Edna Aizenberg, 69-87. Nueva York: Syracuse University Press, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Mexico, DF: Siglo XXI, 2006.
- . *El sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. Mexico, DF: Siglo XXI,

2003

- . «La identidad narrativa». En *Historia y narrativa*, traducido por Gabriel Aranzueque Sahuquillo, 215-30. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Tiempo y narración I*. Mexico, DF: Siglo veintiuno, 1995.
- . «Narrative Identity». *Philosophy Today* 35, no. 1 (1991): 73-81.
- Rodríguez Ayuso, Andrés. «Siguiendo el rastro de 'El sonido del violín'. Un estudio descriptivo de la técnica de paso de arco». Trabajo de Investigación de Licenciatura, Universidad Autónoma de Madrid, 2011.
- Rodríguez, Josep María. *Arquitectura yo*. Madrid: Visor, 2012.
- Romero, Eugenio María. *Sol Hachuel. El martirio de la joven Hachuel o la heroína hebrea*. Alicante: Roca Vicente-Franqueira, 2012.
- Rosa, Alberto y Florentino Blanco. «Actuations of Identification in the Games of Identity». En *Social Practice/Psychological Theorizing*, 2007.
- Rosa, Alberto, Florentino Blanco y Juan Antonio Huertas. *Metodología para la historia de la psicología*. Madrid: Alianza, 1996.
- Rosa, Alberto e Ignacio Brescó. «F.C. Bartlett, una antropología desde la psicología experimental». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* noviembre- (2005): 1-29.
- Rose, Nikolas. «¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno». *Revista Argentina de Sociología* 5, no. 8 (2007): 111-50.
- . *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rosenthal, Gabriele. «Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews». *The Narrative Study of Lives* 1, no. 1 (1993): 59-91.
- Roudinesco, Élisabeth. *A vueltas con la cuestión judía*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Rozenberg, Danielle. *La España contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Rubel, Iacov, ed. *Presencia sefaradí en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Educativo Sefaradí, 1992.
- Said, Edward W. *Out of Place*. Londres: Granta Books, 1999.
- . *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1978.
- Saiz, Milagros, Alberto Rosa y Dolores Saiz. «Recordar como proceso versus memoria como facultad. El enfoque de Frederick C. Bartlett». En *Psicología de la memoria*.



- Manual de prácticas*, editado por Dolores Saiz, Milagros Saiz y Josep Baqués. Barcelona: Eduard Fabregat, 1996.
- Sayahi, Lofí. «"Aquí todo el mundo hablaba español": History of the Spanish Language in Tangier». *The Journal of North African Studies* 9, no. 1 (2006): 36-48.
- . «The Spanish Language Presence in Tangier, Morocco. A Sociolinguistic Perspective». *Afro-Hispanic Review* 23, no. 2 (2004): 54-61.
- Sánchez, José Carlos. «Función y génesis. La idea de función en psicología y la especificidad del constructivismo». *Estudios de Psicología* 30, no. 2 (2009): 131-49.
- . «Los límites del constructivismo». En *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*, editado por José Carlos Loredo, Tomás Sánchez-Criado, y Daniel López Gómez, 291-326. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- Sánchez López, Jorge, Florentino Blanco, Bárbara Scandroglio e Irina Rasskin. «Una aproximación a las prácticas cualitativas en psicología desde una perspectiva integradora». *Papeles del Psicólogo* 3, no. 1 (2010): 131-42.
- Sánchez Viedma, Ramón y Florentino Blanco. «Música de cine: montando emociones con la banda sonora. Un estudio preliminar». En *Seminario de actualización en psicología del arte y la experiencia estética. Desarrollos recientes en psicología de la música*. Madrid, 2008.
- Sarbin, Theodore R. «The Narrative as a Root Metaphor for Psychology». En *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, editado por Theodore R. Sarbin, 3-21. Westport: Praeger, 1986.
- Schmemann, Serge. «10 More Die in Mideast Riots as Violence Enters 3rd Day; Mosque Is Scene of a Clash». *New York Times*, 28 de septiembre, 1996.
- Scholte, Jaan A. «The Globalization of World Politics». En *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, editado por J. Baylis, S. Smith, y P. Owens, 13-32. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Sefamí, Jacobo. «Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica». *Sefarad* 62 (2002): 143-67.
- Seigel, Seymour y Elliot Gertel, eds. *Conservative Judaism and Jewish Law*. Nueva York: The Rabbinical Assembly, 1977.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets, 1995.
- Senkman, Leonardo. «El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: Argentina 1959-1966 y 1973-1976». En *El antisemitismo en la Argentina*, editado por Leonardo Senkman. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989.

- . «Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 3, no. 2 (1992): 5-38.
- . «Identidad y asociacionismo de sirios, libaneses y 'jálabies' en Argentina». En *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, Diferencias y tensiones*, editado por Raanan Rein, 181-222. Sevilla: Fundación Tres Culturas, 2008.
- . «La colonización judía». En *Historia testimonial argentina. Documentos vivos de nuestro pasado*. Buenos Aires: CEAL, 1984.
- . «Los gauchos judíos. Una lectura desde Israel». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 10, no. 1 (1999): s/p.
- . «Los sobrevivientes de la Shoá en Argentina: su imagen y memoria en la sociedad general y judía: 1945-50». *Archivo Maaravi: Revista Digital de Estudios Judaicos* 1, no. 1 (2007): 67-97.
- . «Ser Judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional». En *Identidades judías, modernidad y globalización*, editado por Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman, 403-54. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007.
- Shalom Chetrit, Sami. *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews*. Londres: Routledge, 2010.
- . «Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative». *Journal of Palestine Studies* 29, no. 4 (2000): 51-65.
- Shammah-Gesser, Silvina. *Madrid's Forgotten Avant-Garde Between Essentialism and Modernity*. Eastbourne, UK y Chicago: Sussex Academic Press, 2015.
- Shenhav, Yehouda. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- . «The Bond of Silence». *Haaretz*, 16 de diciembre, 1996.
- . «Ethnicity and National Memory: The World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC) in the Context of the Palestinian National Struggle». *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002): 27-56.
- . «How Did the Mizrahim 'Become' Religious and Zionist? Zionism, Colonialism and the Religionization of the Arab Jew». *Israel Studies Forum* 19, no. 1 (2003): 73-87.
- . «What Do Palestinians and Jews-from-Arab-Lands Have in Common? Nationalism and Ethnicity Examined Through the Compensation Question». *Hagar: International Social Science Review* 1, no. 1 (2000): 71-110.
- Shohat, Ella. «The Invention of the Mizrahim». *Journal of Palestine Studies* 29, no. 1 (1999): 5-20.

- . *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham y Londres: Duke University Press, 2006.
- . *Israeli Cinema. East/West and the Politics of Representation*. Nueva York: I.B. Tauris, 2010.
- . «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims». *Social Text*, no. 19/20 (1988): 1-35.
- Scholem, Gershom. *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*. Nueva York: Schocken Books, 1976.
- . *A Life in Letters 1914-1982*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Shokeid, Moshe y Shlomo Deshen. *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1974.
- Schroeter, Daniel J. «The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities». *Jewish Social Studies, New Series* 15, no. 1 (2008): 145-64.
- Schroeter, Daniel J. y Joseph Chetrit. «Emancipation and Its Discontents: Jews at the Formative Period of Colonial Rule in Morocco». *Jewish Social Studies* 13, no. 1 (2006): 170-206.
- Segura i Mas, Antoni. *El Magreb: del colonialismo al islamismo*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1994.
- Silberstein, L.J. «Mapping, Not Tracing: Opening Reflection». En *Mapping Jewish Identities*, editado por J. Silberstein, Laurence, 1-36. Nueva York: New York University Press, 2000.
- Sisso-Raz, Alicia. «Voces de Haketia», n.d. [www.vocesdehaketia.com](http://www.vocesdehaketia.com).
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela, 2003.
- Smooha, Sammy. *Israel: Pluralism and Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Soyland, A.J. *Psychology as Metaphor*. Londres: Sage, 1994.
- Spradley, James P. *Participant Observation*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1980.
- Spranger, Eduardo. *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*. Traducido por Ramón de la Serna. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Stallaert, Christiane. «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad». En *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (Siglos XVI-XX)*, editado por Pere Joan I Tous y Heike Notttembaum, 1-27. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.
- . *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al*

- casticismo*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.
- Stefansson, Anders H. «Homecomings to the Future: From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return». En *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, editado por Fran Markowitz and Anders H. Stefansson, 2-20. Lanham: Lexington Books, 2004.
- Stern, Sacha. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden, Nueva York, Köln: Brill, 1994.
- Stillman, Norman A. *Sephardi Religious Responses to Modernity*. Luxembourg: Harwood Academic Publishers GmbH, 1995.
- . *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Nueva York: The Jewish Publication Society, 1991.
- Stolcke, Verena, Montserrat Ventura, Montserrat Clua, Alexandre Coello, Mauri Martínez, Josep Lluís Mateo y Maite Ojeda. «Identitats ambivalents: estudi comparatiu de sistemes de classificació social». *Revista d'etnologia de Catalunya*, no. 34 (2009): 165-68.
- Swedberg, Richard. *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Swirski, Shlomo. *Israel: The Oriental Majority*. Londres: Zed Books, 1989.
- Thompson, P. *The Voice of the Past*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tsabari, Ayelet. «Mizrahi Artists Are Here to Incite a Culture War». *Forward*, March 2016.
- Tsur, Yaron. «Carnival Fears: Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel». *Journal of Israeli History* 18, no. 1 (March 1997): 73-103. doi:10.1080/13531049708576098.
- Urquiza, Pavel. *La ruta de las almas*. España: Cezanne Producciones, 2014.
- Valles, Miguel S. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis, 1999.
- Valsiner, Jaan. *An Invitation to Cultural Psychology*. Londres: Sage, 2014.
- . «Forms of Dialogical Relations and Semiotic Autoregulation within the Self». *Theory and Psychology* 12, no. 2 (2016): 251-65.
- . «Scaffolding within the Structure of Dialogical Self: Hierarchical Dynamics of Semiotic Mediation». *New Ideas in Psychology* 23, no. 3 (2005): 197-206.
- Weber, Max. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Traducido por J. Abellán. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Weich-Shahak, Susana. *Romancero sefardí de Marruecos. Antología de la tradición oral*. Madrid: Alpuerto, 1997.

- Werbner, Pnina. «Hybridity, Globalization and the Practice of Cultural Complexity: From Complex Culture to Cultural Complexity». En *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books, 1997.
- Werbner, Pnina y Tariq Modood, eds. *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books, 1997.
- Wertz, Frederik J., Kathy Charmaz, Linda M. McMullen, Ruthellen Josselson, Rosemarie Anderson y Emalinda McSpadden. *Five Ways of Doing Qualitative Analysis: Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive*. Nueva York y Londres: The Guilford Press, 2011.
- White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.
- . *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1987.
- Wischnitzer, Mark. *Visas to Freedom: The History of HIAS*. Cleveland-Nueva York: World, 1956.
- Wyrzten, Jonathan. *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 2016.
- Yerushalmi, Yosef Haim. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Nueva York: Schocken Books, 1982.
- Zafrain, Haim. *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco*. Nueva York: KTAV, 2005.
- Zimmels, Hirsch Jacob. *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*. Londres: Oxford University Press, 1958.
- Zohar, Zvi. *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East*. Londres/Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- . «Religion: Rabbinic Tradition and the Response to Modernity». En *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, 65-84. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- . «Sephardic Halakhic Tradition on Galut and Political Zionism». En *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, editado por Yedida K. Stillman, 223-34. Leiden: Brill, 1998.

## ANEXO 1

### **LISTADO DE PERSONAS ENTREVISTADAS E INFORMACIÓN BÁSICA**

#### **Personas entrevistadas en Israel**

Elie: nació en Tánger en 1956. Estudió el bachillerato en París y vivió unos años en Madrid. Fue alumno de Lévinas. Llegó a Israel para estudiar ingeniería, en 1973. Vive en Jerusalén.

Moís Benarroch: nació en Tetuán en 1959 y llegó a Israel con 13 años, en 1972. Es un conocido escritor y poeta. Vive en Jerusalén

Etheline: nació en Tetuán y llegó a Israel en 1972, con cuatro hijos y su marido.

Ralph Toledano: de familia tangerina de generaciones, nació en París en 1953 y lo llevaron a Casablanca a los pocos días. Creció en la Casablanca postcolonial, con frecuentes viajes de vacaciones a Tánger. Es un conocido escritor e historiador del arte. Vive entre París y Jerusalén.

Alicia: nació en Tetuán en 1948 y llegó a Israel con dos meses de edad. Vivió en Jerusalén en una familia y un entorno en que la jaquetía se conservó. Ya de adulta inició una intensa actividad de divulgación de la jaquetía.

Nina: nació en Alcazarquivir. Llegó a Israel con 17 años, en 1956. Vive en Tel Aviv. Es prima de Felicidad y Miriam, y amiga de Esther.

Felicidad: nació en Larache y ahí se crio hasta que fue a Alcazarquivir. Su padre era de Alcazarquivir y su madre de Larache. Al casarse se fue a vivir a Marrakech. Llegó a Israel en 1964. Es hermana de Miriam.

Miriam: nació en Larache, vivió en Alcazarquivir y estudió en Casablanca. Llegó a Israel en 1968 con 18 años. Estudió Filosofía y Letras.

Esther: nació y creció en Tánger. Llegó a Israel en 1955, con catorce años.

Flora.: nació en 1948 en Tetuán, ciudad en la que creció. Emigró a Israel en 1962, con catorce años. No cursó estudios superiores, aunque tiene una gran curiosidad por cuestiones intelectuales.

David: marido de Flora. Nació en 1942 en Tetuán y allí creció hasta 1963, año en que emigró a Israel con sus padres. Es ingeniero.

Simi: hermana de Flora. Nació en Tetuán, donde vivió hasta el año 62, en que llegó a Israel con 18 años.

Sol: nació en Tetuán en 1948, de padres ceutíes. Se crio entre Ceuta y Tetuán. Emigró a Israel en 1973, con su marido y uno de sus hijos.

Leah: nació y creció en Tetuán. Se fue con su marido Yosef y sus hijos en 1965 a Venezuela. Llegaron a Israel en 1990.

Yosef: marido de Leah. Nació y creció en Tetuán. A los dieciocho años conoció a Leah y en 1965 se fueron a Venezuela, donde se quedarían hasta instalarse en Israel en 1990. Ha sido comerciante.

Samuel: nació y creció en Tánger. Llegó a Israel en 1972 con su mujer, sus cinco hijos y sus padres. En Tánger tenía un puesto directivo en un banco y en Israel trabajó de empleado de banca.

### **Personas entrevistadas en Argentina**

Karina: nació y creció en Tetuán. Llegó a Argentina en 1965 con veintiún años. Es pintora y diseñadora de interiores.

Alicia: nació en Melilla y vivió en Tetuán. Llegó a Argentina en 1961

Alegría: nació en Melilla y vivió ahí hasta que se casó y fue a vivir a Tetuán durante cinco años. Llegó a Argentina en 1959.

Jacques: nació y creció en Tánger. Se fue de Marruecos rumbo a Argentina con 20 años, en 1956. Ha trabajado en una empresa.

Esther: esposa de Jacques. Nació en Buenos Aires y es segunda generación argentina. Su padre era hijo de inmigrantes procedentes de Tánger. La madre de Esther era hija de un tangerino y una turca.

Mario: nació y creció en Tetuán. Emigró a Argentina en 1957, con 21 años. Es comerciante.

Alberto: nació en Ceuta en 1924 y llegó en 1928, con cuatro años, a Argentina. Fue médico y psiquiatra.

Tito: nació en Buenos Aires, de madre tetuaní y padre tangerino. La familia de la madre había ido a finales del siglo XIX a Brasil y ella se había criado ahí. Es dentista.

## ANEXO 2

### GLOSARIO DE PALABRAS EN HEBREO Y EN JAQUETÍA

- *Aiarat pituaq*: poblado de absorción y desarrollo. Nombre que reciben en Israel las ciudades que se construyeron a lo largo de los años cincuenta y que respondieron a un plan de re-aseguramiento y distribución de la población que, en muchos casos, afectó negativamente a los grupos de inmigrantes judíos de países árabes y musulmanes. Estas ciudades se fueron estableciendo en diferentes lugares del país, en especial en la zona de Galilea y en el norte del desierto del Neguev
- *Aliyah*: Hacer *Aliyah* significa, literalmente, “ascender”, y es el término que se utiliza para designar la obtención de la nacionalidad israelí y el proceso de asentamiento en Israel como nuevo ciudadano. Dentro de la historiografía sionista se llama *Aliyah* a la inmigración a Israel, así como a las distintas generaciones de inmigrantes (por ejemplo, la *Aliyah* rusa de los años noventa) que constituyeron las sucesivas *Aliyot* (plural de *Aliyah*). La primera *Aliyah* se corresponde con el periodo entre 1882 y 1894.
- *Aliyat HaNoar*: organización judía fundada, en principio, para rescatar niños judíos durante el Tercer Reich y cuya misión se extendió por diferentes países más tarde, incluyendo el norte de África y los países de la antigua Unión Soviética.
- *Bar/Bat Mitzvah*: literalmente, “hijo/a del precepto”. Es una celebración de la mayoría de edad religiosa, a partir de la cual los niños responsables del cumplimiento de las prescripciones de la ley judía. Para los niños es la edad de trece años y para las niñas doce.
- *Eretz Israel*: Tierra de Israel. Es el término histórico y bíblico para denominar el territorio del reino de Judá y de Israel, esto es, los territorios donde habitaban los israelitas. También llamada Tierra Prometida o Tierra Santa.
- *Escapados de mal*: expresión cariñosa en jaquetía que expresa la voluntad de que alguien esté siempre bien.
- *Galut*: Diáspora. Es frecuente referirse con este término a la vida fuera de Israel.
- *Gemará*: está formada a partir de las discusiones que los rabinos de Israel y Babilonia sostuvieron durante los tres siglos que siguieron a la redacción de la



*Mishnah*. La raíz de *Gemará* significa “completar” o “terminar”. Los rabinos de la *Gemará* se denominan *Amoraim*, cuya raíz significa “decir”.

- *Hagadá de Pesaj*: libro utilizado en la noche del Seder de *Pesaj*. En él se cuenta la historia del Éxodo de Egipto y sirve de guía a los presentes en el ritual del Seder.
- *Halajá*: camino legal judío. Esta definición incluye la expresión legal de la *halajá* y también la idea del “camino” de la legalidad, en el sentido de que no es estático sino que está en movimiento. Las prescripciones *halájicas* se dividen en función de su origen: *DeOraita* (que aparecen en el Pentateuco), *LeMoshe MiSinai* (entregadas a Moisés por Dios en el Sinai) y *DeRabanan* (establecidas por los rabinos).
- *Halel*: oración de alabanza y agradecimiento que se recita en las festividades judías. En Israel hay un solo *Seder* de *Pesaj*, mientras que fuera de Israel hay dos, correspondientes a las dos primeras noches de la semana de *Pésaj*, que en el calendario judío se corresponde con los días 15 y 16 del mes de *Nisán*.
- *Havdalá*: ceremonia que tiene lugar al final del shabbat y de las festividades. Significa, literalmente, “separación” y su función es precisamente separar “lo sagrado de lo profano”, marcando por lo tanto el final del shabbat o festividad y el comienzo del día profano o no sagrado. La ceremonia se hace con una vela de dos o más mechas, especias de buen olor, como el clavo o la canela, por ejemplo, y vino. En la ceremonia de la *havdalá* se hace una bendición por la distinción divina entre lo sagrado y lo profano, la luz y la oscuridad, el pueblo de Israel y el resto de los pueblos y el séptimo día y los seis otros días de la semana.
- *Hazkará*: oficio recordatorio del aniversario de la muerte de alguien.
- *Hilulá* (plural: *hilulot*): peregrinación a la tumba de un sabio o de un hombre justo.
- *Istiqlal*: Partido por la independencia de Marruecos. Tras 1956 estuvo en la oposición contra el rey.
- *Janucá*: fiesta de conmemoración de la victoria de los macabeos sobre los helenos y la recuperación de la independencia judía. Se celebra durante ocho días y cada día se prende una vela que se va sumando a la anterior, progresivamente, coincidiendo con cada día y recordándose el milagro de Janucá: durante los ocho días que duró la contienda entre los selúcidas y los macabeos, el candelabro del templo no se apagó, a pesar de tener aceite sólo para un día.
- *Jaquetía*: variante del judeoespañol característica del norte de Marruecos.

- *Kasher*: autorizado por la ley judía.
- *Kashrut*: conjunto de prescripciones relativas a la alimentación que establece la ley judía.
- *Kehilá*: comunidad judía
- *Kidush*: oración sobre el vino que santifica el sábado y las festividades.
- *Maabará* (plural: *maabarot*): nombre que recibieron los campos de refugiados en Israel durante los años cincuenta en los que se acogió a los inmigrantes judíos después de la independencia del Estado de Israel. Se trataba de campos de tránsito (la palabra *maabar* en hebreo significa “tránsito”) temporales. Estaban localizadas cerca de las ciudades y las viviendas eran de lata o de lona.
- *Matzá* (plural *matzot*): pan ácimo que se come durante toda la semana de *Pesaj*. Se come en conmemoración de la precipitación con que los judíos tuvieron que salir de Egipto sin que diese tiempo a que el pan leudase.
- *Maror*: una hierba amarga. En general se suele comer lechuga como *maror*. Representa la amargura de la esclavitud en Egipto
- *Meldar*: rezar, leer en hebreo. No implica un conocimiento de lo que se está diciendo.
- *Mezuzá* (plural: *mezuzot*): pequeña caja rectangular que se coloca en la jamba de las puertas interiores y exteriores de las casas. En su interior hay un pergamino con dos plegarias que aparecen en Deuteronomio.
- *Mimona*: fiesta judeo-marroquí que se celebra al final de *Pesaj*, cuando las normas de alimentación son restauradas y los alimentos leudados, incluyendo el pan y la bollería, se vuelven a traer a la casa.
- *Minyan*: cuórum mínimo de diez hombres necesario para ciertos aspectos de la liturgia.
- *Mishmará*: al final de la *shivá*, la semana de duelo, hay una comida especial y una sesión de estudio.
- *Mishná*: compilación de la tradición oral, de la exégesis *halájica* hecha por el rabino Yehuda Hanasí en el siglo II. Junto con la *Gemará* forma el *Talmud*.
- *Mitsvá* (plural: *mitsvot*): precepto
- *Mizrajim*: literalmente “oriental”. Término que designa, en Israel, a los judíos procedentes de países musulmanes, tanto sefardíes como no-sefardíes.

- *Mufleta*: Masa fina hecha con harina, agua y aceite, cocinada en una cazuela de barro. Se come con mantequilla y miel en la festividad de Mimona.
- *Oleh/Olah* (plural: *olim*): literalmente, “el que asciende”. Es un término que se refiere a los nuevos inmigrantes judíos en Israel, aquellos que hacen *Aliyah*.
- *Piyutin*: poemas litúrgicos
- *Samim*: especias olorosas
- *Seder*: significa “orden” y se refiere a la ordenación de los alimentos y las acciones que se organizarán alrededor de ellos, en función de su significado simbólico, en la primera noche de la Pascua judía
- *Serquear*: palabra en jaquetía que significa algo así como “dejarlo estar”, “hacer la vista gorda”.
- *Shabbat*: día de descanso en el judaísmo. Comienza con la caída del sol del viernes y termina al anochecer del sábado.
- *Shaliaj/shlijin*: emisario/emisarios de la Agencia Judía para Israel (*Sojnut*)
- *Shiva*: semana de duelo para los familiares de primer grado: madre, padre, hijo, hija, hermano, hermana y marido o mujer. Tras el entierro, se asume el estatus *halájico* (de acuerdo a la ley judía) de *avel* o doliente.
- *Shavuot*: festividad en la que se conmemora la entrega que Dios hace de la Torá en el Monte Sinaí al pueblo de Israel. Es una de las tres festividades de peregrinaje y marca la finalización de la cuenta del Omer, siete semanas, que empieza el segundo día de Pesaj. Se entiende que en Pesaj el pueblo de Israel fue liberado de su esclavitud en Egipto y en *Shavuot* se les entregó la Torá, convirtiéndose así en un pueblo definido por aquel Pacto. La palabra “shavuot” significa “semanas”.
- *Shoa*: Holocausto.
- *Shomer/shomeret/shomrim/shomrot shabbat*: persona que observa las prescripciones que regulan el día de descanso.
- *Sojnut*: *HaSojnut HaYehudit L'Eretz Yisra'el* o Agencia Judía para Israel. Organización que sirvió como representante de la comunidad judía durante el Mandato Británico de Palestina. Fue el origen del gobierno de Israel. Tras el establecimiento del Estado de Israel en 1948 se convirtió en el órgano de gobierno encargado de la organización de la emigración a Israel.
- *Sukot*: festividad en la que se recuerda el éxodo de Egipto a través del desierto del Sinaí. La historia sagrada cuenta que “nubes de gloria” cubrieron al pueblo de

Israel en su travesía hacia la Tierra Prometida. Por esta razón, se construye la *sukah*, que es una cabaña de características peculiares en la que se habita durante siete días y noches y en las que se hacen todas las comidas del día, pues en ese tiempo se la considera como la casa de uno.

- *Tefilá*: rezo
- *Tefilin*: pequeñas cajas que contienen partes de la *Torá* y se colocan en la frente, entre los ojos, y el brazo, atándolas con unas cintas de cuero.
- *Tsadik* (plural, *tsadikin*): hombre justo. Se trata de un título que se les concede a algunas personas que han sido líderes espirituales en algún sentido o que ha destacado por su bondad. A veces se traduce, erróneamente, como santo.
- *Yeshiva*: institución dedicada al estudio de los textos judíos, sobre todo, Talmud y Torá.
- *Z"l*: abreviatura de *zjronó liberajá*, “de bendita memoria”/ “que su memoria/recuerdo sea una bendición”, tradicionalmente utilizada junto al nombre a alguien que ya no vive. Equivalente a *in memoriam*.