10 REVISTA



מילתא Milta
REVISTA IBEROAMERICANA DE PENSAMIENTO, CULTURA Y EDUCACIÓN JUDÍA

ISSN 3079-9287

Editorial
Ethel Barylka
Maalé Adumim, Israel

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista - Segunda entrega
Luis Sokol Mischne
CDMX, México

Fauda: el caos de las palabras
Dario Cohen
CABA, Argentina

Las heroínas judías como arquetipos vivos: una pedagogía simbólica para la construcción de identidad y transmisión del legado
Carina Sampó Franco
Madrid, España

La última pregunta: inteligencia artificial, sabiduría y educación judía
Mónica Bettech Amkie
CDMX, México

Terezín: cuando crear deja una huella
Sabrina Ovsejevich
Santiago, Chile

La Nueva Sefarad: reinterpretación de cultura material en el Centro Histórico de la Ciudad de México
Diego Martínez Serrano
CDMX, México

Educar para sobrevivir: la educación judía como eje de continuidad histórica
Joseph Portnoj Gaj
CDMX, México

Resiliencia de una comunidad: mantenimiento de la identidad judía en Cuba en momentos de crisis
Matilde Eli Rodríguez
Madrid, España

Entrega literaria de NOAJ: "Aventuras de un apellido"
Ricardo Feierstein

Milta Nº 10
Noviembre 2026 - Kislev 5787
Revista Iberoamericana de Pensamiento, Cultura y Educación Judía.

EDITORIAL

Ethel Barylka (Maalé Adumim, Israel)

Sostener un territorio donde las voces puedan expresarse no es un desafío nuevo, pero cada época lo presenta con diferentes matices y terminología.

Frente a un mundo que sigue consagrando la idea de pluralismo y diversidad, va emergiendo una uniformidad y homogeneidad preocupante. De manera paradójica, en la era de la individualidad exacerbada la uniformidad y la fusión predominan, asfixiando al individuo que intenta una voz particular.

Pensar es una tarea arduamente difícil, y hacerlo de manera autónoma aún más.

«Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. (...) Trabajemos, pues, en pensar bien: he aquí el principio de la moral», escribía Pascal y nos refiere directamente al pensamiento de Maimónides según el cual la semejanza del hombre con Dios está en su capacidad de raciocinio. Solo la razón distingue al hombre del resto de los seres vivos, y es a través de ella que, según Maimónides, podemos conocer a Dios y por lo tanto al camino moral.[1] Ambos pensadores orientan la brújula hacia la misma certeza: la moralidad no nace de la repetición automática ni de la mera adhesión a una idea, sino del esfuerzo de pensar, discernir y elegir.

¿Podría haber moralidad sin pensamiento?

Desde Milta, reconocemos que hay diferencias, que no todos pensamos lo mismo, y lo hacemos desde una postura de pluralismo en la que las diferencias son legítimas y valiosas cuando se desarrollan siempre dentro de una comunidad o un «**nosotros**». Entendemos el pluralismo como la riqueza interna de un colectivo —un nosotros— que busca florecer y convivir.

Si esto es así, sostener un espacio para voces diversas no es solamente una apuesta por la libertad de expresión o por el pluralismo entendido como consigna, ni un mero ejercicio intelectual. Es, antes que nada, una apuesta por la condición humana misma. En Milta aspiramos a ser un territorio para esas voces; un espacio que reconoce que no todos pensamos igual, pero que entiende que las diferencias no son una amenaza para el *nosotros* sino la manera en que ese nosotros puede constituirse, vivir y florecer.

No se trata de continuidad judía, se trata de vida judía con sentido para cada uno de los individuos que integran la comunidad y al mismo tiempo para todos como conjunto.

SOBRE LA AUTORA

Ethel Barylka. Directora de la Revista Milta. Profesional en el área de la educación judía. Cursó sus estudios en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en Filosofía y Literatura Hebrea y su Maestría en el Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la misma universidad. Terminó sus estudios de Procuración de Justicia ante Cortes Rabínicas en las Instituciones de Or Torá Stone en Jerusalén. Es profesora en el Centro Melton de Educación Judía de la Universidad Hebrea de Jerusalén y del Centro Académico Herzog. Fue coordinadora y directora de diversos proyectos educativos en el ámbito judío latinoamericano. En varias oportunidades realizó tareas educacionales en México, Brasil, Uruguay, Chile, Argentina y España; y fue docente en diferentes instituciones académicas de Israel. Creadora y directora del proyecto «Mujer y Judaísmo» – www.mujeryjudaismo.com. Es autora de: ***Judaísmo en Femenino*** (2018), ***Apuntes sobre la identidad judía postmoderna*** (2002) y ***El desafío de la Realización – Historia del Hanoar Hatzioni*** (1989).

1 Blaise Pascal, *Pensamientos* (*Pensées*), frag. Lafuma 200 / Brunschvicg 347. Sobre la relación entre intelecto e imagen divina en Maimónides, véase *Guía de los perplejos*, I, 1.

ISSN 3079-9287

Milta
REVISTA IBEROAMERICANA DE PENSAMIENTO, CULTURA Y EDUCACIÓN JUDÍA

ÍNDICE

2 **Editorial**
Ethel Barylka
Maalé Adumim, Israel

6 **La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista - Segunda entrega**
Luis Sokol Mischne
CDMX, México

13 **Fauda: el caos de las palabras**
Dario Cohen
CABA, Argentina

18 **Las heroínas judías como arquetipos vivos: una pedagogía simbólica para la construcción de identidad y transmisión del legado**
Carina Sampó Franco
Madrid, España

26 **La última pregunta: inteligencia artificial, sabiduría y educación judía**
Mónica Bettech Amkie
CDMX, México

32 **Terezín: cuando crear deja una huella**
Sabrina Ovsejevich
Santiago, Chile

35 **La Nueva Sefarad: reinterpretación de cultura material en el Centro Histórico de la Ciudad de México**
Diego Martínez Serrano
CDMX, México

43 **Educar para sobrevivir: la educación judía como eje de continuidad histórica**
Joseph Portnoj Gaj
CDMX, México

47 **Resiliencia de una comunidad: mantenimiento de la identidad judía en Cuba en momentos de crisis**
Matilde Eli Rodríguez
Madrid, España

57 **Entrega literaria de NOAJ: "Aventuras de un apellido"**
Ricardo Feierstein

Directora y Editora: Ethel Barylka – Israel
Asistente de edición: Yanina Grinberg – Israel

Consejo Editorial:
Emilio Betech – México
Meir Bunytow – México
Silvia Cherem – México
Daniel Colodenco – Argentina
Laura Fainstein – Argentina
Liora Gomel – Argentina
Raquel Markus-Finckler – Venezuela
Aliza Toker – Argentina
Eduardo Torres – Israel

Comité asesor
Yerahmiel Barylka – Israel
Tomás Freund – Brasil
Estela Kalinsky – Argentina
Marcos Metta Cohen – México
Alberto Senderey – Israel

Diseño Gráfico: Pamela Sadras – Argentina
Website: Tamara Patrich – Argentina

Dirección: Hagavish 4, Maale Adumim, Israel

ABSTRACTS

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista - Segunda entrega

Luis Sokol Mischne (CDMX, México)

A partir de la teoría del chivo expiatorio de René Girard y la crítica de la violencia de Walter Benjamin, se analiza la transformación del discurso antisionista radical en una gramática moral totalizadora. Mediante el examen de intervenciones públicas y episodios de violencia contemporáneos, se vislumbra cómo la figura del «sionista» opera como un receptor metafísico de culpa colectiva que canaliza impulsos purificadores. Frente a la escalada mímica del conflicto y la deshumanización del adversario, la filosofía del perdón de Vladimir Jankélévitch y el acto radical de Slavoj Žižek ofrecen una vía conceptual para interrumpir la lógica sacrificial, abriendo una fisura ética capaz de suspender la repetición violenta.

Fauda: el caos de las palabras

Dario Cohen (CABA, Argentina)

El análisis narrativo de la quinta temporada de la serie *Fauda* entabla un diálogo conceptual con las reflexiones de Amos Oz y Fania Oz-Salzberger en *Los judíos y las palabras*. La experiencia de la violencia tras los acontecimientos del 7 de octubre de 2023 interpela la capacidad del lenguaje para procesar el dolor, la pérdida y las encrucijadas éticas entre la justicia y la venganza. La tradición de la discusión plural y el disenso interpretativo —eje de la supervivencia colectiva judía— enfrenta la irrupción del trauma, cuestionando el papel de la palabra como herramienta identitaria, puente crítico y vehículo de continuidad histórica.

Las heroínas judías como arquetipos vivos: una pedagogía simbólica para la construcción de identidad y transmisión del legado

Carina Sampó Franco (Madrid, España)

Mediante la articulación del psicodrama, la pedagogía simbólica y las dinámicas psicoexpresivas, se explora el valor de nueve figuras femeninas de la Biblia Hebrea concebidas como arquetipos vivos para la construcción de la identidad femenina judía contemporánea. La implementación de un dispositivo vivencial estructurado en torno a objetos intermediarios, oráculos narrativos y la creación de esculturas corporales favorece una mediación profunda entre la memoria colectiva y la biografía individual. El análisis de los talleres grupales confirma que la vivencia encarnada del arquetipo antecede a la asimilación conceptual, transformando la tradición en un espacio habitado capaz de activar la pertenencia y el compromiso intergeneracional.

La última pregunta: inteligencia artificial, sabiduría y educación judía Isaac Asimov y la superinteligencia a la luz de Maimónides y Soloveitchik

Mónica Bettech Amkie (CDMX, México)

La expansión de la inteligencia artificial plantea la urgente necesidad de reevaluar la relación entre conocimiento técnico, sabiduría y responsabilidad ética. La narrativa de Isaac Asimov entra en diálogo con la antropología racionalista de Maimónides —que sujeta el intelecto al libre albedrío— y con las distinciones del rabino Joseph B. Soloveitchik entre el poder majestuoso (*Adam I*) y la vocación del pacto (*Adam II*). Tras demostrar que la superioridad cognitiva no implica autoridad moral, el estudio postula un modelo pedagógico para la educación judía contemporánea articulado en cuatro dimensiones: discernimiento epistemológico, autonomía ética, integración identitaria y compromiso comunitario.

Terezín: cuando crear deja una huella

Sabrina Ovsejevich (Santiago, Chile)

Durante el encierro en el gueto de Terezín, la artista Friedl Dicker-Brandeis impartió talleres de dibujo a cientos de niños antes de su deportación, legando miles de obras conservadas hoy por el Museo Judío de Praga. El análisis de esta experiencia pedagógica y su filiación directa con Edith Kramer permite reflexionar sobre la función del proceso creativo como medio de simbolización, resguardo de la subjetividad y respuesta al trauma. La investigación examina el valor del acto artístico no desde la búsqueda de la perfección estética, sino como vehículo para preservar la memoria, restaurar la dignidad y dejar una huella humana indestructible.

La Nueva Sefarad: reinterpretación de cultura material en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

Diego Martínez Serrano (CDMX, México)

Mediante el marco de la arqueología histórica, se propone el concepto "Nueva Sefarad" para analizar los circuitos, redes y dinámicas cotidianas de las comunidades judeoconversas en la Ciudad de México a finales del siglo XVI y primera mitad del XVII. Frente a los sesgos del método tradicional bíblico y los dilemas de adscripción de la cultura material hispánica, se postula una matriz interpretativa articulada en tres rangos de indicadores materiales —altos, medios y bajos—. El cruce entre el registro arqueológico de salvamento y los procesos inquisitoriales coloniales permite resignificar hallazgos urbanos, rescatando la dimensión patrimonial del judaísmo novohispano.

Educar para sobrevivir: la educación judía como eje de continuidad histórica

Joseph Portnoj Gaj (CDMX, México)

A través del análisis histórico del judaísmo desde el exilio y la dispersión, la transmisión pedagógica se sitúa como el pilar fundamental de la continuidad comunitaria. Ante la pérdida del centro espiritual y territorial tras la destrucción del Segundo Templo en el año 70, la Torá, la Mishná y el Talmud reestructuraron la cohesión social mediante una metodología basada en la interpretación y el debate. La evolución del sistema educativo, desde el hogar y las *yeshivot* hasta los desafíos integradores de la *Haskalá*, demuestra que la educación judía no constituye un mero proceso formal, sino un acto deliberado de resistencia e identidad colectiva.

Resiliencia de una comunidad: mantenimiento de la identidad judía en Cuba en momentos de crisis

Matilde Eli Rodríguez (Madrid, España)

Frente a las complejas dinámicas políticas, sociales y económicas que han marcado a Cuba tras 1959, la comunidad judía insular ha desarrollado estrategias continuas de adaptación y resiliencia para garantizar su supervivencia espiritual e institucional. Tras el drástico declive demográfico provocado por las olas migratorias y la secularización estatal, el resurgimiento comunitario de la década de 1990 —impulsado por nuevas generaciones, líderes locales y el sostén filantrópico internacional— reactivó la vida ritual y la educación. El análisis de esta trayectoria revela cómo la preservación de la identidad hebrea trasciende la precariedad material, erigiéndose en un fenómeno de resistencia cultural.

ENTREGA LITERARIA NOAJ - “Aventuras de un apellido”

Ricardo Feierstein (1988)

A través del humor amargo y la ironía cotidiana, la narrativa de Ricardo Feierstein expone los mecanismos invisibles del prejuicio y la alteridad en la sociedad argentina contemporánea. El enfrentamiento burocrático ante la pronunciación de un apellido de origen centroeuropeo desencadena una disputa dialéctica sobre el mestizaje, la ciudadanía de segunda categoría y la construcción del imaginario nacional. Mediante un diálogo tenso que cuestiona la hegemonía cultural y la asimilación forzada, el relato transforma una anécdota administrativa en una crítica profunda a los estereotipos religiosos, reivindicando la pluralidad como dimensión constitutiva e irrenunciable de la identidad iberoamericana.

Los artículos y opiniones publicados en esta revista son responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la postura de la editorial. Todo el material está protegido por derechos de autor.

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista — Segunda entrega

Luis Sokol Mischne (CDMX, México)

SOBRE EL AUTOR



Luis Sokol Mischne (Ciudad de México, 1991) es escritor, traductor y editor. Estudió Comunicación en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y cuenta con una maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia por el Colegio de Saberes. Ha colaborado en proyectos editoriales, curatoriales y de traducción, incluyendo trabajos para el Museo Tamayo y ONDA MX. Es autor de *Adiós* (Textofilia, 2021) y *Sin consigna imperativa* (Niñodown, 2022); actualmente es doctorando en Saberes sobre Subjetividad y Violencia, donde desarrolla una investigación sobre la violencia, los mecanismos de sacrificio y las narrativas mediante las cuales damos sentido al conflicto.

Esta es la segunda entrega de este artículo dividido en fragmentos. Los primeros cinco ya fueron publicados en la edición anterior de la revista Milta[1]. Para la mejor comprensión se recomienda ampliamente revisar el texto anterior previo a continuar con el presente. Aquí se presentan los fragmentos VI al X en los cuales se da por hecho la explicación de varios términos. Sin la lectura previa este texto perderá claridad. Sin más que anunciar, se presenta la segunda entrega del artículo.

VI

Sería ridículo pensarme fuera de la lógica sacrificial, porque esa lógica es tan humana como el propio ser humano, y a su vez, como yo. En ese pensamiento –en reconocerlo– guardo el gramo de empatía y compasión que puedo sentir hacia mi chivo expiatorio y hacia mi persecutor. Y esa empatía y compasión, por mínima que sea, creo que nace precisamente de tenerlo consciente. Ahí se abre un pequeñísimo hueco. Mientras no se tiene conciencia, no hay lugar posible.

Quien crea no perseguir a nadie y que su enemigo es el enemigo total, está completamente sumido en la lógica. Yo puedo reconocer al menos dos de mis chivos expiatorios: los pro-palestinos y los yihadistas. Siento el odio y la rabia cruzar mi cuerpo (como reflejo del contagio mimético) cuando escucho a los primeros celebrar y pedir, con voz segura, la muerte del pueblo israelí y repetir tropos que han aprendido de las más clásicas producciones de propaganda antijudía. Y lo hacen como si ellos fueran inmunes a la propaganda, como si no existiera también una propaganda yihadista, pro-palestina, abiertamente antijudía. Me enciende, sobre todo, su intransigencia: la clausura del diálogo, la negación sistemática de matices, la elevación de la causa a categoría sagrada.

1 Ver: **La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista – Primera entrega** https://revistamilta.org/la-logica-sacrificial-dentro-del-discurso-antisionista-%e4%b8%80-primera-entrega/

Pero su intransigencia me devuelve la mía propia. Es ahí donde el círculo se cierra: yo también estoy atrapado en lo que condeno. Y, sin embargo, saberlo abre una fisura. Quizás ese sea el único lugar posible para una forma mínima de piedad, de gracia, de perdón: no solo hacia el otro, sino hacia la parte de mí que necesita su sacrificio para creer que entiende algo.

VII

Para que un discurso sea discurso debe producir algo; es decir va a haber cosas que diga y cosas que calle. Las técnicas pueden variar para decir cosas; y lo mismo para callarlas. A veces es un silencio total acerca de un acontecimiento, a veces la intención es de desmentir o revisar y en otras se omite intencionalmente. Y lo que muchas veces sucede en estas producciones de discurso es que lo inadvertido se asoma. Es decir, en lo que se produce se puede asomar alguna base, aunque esta sea inadvertida, del pensamiento discursivo.

Por ejemplo, el 8 de octubre de 2025 la activista Greta Thunberg publicó en Instagram un carrusel que contenía la leyenda: "*The suffering of Palestinian prisoners is not a matter of opinion –it is a fact of cruelty and dehumanization. Humanity cannot be selective. Justice cannot have borders*" [El sufrimiento de los prisioneros palestinos no es cuestión de opinión – es un hecho de crueldad y deshumanización. La humanidad no puede ser selectiva. La justicia no puede tener fronteras]. Sin embargo, ella o su equipo de medios cometieron un error delator: una de las tres imágenes no mostraba a un preso palestino, sino que era una captura de un video publicado por Hamás en el que aparece un rehén israelí secuestrado el 7 de octubre de 2023; en el video un brazo robusto le arroja una lata al cuerpo emaciado del rehén, y sus captores lo obligan a cavar su propia tumba en un túnel. Son imágenes aterradoras, deshumanizantes y crueles. La hermana del secuestrado y muchas otras personas notaron el error en los comentarios de la publicación; al poco tiempo la foto fue borrada sin ninguna explicación pública.

Si la humanidad no puede ser selectiva, ¿por qué la indignación sí?



Alejandro Obregón, Chivo expiatorio, 1987

La ironía se encuentra en la frase que lee que *la humanidad no puede ser selectiva.* Todos podemos sostener esa idea, por supuesto que la humanidad no puede ser selectiva. Excepto, parece admitir Greta, cuando se trata de la humanidad hacia los sionistas. Este accidente expone con claridad la lógica de algunas facciones pro-palestinas y antisionistas: no se trata tanto de la preocupación universal por el sufrimiento humano, la justicia o la humanidad, sino de un tipo particular de sufrimiento que provoca rabia e indignación. No es el sufrimiento de "cierta gente" en abstracto; es el sufrimiento del grupo que han identificado como víctima frente a su enemigo simbólico, ese bloque monolítico que, según ellos, encarna todo mal.

En una palabra, cuando el blanco colonizador subyuga al no blanco. Por eso, cuando Hamás difunde un video de un hombre hecho huesos y forzado a cavar su propia tumba,

no dicen nada: “es uno de ellos”. Y aún peor: cuando ese mismo material se usa por error para pedir humanidad universal, incluida la del *colonizador*, se borra inmediatamente. Si la humanidad no puede ser selectiva, ¿por qué la indignación sí? [15]

VIII

Walter Benjamin es muy fino al describir la fascinación que el público experimenta ante el “gran criminal”: en él se intuye confusamente la violencia fundadora que sostiene todo orden jurídico [16]. Pero esa explicación es incompleta si no se la cruza con lo que Girard llama el mecanismo del chivo expiatorio. En casos como el de Luigi Mangione, la celebración pública no proviene únicamente de que alguien haya osado transgredir la ley, sino de algo más inquietante: de que su violencia haya recaído sobre una figura previamente construida como culpable absoluto, como alguien cuya muerte resulta emocionalmente “justa”. No se festeja solo al criminal; se festeja que el sacrificio haya encontrado destinatario.

Algo semejante ocurre cuando ciertos sectores celebran el asesinato de figuras públicas como Charlie Kirk, o cuando se justifican y aplauden asesinatos de civiles judíos bajo la fórmula de que “eran sionistas”. En todos estos casos, el muerto deja de ser un individuo y pasa a ocupar una función simbólica: la de cuerpo sacrificial cuya eliminación promete, aunque sea por un instante, la restauración de un orden moral herido. La estructura es siempre la misma: se declara a alguien matable, se reviste su muerte de justicia y la comunidad experimenta una breve sensación de purificación. No se trata de justicia, sino de la forma más arcaica de política: la producción de consenso mediante el sacrificio.

Este fenómeno permite comprender con mayor nitidez el funcionamiento del anti-sionismo contemporáneo cuando deja de ser una posición política determinada y se convierte en una gramática moral total. En ese registro, “el sionista” ya no designa una posición histórica o ideológica concreta, sino una figura metafísica del culpable: el portador abstracto del mal, responsable último del desorden del mundo. El desplazamiento es decisivo: se pasa del adversario político al chivo expiatorio.

Aquí se cruzan Benjamin y Girard. Si el primero muestra por qué el público se siente secretamente atraído por quien ejerce una violencia, el segundo explica por qué esa violencia resulta socialmente euforizante cuando recae sobre alguien previamente declarado sacrificable. No se celebra únicamente la transgresión; se celebra que la violencia haya encontrado el cuerpo *correcto*.

Por eso asesinatos como el que presuntamente cometió Mangione generan entusiasmo en ciertos sectores: no solo porque alguien haya osado matar y mostrarnos la hipocresía del derecho que usa la propia violencia para mantenerse, sino porque lo hizo contra una figura ya cargada de culpabilidad simbólica –recordemos que el chivo expiatorio no es culpable pero tampoco tiene que ser completamente inocente; simplemente no es culpable de *toda* la crisis–. Y por eso mismo como vimos, cuando se justifica o festeja el asesinato de civiles judíos bajo la fórmula tranquilizadora de que “eran sionistas”, la palabra está funcionando como operador sacrificial que convierte una vida concreta en portadora legítima de la culpa colectiva.

> **No se festeja solo al criminal; se festeja que el sacrificio haya encontrado destinatario.**

El anti-sionismo radicalizado no se limita así a criticar un Estado o una política, sino que reactiva la estructura antes mencionada: la producción de unanimidad mediante la designación de una víctima absoluta.

Ahora, el problema es que la violencia que congrega esta retórica produce cuerpos sobre los cuales descargarse, porque en

algún momento las descargas simbólicas dejan de ser suficientes. Es decir, en algún momento cancelar a todos los sionistas de redes sociales o a artistas o figuras públicas que se pronuncian ya sea en contra de la narrativa, la critican o simplemente no cumplen con todos los requisitos que pide la narrativa. Esos cuerpos, nos han enseñado actos como los de la playa Bondi [17], el asesinato en Washington DC de la pareja que trabajaba en la embajada israelí [18], o la propia Operación Inundación de Al-Aqsa [19], terminan más de las veces siendo cuerpos judíos. Y así, el judío vuelve a ocupar, con un nuevo vocabulario, el lugar arcaico del responsable de todo desorden, aquel cuya muerte promete restituir una justicia imposible.

No se trata de justicia, sino de la forma más arcaica de política: la producción de consenso mediante el sacrificio.

La comunidad que celebra no percibe su propio movimiento como violento, sino como purificador. Cree asistir a un acto de justicia cuando en realidad participa de un sacrificio. Y como en todo sacrificio, el alivio es breve: exige nuevas víctimas, nuevas justificaciones, nuevas repeticiones.

IX



Darío Ortiz, Chivo expiatorio, 2014

Vladimir Jankelevitch escribe sobre el perdón en los años posteriores al Holocausto, cuando la Shoá todavía supuraba en la conciencia europea. Su reflexión nace precisamente de esa herida abierta. Él dice en la introducción a su libro *El perdón* (1999) titulada con el mismo nombre, que hay crímenes que no pueden perdonarse, y sin embargo solo el perdón podría salvar al mundo. Es decir: el perdón es moralmente imposible, pero metafísicamente necesario [20].

Trasladado al conflicto Israel–Palestina, eso significa que nadie puede exigir perdón a las víctimas –ni israelíes ni palestinas–. Mientras la violencia siga viva y latente, el perdón no puede ser consigna política, ni programa, ni gesto diplomático.

> “Dado que, al día siguiente de la matanza, la frivolidad general y la cómoda indulgencia envuelven púdicamente el crimen en el silencio y el olvido, el perdón resulta irrisorio: el perdón será en lo sucesivo una farsa. Este apremio en confraternizar con los verdugos, esta reconciliación apresurada constituyen una grave indecencia y un insulto para las víctimas”. (Jankélévitch, *El perdón,* p.211)

Lo que sí puede –y debe– aparecer es la conciencia de que ninguna respuesta violenta resolverá el trauma, sino que lo profundizará. Ese reconocimiento es ya el primer paso hacia la desactivación girardiana del mecanismo sacrificial.

Desde la perspectiva girardiana, tanto Israel como Palestina están atrapados en una mímesis de enemistad: cada acto del otro confirma la propia justificación. Ambos se ven como víctimas y ambos actúan como vengadores. Girard nos enseña que la paz no puede nacer de la reciprocidad, sino de su interrupción. Y esa interrupción –aunque parezca imposible– solo puede venir de un gesto unilateral, de una renuncia simbólica a ocupar el lugar de víctima que exige revancha. No se trata de “olvidar” o de absolver, sino de

suspender la lógica del intercambio violento, la que convierte cada muerto en argumento para matar a otro. Ese gesto no es político en el sentido estratégico, sino ético y antropológico: es la posibilidad de que una de las partes, o al menos un individuo, deje de imitar la violencia del otro.

Aquí entra Jankélévitch con fuerza: el perdón no es algo que se decreta, ni que se ofrece desde un lugar de superioridad moral. Él advierte que el perdón solo puede pensarse "después de", nunca "durante". Mientras la violencia está activa, hablar de perdón es casi obsceno. Pero precisamente por eso, mantener viva su *posibilidad* –aunque sea remota– se vuelve una forma de resistencia espiritual. El perdón, entonces, no es una estrategia de reconciliación política inmediata, sino una manera de no dejar que el odio defina el horizonte humano.

Jankélévitch no pediría a un israelí o a un palestino que perdone hoy; pediría que no se renuncie a imaginar un mundo donde ese perdón sea posible. Y ese pequeño desplazamiento –del acto imposible al horizonte posible– es ya una grieta en la maquinaria mimética, o visto desde Benjamin, una suspensión del *continuum* de la violencia mítica [21]. En un conflicto tan vivo como el de Israel y Palestina, el perdón y la renuncia a la mímesis no pueden formularse como demandas externas, sino como tensiones internas. Lo que se puede hacer hoy –a nivel de pensamiento, de palabra, de representación– es romper con las lógicas binarias (culpable/inocente, opresor/oprimido) que sostienen el conflicto simbólicamente y que lo alimentan desde los márgenes del discurso público, incluso en el movimiento pro palestino más radical o en el sionismo más militante. El perdón, en ese contexto, no es un acto, sino una negativa a repetir. Una interrupción mínima pero decisiva: el gesto de no imitar, de no responder, de no reproducir el lenguaje de la violencia. Ahí, justo ahí, se toca la frontera entre Girard y Jankélévitch.

X

En otros trabajos he intentado pensar la constelación Girard–Benjamin–Žižek a partir de un punto común: ninguno de los tres concibe la violencia como inicio o destino ontológico del ser humano, como algo eterno o una necesidad metafísica. Por el contrario, los tres localizan, cada uno a su manera, un punto de quiebre en el corazón mismo del mecanismo que la produce. Girard lo sitúa en el desenmascaramiento del sacrificio; Benjamin, en la interrupción mesiánica del derecho violento; Žižek, en el *acto político radical* que suspende la economía simbólica de la culpa y la equivalencia. En todos los casos, la violencia no es negada, pero tampoco naturalizada: es pensada como estructura histórica y, por ello mismo, como algo susceptible de ser interrumpido [22].

Creo que Vladimir Jankélévitch se inscribe en esa misma línea cuando piensa el perdón no como reconciliación administrable, ni como técnica moral, ni como política pública, sino como un acontecimiento frágil y casi imposible que rompe la lógica según la cual toda falta exige compensación, toda herida venganza y toda muerte otra muerte. Por eso, se puede tomar el concepto de Žižek y considerar el propio perdón como un acto político radical: no porque funda un nuevo orden político, sino precisamente porque no funda nada; porque no instituye, no organiza, no garantiza repetición alguna.

El perdón, en este sentido, no es solución histórica ni programa de gobierno. Es una grieta, un relámpago. Un instante en el que la máquina sacrificial se detiene sin ser reemplazada por otra. Un gesto que no cancela la violencia pasada, pero impide que esta se convierta en destino. Tal vez sea poco. Tal vez sea insuficiente frente a la magnitud del horror. Pero es, al menos, la única figura que estos autores nos permiten pensar para salir –aunque sea momentáneamente– de un mundo organizado en torno a la producción periódica de víctimas.

Notas

[15] Las imágenes se incluyen únicamente como referencia a una intervención pública de Greta Thunberg dentro del debate contemporáneo sobre el conflicto israelí-palestino. La mención se refiere al contenido público de la publicación y no pretende constituir un juicio sobre su persona.





Emaciated Israeli hostage Evyatar David crosses out dates on a calendar while in Hamas captivity in an undated video.
Al-Qassam Brigade Footage

https://nypost.com/2025/10/08/world-news/greta-thunberg-used-photo-of-israel-hostage-evyatar-david-for-palestine-gaza-post/ (revisado por última vez el 3 de marzo de 2026)

[16] Walter Benjamin distingue entre violencia fundadora, que establece un nuevo orden legal o político, y violencia conservadora, que protege y mantiene ese orden. En este contexto, analiza la figura del "gran criminal", cuya acción ilustra cómo ciertos individuos pueden trascender o desafiar el orden legal, encarnando la tensión entre derecho, violencia y legitimidad. La reflexión permite pensar la violencia no solo como instrumento del Estado, sino también como fenómeno que problematiza la autoridad y la legalidad. Véase: Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia política*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 45-78.

[17] El 14 de diciembre de 2025, un tiroteo masivo ocurrió durante una celebración de Janucá en Bondi Beach, Sydney (Australia), en el que múltiples personas fueron asesinadas y otras resultaron heridas. Las autoridades describieron el hecho como un ataque terrorista con motivación antisemitista dirigido a un evento de la comunidad judía. Se difundieron imágenes y testimonios de civiles enfrentándose a los agresores en medio de la balacera, y el ataque fue ampliamente cubierto por medios internacionales. https://www.philstar.com/world/2025/12/16/2494687/bondi-beach-mass-shooting-appears-driven-islamic-state-ideology-pm?utm_source=chatgpt.com

[18] El 21 de mayo de 2025, dos empleados de la Embajada de Israel en Estados Unidos, Yaron Lischinsky y Sarah Lynn Milgrim, fueron asesinados a tiros en las inmediaciones del Capital Jewish Museum en Washington D.C., en lo que las autoridades calificaron como un acto de violencia. El sospechoso fue detenido y, según documentos judiciales, declaró tras su arresto frases relacionadas con Palestina y Gaza, lo que llevó a que fiscales federales lo acusaran de homicidio y crimen de odio.

https://www.timesofisrael.com/man-wore-body-camera-to-record-killing-of-israeli-embassy-staffers-us-prosecutors/?utm_source=chatgpt.com

[19] El término "Operación Inundación de Al-Aqsa" fue utilizado por Hamas para describir los ataques coordinados lanzados desde la Franja de Gaza contra Israel el 7 de octubre de 2023, que incluyeron el lanzamiento masivo de cohetes, incursiones armadas y secuestros, desencadenando una escalada militar de gran escala en la región. Estos hechos fueron cubiertos de manera extensa por medios globales y constituyen un punto de inflexión en el conflicto contemporáneo entre Israel y grupos armados palestinos.

[20] Esta afirmación alude a una paradoja conceptual: si una falta es justificable o excusable, entonces en rigor no requiere perdón; pero si el daño es verdaderamente grave e injustificable, entonces parece moralmente imposible perdonarlo sin trivializar la injusticia. El perdón aparece así como un gesto límite que sólo tiene sentido frente a lo imperdonable y que, por ello mismo, desborda el marco de lo jurídico: mientras el derecho opera mediante categorías como culpa, sanción y reparación, el perdón introduce una lógica distinta que no puede reducirse a la mera resolución legal del conflicto. En este sentido, se dice que es metafísicamente necesario porque apunta a la posibilidad de reabrir el futuro cuando la relación

humana ha quedado aparentemente clausurada por el daño: no repara jurídicamente la falta ni la vuelve justificable, pero permite pensar la continuidad de la vida común más allá de la pura lógica de la culpa y el castigo.

[21] En su ensayo *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin distingue entre violencia fundadora del derecho (aquella que instaura un nuevo orden jurídico) y violencia conservadora del derecho (la que lo mantiene y protege). Esta distinción permite comprender cómo ciertos actos de violencia política buscan legitimarse como momentos de fundación de un nuevo orden. En diálogo con la teoría mimética de René Girard, puede observarse además cómo los conflictos tienden a intensificarse mediante dinámicas de imitación recíproca entre adversarios, generando ciclos de violencia en los que cada parte percibe su acción como respuesta defensiva a la del otro. Ambos autores, sin embargo, sugieren también la posibilidad de interrumpir ese ciclo: Benjamin alude a una forma de violencia no instrumental que rompe la lógica jurídica de la represalia, mientras que Girard identifica la superación de la rivalidad mimética mediante el reconocimiento del mecanismo sacrificial que alimenta la escalada del conflicto. En este sentido, el presente texto apunta a hacer visibles ambas dimensiones: por un lado, evidenciar la lógica sacrificial que estructura ciertos ciclos de violencia, y por otro pensar la posibilidad de una interrupción que no sea meramente jurídica ni instrumental, es decir, una salida que no reproduzca la misma lógica de violencia que pretende resolver. Véase Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, en Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia política (Alianza); y René Girard, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Epidermis Editorial).

[22] La articulación entre las nociones aquí empleadas —la revelación del mecanismo sacrificial, la interrupción de los ciclos de violencia y la posibilidad de un acto que no reproduzca la lógica instrumental del conflicto— constituye una construcción interpretativa del presente texto. No se trata de una tesis formulada conjuntamente por los autores citados, sino de un uso comparativo de sus categorías con el fin de pensar la posibilidad de una interrupción de la lógica sacrificial en contextos de violencia política.

Bibliografía

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia política*. Alianza Editorial.

Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Epidermis Editorial.

Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.

Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Seix Barral, España.

Sand, S. (2011). *La invención del pueblo judío*. Akal.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Fauda: el caos de las palabras

Dario Cohen (CABA, Argentina)

Una reflexión sobre «Los judíos y las palabras»[1], la memoria y los dilemas morales que plantea Fauda después del 7 de octubre.

Esta semana terminé la quinta temporada de *Fauda* («caos», en árabe), una serie israelí que, a mi entender, se encuentra entre las producciones más destacadas de su género en los programas contemporáneos. Esta última temporada es, en muchos sentidos, una obra extraordinaria. Sin entrar demasiado en los detalles de la trama, hay algo que me llamó particularmente la atención: la manera en que los capítulos séptimo y octavo me hicieron revivir, desde la ficción, algunos de los sentimientos que atravesaron los días 7 y 8 de octubre de 2023.

Hace ya algunos años, durante una clase de Pensamiento Judío, mi *moré* Baruj Zaidenknop me recomendó leer *Los judíos y las palabras*, de Amos Oz y Fania Oz-Salzberger. No fue una recomendación aislada. Más de una vez volvió a mencionarlo, como quien insiste con un libro porque sabe que, tarde o temprano, encontrará el momento justo para ser leído.

Con el profundo respeto y la admiración que siento por el *moré* Baruj, suelo guardar esas recomendaciones. No siempre las leo inmediatamente, pero quedan anotadas en una lista que sé que, en algún momento, merecerán mi atención.

Ese momento llegó hace aproximadamente un año. Comencé la lectura de a poco, sin prisa, leyendo cada capítulo. Recién este año terminé el libro y, hace unos meses, imprimí y leí su epílogo en *Shabat*. Debo confesar que, si alguien me preguntara hoy por qué vale la pena leer esta obra, probablemente le diría que no deje de llegar hasta esas últimas páginas. Allí los autores condensan, con una claridad y una belleza admirables, la idea central que atraviesa todo el libro: **El pueblo judío ha sobrevivido gracias a las palabras.**

1 Ensayo escrito por Amos Oz y su hija Fania Oz-Salzberger publicado en el 2012.

SOBRE EL AUTOR



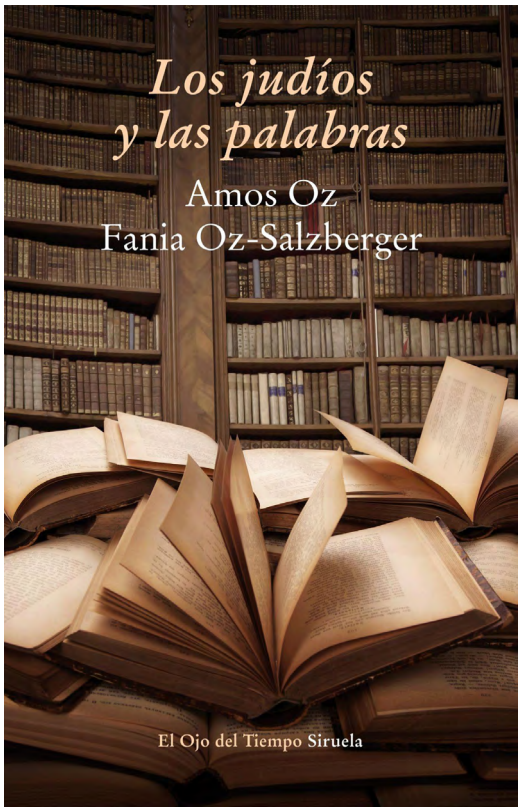
Darío Cohen (Buenos Aires, Argentina) es estudiante rabínico en Yeshivat Hovevei Torah (Nueva York) y licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad de Palermo (Buenos Aires). Se desempeña como voluntario de Nuevas Generaciones en el Congreso Judío Latinoamericano, impulsando proyectos de diplomacia pública y diálogo interconfesional. Posee más de una década de trayectoria en el ámbito educativo y la gestión comunitaria judía en América Latina, con especial énfasis en Argentina, Chile y Bolivia. Sus líneas de trabajo abarcan el pensamiento judío, la diplomacia pública, la consultoría institucional y el diálogo intercultural. Actualmente está casado, es padre de Aharón Jaim y se dedica a las consultorías comunitarias y a la formación en judaísmo.

No solamente gracias a los textos sagrados o a la transmisión de conocimientos; también gracias al diálogo, a la discusión, al humor, a la interpretación, a las preguntas y a los relatos que, generación tras generación, fueron dando forma a una identidad colectiva. La historia judía puede entenderse, en gran medida, como una historia de palabras.

Esta idea me recordó inmediatamente a una de las tesis más conocidas de Yuval Noah Harari. **Según Harari (2024), una de las grandes revoluciones que permitió al ser humano convertirse en la especie dominante fue su capacidad narrativa.** Esta capacidad fundamental ayudó a construir historias compartidas y a crear relatos que permitieran a millones de personas cooperar alrededor de ideas comunes. Las naciones, el dinero, los derechos humanos y las religiones existen también porque hay palabras que les dan sentido y personas dispuestas a compartir esos significados. Salvando las enormes diferencias entre ambos enfoques, encontré una resonancia interesante entre esa mirada y la propuesta de Oz y Oz-Salzberger. También el pueblo judío parece haber construido su extraordinaria continuidad sobre una trama de relatos, interpretaciones y conversaciones que nunca dejaron de renovarse.

Fue entonces cuando me sumergí de lleno en la propuesta del libro. Más que una historia del pueblo judío, encontré una historia de sus conversaciones: una conversación que lleva miles de años y que continúa hasta nuestros días.

> **La historia judía puede entenderse, en gran medida, como una historia de palabras.**



Portada del libro Los judíos y las palabras por A. Oz y F. Oz-Salzberger, 2015, Siruela

Quizás una de las intuiciones más originales del libro sea mostrar que la continuidad judía no nació de la uniformidad. Por el contrario, nació también de la convivencia entre opiniones diferentes.

Si observamos el mapa del judaísmo contemporáneo, encontramos una diversidad sorprendente. Hay judíos ultraortodoxos, *jasídicos*, *neojasídicos*, ortodoxos modernos, conservadores, reformistas, reconstruccionistas, renovacionistas, humanistas seculares, liberales y muchos otros que incluso escapan a cualquier etiqueta. A ello se suman las diferencias culturales entre los judíos de Israel, América Latina, Europa, Estados Unidos o el norte de África, sin mencionar las particularidades de cada comunidad y de cada familia.

Quizás sería más correcto hablar de «judaísmos» que de un único judaísmo.

Sin embargo, detrás de esa enorme diversidad existe un hilo conductor que atraviesa los siglos: todos participan, de una manera u otra, de una misma conversación. Una

conversación que comenzó hace miles de años y que nunca exigió que todos pensaran igual para seguir existiendo.

Precisamente por eso, uno de los aspectos que más me impactó de *Los judíos y las palabras* fue descubrir cómo, a lo largo de la historia, posturas aparentemente irreconciliables no solo coexistieron, sino que también terminaron enriqueciendo la tradición. Los autores presentan ejemplos de ideas contrapuestas que encontraron un lugar dentro de un mismo patrimonio cultural judío.

Quisiera detenerme en esa idea y, a partir de ella, sumar una reflexión que surgió recientemente mientras veía *Fauda*. Ambas experiencias me llevaron a pensar en algo profundamente humano y, a la vez, muy presente en la tradición judía: la dificultad de convivir con las diferencias, especialmente cuando el dolor, la pérdida y el deseo de justicia se convierten en protagonistas.

Necesitamos palabras para expresar el dolor, pero también para discutir qué hacer con él.

En *Fauda*, los capítulos séptimo y octavo de esta temporada tienen una carga emocional particular. El séptimo comienza mostrándonos historias de vida, familias y proyectos que, en circunstancias normales, serían parte de la cotidianeidad israelí. Jóvenes que hacen dedo en la ruta para llegar a una fiesta, como tantas veces sucede en Israel, confiando en la amabilidad de algún desconocido que los acerque a su destino. Hay una vida que transcurre, con sus pequeños planes, sus encuentros y sus expectativas... hasta que irrumpe el horror.

La violencia irrumpe de manera abrupta y transforma por completo el sentido de esas historias. Como espectador, uno pasa de acompañar situaciones cotidianas a encontrarse frente a imágenes de terror, suspenso y desesperación. Es difícil no establecer una conexión con el 7 de octubre de 2023, cuando la vida de tantas familias israelíes quedó atravesada por una violencia que difícilmente pueda describirse con palabras.

El octavo capítulo nos presenta la contraofensiva. Aparecen los héroes, la lucha y la necesidad de responder. Sin embargo, hay algo que ninguna victoria militar puede revertir: el golpe ya fue dado. Las pérdidas son irreparables y el dolor permanece. La respuesta puede ser necesaria desde la perspectiva de quienes la protagonizan, pero no devuelve aquello que se perdió.

> **Aviso de trama (spoiler):** *A partir de aquí se revelan detalles del desenlace de la temporada.*

En el noveno capítulo, Eli (Yaakov Zada Daniel) es asesinado por Anne (Mélanie Laurent), después de que Eli cobrara venganza a uno de los altos mandos de Hamás que había participado en el ataque a su casa y en el asesinato de su familia el 7 de octubre.

¿Es un acto de venganza, de heroísmo o de desesperación? Quizás sea difícil separar esos sentimientos. Lo cierto es que la muerte de Eli y la historia personal de Doron nos sitúan frente a una pregunta incómoda para el mundo: ¿hasta dónde puede llevarnos el dolor?

En una conversación con Anne, Doron sostiene que lo sucedido fue una decisión personal de su amigo y que no fue su culpa haberlo asesinado; al fin y al cabo, están en una guerra. Es una manera de justificar lo ocurrido, de establecer una diferencia entre las acciones de unos y otros.

Sin embargo, en el último capítulo, la conversación entre ambos adquiere otro significado. Doron le confiesa a Anne que

sintió pena por ella, porque sabe lo difícil que es perder a la familia y cómo ese dolor puede llevar a cometer actos terribles.

Anne le pregunta si se refiere al asesinato y a la venganza. Doron asiente. Entonces ella le responde que también debería sentir pena por él. Doron intenta establecer una diferencia: «No es lo mismo». Pero Anne concluye: «Lo es».

Es una conversación breve, pero deja abiertas preguntas difíciles: ¿En qué momento el dolor se convierte en justificación? ¿Hasta qué punto podemos comprender las decisiones de alguien que ha perdido a su familia sin necesariamente compartirlas? ¿Existe una diferencia moral entre la venganza y la justicia cuando ambas nacen del sufrimiento?

No creo que una serie de televisión pueda resolver estas preguntas, ni que deba hacerlo. Pero sí puede ponernos frente a ellas. Y eso es precisamente lo que encontré en estos capítulos: una invitación a reflexionar sobre la delgada línea que separa el dolor de la venganza, la justicia de la represalia y la comprensión de la justificación.



Fotograma de la quinta temporada de la serie Fauda, con la conversación entre Anne [Mélanie Laurent] y Doron [Lior Raz], 2026.

Volví entonces a pensar en *Los judíos y las palabras*. Si algo me dejó su lectura es la convicción de que nuestra historia no se construyó únicamente a partir de respuestas, sino también de preguntas que nunca dejaron de formularse. La tradición judía ha sabido conservar discusiones que, en otros contextos, quizás habrían sido silenciadas. El *Talmud* es un ejemplo extraordinario de ello: encontramos censura, pero también opiniones enfrentadas, argumentos que se contradicen y voces que siguen dialogando siglos después.

La tradición judía ha sabido conservar discusiones que, en otros contextos, quizás habrían sido silenciadas.

Pero ¿qué sucede cuando el diálogo se interrumpe? ¿Qué sucede cuando las palabras dejan de ser un puente y se convierten en una herramienta para justificar el odio, la violencia o la venganza?

El 7 de octubre nos recordó, de la manera más dolorosa, que hay acontecimientos para los que las palabras parecen insuficientes. Sin embargo, también nos mostró cuán necesarias son. Necesitamos palabras para recordar a quienes ya no están, para contar las historias de las familias que perdieron a sus seres queridos y para transmitir a las nuevas generaciones lo que sucedió. Necesitamos palabras para expresar el dolor, pero también para discutir qué hacer con él.

Quizás ahí radique una de las grandes enseñanzas que encuentro al poner en diálogo el libro de Amos Oz y Fania Oz-Salzberger con *Fauda*. Si las palabras han sido una de las principales

herramientas de la continuidad judía, también son una responsabilidad. No basta con transmitirlas; debemos preguntarnos qué hacemos con ellas, qué historias contamos y qué valores transmitimos a través de esas historias.

El caos de *Fauda* no es solamente el de la guerra; es también el de las emociones humanas, el de las certezas que se desmoronan y el de las palabras que, en ocasiones, ya no alcanzan para explicar nuestras decisiones. Frente a ese caos, quizás la tarea más difícil sea seguir preguntando, incluso cuando creemos tener todas las respuestas.

Al terminar la serie y cerrar el libro, me quedó una misma inquietud: ¿seremos capaces de sostener una conversación incluso cuando el dolor nos invita a abandonarla? La historia judía nos demuestra que las diferencias pueden convivir y que el debate puede ser una forma de continuidad. Pero *Fauda* nos recuerda que, cuando la violencia irrumpe, esa convivencia se vuelve mucho más difícil.

Tal vez la verdadera responsabilidad de quienes heredamos esta larga conversación sea no dejar que el dolor nos quite la capacidad de pensar, de cuestionarnos y, sobre todo, de seguir hablando.

Bibliografía

Harari, Y. N. (2024). *Nexus: A Brief History of Information Networks from the Stone Age to AI*. W. W. Norton & Company.

Oz, A., & Oz-Salzberger, F. (2012). *Jews and Words*. Yale University Press.

Las heroínas judías como arquetipos vivos: una pedagogía simbólica para la construcción de identidad y transmisión del legado

Carina Sampó Franco (Madrid, España)

SOBRE LA AUTORA



Carina Sampó Franco es psicopedagoga clínica, terapeuta en psicodrama sistémico y simbólico, mentora y formadora. Creadora del Método Alquimia Grupal®, investiga el potencial de las pedagogías simbólicas y psicoexpresivas aplicadas a la construcción de identidad, el liderazgo femenino y la transmisión vivencial del legado cultural. Cuenta con más de dos décadas de trayectoria en el acompañamiento de procesos de desarrollo personal y grupal. Asimismo, es cofundadora de la red En-Red-Ando, iniciativa orientada a promover el encuentro, la participación comunitaria y el diálogo entre la tradición judía y las búsquedas contemporáneas de las mujeres.

1. Introducción

Este artículo nace de una búsqueda personal. Primero, como mujer que eligió pertenecer al pueblo judío. Más tarde, como madre de dos hijas y un hijo. Y también como integrante de una pequeña comunidad *masortí* en Madrid y co-creadora de espacios de encuentro entre mujeres judías.

En todo este recorrido nace una misma pregunta: *¿cómo transmitir hoy la identidad judía de una forma viva, significativa y capaz de dialogar con los desafíos de nuestro tiempo?*

Vivimos en una época marcada por la polarización, la aceleración y la fragmentación de los vínculos. En este contexto, muchas mujeres buscan referentes que les permitan integrar tradición y contemporaneidad, pertenencia y libertad, legado e identidad, en diálogo con los desafíos de su propia vida. Fue entonces cuando volví la mirada hacia las heroínas de nuestra tradición.

Sara, Rivká, Rajel, Lea, Miriam, Débora, Rut, Ester y Tamar forman parte de la memoria colectiva del pueblo judío. Su permanencia a lo largo de los siglos no se explica únicamente por su relevancia histórica o religiosa. Estas mujeres continúan hablándonos porque representan dimensiones profundas y universales de la experiencia humana que trascienden el tiempo, la cultura y la geografía: la espera, la esperanza, la pertenencia, el coraje, la resiliencia, la capacidad de liderar, cuidar, elegir y transformar.

La propuesta que aquí presento forma parte de un recorrido de exploración en torno a las pedagogías simbólicas y psicoexpresivas desarrollado durante años en contextos grupales presenciales y online. A lo largo de este tiempo he investigado cómo los relatos, los arquetipos, las imágenes y el lenguaje simbólico pueden favorecer el diálogo entre

la memoria colectiva y la propia biografía, facilitando procesos de construcción identitaria.

La experiencia con las heroínas judías nace de ese recorrido previo y de una segunda pregunta: *¿cómo acercar las figuras femeninas de nuestra tradición a las mujeres de hoy, que quizá no se sienten conectadas con el lenguaje bíblico o histórico, de manera que dejen de ser personajes del pasado y se conviertan en presencias capaces de dialogar con sus desafíos, búsquedas y decisiones?*

La hipótesis que orienta este trabajo es que las heroínas judías pueden convertirse en mediadoras vivas de identidad cuando son abordadas a través de pedagogías simbólicas que favorecen la identificación personal, el encuentro con el arquetipo, su paso al cuerpo, la actualización de sus enseñanzas para los desafíos del presente y la transmisión del legado.

Las páginas que siguen presentan una propuesta de pedagogía simbólica diseñada para favorecer ese encuentro.

> **No podemos acelerar los tiempos de la vida, pero sí elegir cómo habitarlos, sin renunciar al deseo ni endurecer el corazón.**

2. Heroínas judías y arquetipos vivos

¿Qué entendemos por heroínas judías como arquetipos vivos?

La riqueza de figuras femeninas presentes en nuestra tradición hace difícil la tarea de abarcarla en su totalidad. Por ello, esta propuesta se articula en torno a nueve heroínas agrupadas en tres dimensiones simbólicas que recorren distintos aspectos de la construcción de identidad.

1. **Las que dan raíz e identidad fundacional.** Las matriarcas, que permiten que un pueblo exista y se proyecte en el tiempo. Nos conectan con aquello que recibimos: una historia, un origen y una raíz.

2. **Las que sostienen y guían: pertenencia e identidad colectiva.** Heroínas que acompañan, orientan y mantienen viva la esperanza colectiva en momentos de travesía e incertidumbre. Nos conectan con aquello que sostenemos para mantener viva la vida colectiva: una historia común, la esperanza compartida y la responsabilidad de acompañarnos unas a otras en la travesía.

3. **Las que arriesgan y transforman: responsabilidad con la historia y su legado.** Heroínas que se atreven a actuar cuando las circunstancias lo exigen, abren caminos y posibilitan cambios que trascienden su propia historia. Nos confrontan con la pregunta: qué hacemos con aquello que hemos recibido y cómo participamos en su transmisión.

Más allá de sus relatos particulares, sus historias siguen vivas porque continúan dialogando con preguntas que permanecen vigentes e interpelándonos sobre cómo habitamos, construimos, atravesamos y transformamos nuestra realidad.

2.1. Las que dan raíz e identidad fundacional:

Sara nos habla de la espera, de lo invisible y de la capacidad de seguir creyendo cuando lo que se anhela tarda en manifestarse. Nos recuerda que la confianza no nace siempre de la evidencia, sino también de la capacidad de sostener una promesa cuando la realidad parece negarla.

Como arquetipo vivo, sigue invitándonos, también hoy y en tiempos marcados por la incertidumbre, la pérdida, el dolor o la amenaza, a perseverar sin renunciar a la esperanza.

No es certeza. No es evidencia. Es creer antes de ver.

Rivká nos conecta con la necesidad de discernir y elegir un camino aun cuando no existen garantías. Percibe con claridad lo que no resulta evidente para los demás, reconoce una dirección posible y actúa en consecuencia.

Como arquetipo vivo, nos recuerda que hay momentos en los que permanecer inmóviles también es una decisión y que asumir nuestro propio rumbo implica escuchar aquello que sabemos en lo profundo de nosotras mismas, la valentía de tomar posición, sostener riesgos y tensiones, y las responsabilidades que ello conlleva.

No es neutralidad. Es discernimiento. Es decisión. Es compromiso con el camino elegido.

Rajel nos pone de frente con aquello que anhelamos profundamente y con la capacidad de permanecer fieles a ese deseo incluso cuando tarda en llegar, sin que la espera se convierta en resignación, amargura o desesperanza.

Como arquetipo vivo, nos confronta con la tensión entre lo que es y lo que todavía no ha llegado y la frustración que acompaña a esa espera. No podemos acelerar los tiempos de la vida, pero sí elegir cómo habitarlos, sin renunciar al deseo ni endurecer el corazón.

No es resignación. El deseo también es camino. Es esperar sin que se endurezca el corazón.

Lea nos confronta con el dolor de no ser la elegida y, aun así, continuar dando vida. Su historia habla de quienes construyen, sostienen y nutren sin recibir siempre el reconocimiento que esperan.

Como arquetipo vivo, representa la fecundidad silenciosa y nos confronta con una pregunta esencial: ¿cómo reconocer nuestro propio valor cuando la validación externa no llega? Nos recuerda que existe una abundancia que nace de dentro y que lo valioso no siempre es visible ni ocupa el centro de la escena.

No todo lo que da fruto es lo más visible. A veces el verdadero legado crece en silencio.



Marc Chagall, en colaboración con Lanfranco Lisarelli, Mujeres de la Biblia: Rajel y Lea, 1969-1970.

2.2. Las que sostienen y guían: pertenencia e identidad colectiva:

Miriam representa la fuerza de la voz que sostiene a la comunidad en tiempos de travesía. Su liderazgo actúa como canal: escucha lo que necesita el pueblo y lo transforma en canto, capaz de nombrar aquello que aún no encuentra palabras y de convertir el miedo en esperanza compartida.

Como arquetipo vivo, nos recuerda que la expresión auténtica puede reunir, sostener y orientar a una comunidad. Nos invita a confiar en que nuestras palabras pueden hacer visible aquello que permanece oculto en lo colectivo.

No es protagonismo. Es presencia. Es una voz que sostiene a muchos.

Débora encarna el momento en que la visión se convierte en dirección. Nos enseña que no toda claridad conduce a la acción y que su fuerza consiste en señalar un camino posible cuando reina la confusión.

Como arquetipo vivo, representa la autoridad que nace de la claridad interior y nos invita a confiar en nuestra propia mirada y asumir la responsabilidad que acompaña a toda visión auténtica.

Cuando la visión es clara y justa, es posible abrir camino para otros.

2.3. Las que arriesgan y transforman: responsabilidad con la historia y su legado:

Rut nos recuerda que la pertenencia sigue siendo una de las grandes preguntas humanas. Su historia habla de quienes se atreven a dejar atrás lo conocido para responder a una llamada más profunda que el origen o la costumbre.

Como arquetipo vivo, representa la experiencia de elegir pertenecer. Nos muestra que la identidad no es solo herencia; se construye también en vínculos, en compromisos elegidos libremente y sostenidos en el tiempo.

Lo ajeno puede volverse hogar. La pertenencia también es elección del alma.

Ester encarna el desafío de mostrarse cuando sería más seguro permanecer oculta. Su historia nos recuerda que revelar quiénes somos no siempre es sencillo, especialmente cuando hacerlo implica riesgos que trascienden lo individual: *«Si perezco, que perezca».*

Como arquetipo vivo, representa el coraje estratégico: la capacidad de observar, esperar y actuar en el momento oportuno. Su enseñanza no radica en rechazar el silencio, sino en discernir cuándo es necesario transformarlo en voz y acción. Su fuerza no está solo en exponerse, sino en hacerlo cuando más importa.

Hay momentos en los que la historia nos pide ocupar nuestro lugar. Y permanecer oculta también es una elección.

Tamar nos confronta con una realidad incómoda: no siempre los sistemas, las normas o las estructuras cumplen la función para la que fueron creados y la justicia no ofrece garantías.

Como arquetipo vivo, representa la determinación de actuar frente a la injusticia cuando las vías convencionales ya no ofrecen respuesta. Nos confronta con una pregunta profundamente humana: ¿qué hacemos cuando el orden establecido deja de ser justo y deja de responder a aquello que es necesario para preservar la vida, la dignidad y el legado? Nos recuerda que discernir también implica reconocer cuándo un límite protege y cuándo un límite necesita ser atravesado.

Hay límites que protegen... y otros que aprisionan. No siempre lo justo cabe dentro de la norma. A veces, cruzar el límite es lo que devuelve el orden.

3. Del relato al encuentro: un dispositivo pedagógico simbólico

El objetivo de esta propuesta no era transmitir información sobre las heroínas judías ni profundizar en el estudio de sus relatos. La pregunta era otra: *¿cómo favorecer un encuentro personal, profundo y significativo entre mujeres contemporáneas y estas figuras de nuestra tradición para que dejaran de ser personajes del pasado y se convirtieran en referentes vivos de identidad?*

Con este propósito diseñé un dispositivo pedagógico simbólico compuesto por varias etapas sucesivas. Más que una secuencia lineal de actividades, la propuesta se desarrolló como un recorrido en espiral de profundización progresiva.

El proceso invitaba a recorrer un camino que

iba del símbolo al encuentro con la heroína, del encuentro a la identificación personal, de la identificación al cuerpo mediante la escultura viva y del cuerpo a la transmisión del legado.

Cada etapa prepara para la siguiente, favoreciendo un encuentro cada vez más profundo con el arquetipo y con aspectos significativos de la propia experiencia e identidad.

3.1. El vino como puerta de entrada simbólica

La experiencia comenzó con un elemento profundamente arraigado en la tradición judía: el vino, presente en los momentos sagrados, las transiciones y las celebraciones comunitarias.

Más allá de su valor ritual y lúdico, el vino funcionó como un objeto simbólico intermediario que facilitó el encuentro, la comunicación íntima y una disposición emocional necesaria para el posterior encuentro con la heroína.

Cada participante recibió una tarjeta asociada a un tipo de vino y a una descripción de su carácter. Sin conocer todavía la heroína que se encontraba oculta detrás del vino, las mujeres fueron invitadas a reconocerse en las cualidades evocadas por esa descripción y a compartir sus resonancias con otra participante.

La propuesta comenzaba así desde una identificación indirecta y lúdica. Antes de encontrarse con la heroína, cada mujer se encontraba consigo misma y con el reflejo que le devolvía su compañera.

3.2. El encuentro con la heroína

Solo después de esta primera fase se producía la revelación de la heroína correspondiente.

La sorpresa tenía una función pedagógica concreta. Las participantes no eran invitadas a elegir conscientemente un personaje con el que se sintieran identificadas. El encuentro se producía después de haber establecido una primera conexión simbólica con determinadas cualidades, experiencias y resonancias personales.

La heroína se convirtió así en una mediadora capaz de resignificar la propia historia y recordar el sentido profundo del destino elegido.

Cuando las heroínas son abordadas desde una pedagogía simbólica, dejan de ser personajes del pasado para convertirse en interlocutoras entre el relato colectivo y la historia individual, entre el pasado y el presente.

El oráculo de las nueve heroínas judías funcionaba como una puerta de entrada visual y narrativa al arquetipo. A través de imágenes, palabras clave y mensajes esenciales, cada heroína condensaba una experiencia humana universal capaz de resonar con situaciones, desafíos y fortalezas presentes en la vida de las participantes.

En este sentido, no era la heroína quien ofrecía una respuesta. Era cada mujer quien, a través de ella, encontraba nuevas formas de mirar su propia historia y reconocerse como parte de una historia más amplia.

De este modo, la heroína dejaba de ser únicamente un personaje histórico para convertirse en un espejo simbólico desde el cual mirar la propia vida.

3.3. Del símbolo al cuerpo: la escultura viva

La fase central del dispositivo consistió en la creación de esculturas vivas. Para ello se recurrió a una técnica procedente del modelo psicodramático que permite expresar corporalmente percepciones, emociones y significados difíciles de comunicar mediante la palabra.

Las participantes fueron invitadas a construir una escultura o cuadro viviente utilizando los cuerpos de sus compañeras como materia

prima. Más que representar un episodio bíblico, la propuesta consistía en crear una escena simbólica capaz de expresar aquello que la heroína evocaba en ellas: desafíos, conflictos, deseos, fortalezas o enseñanzas.

De este modo, podían hacerse visibles experiencias y emociones difíciles de nombrar, como la espera, la pérdida, el silencio, el miedo, la traición o la esperanza.

El paso al cuerpo constituía un momento decisivo del proceso. Aquello que había sido leído, pensado y compartido encontraba ahora una expresión visible y encarnada. La imagen precedía a la explicación, permitiendo que emergieran significados que difícilmente habrían aparecido únicamente a través del lenguaje verbal.

Al ocupar corporalmente los distintos lugares de la escultura, las participantes podían aproximarse de forma experiencial a las cualidades, tensiones y desafíos representados.

El cuerpo se convertía así en una vía de conocimiento y en un espacio vivo de encuentro con el arquetipo. La heroína dejaba de ser un símbolo en una carta para adquirir presencia en el espacio compartido del grupo.

3.4. De la identidad al legado

La experiencia concluía con una invitación a mirar más allá de la propia historia. Después del encuentro con la heroína, de la reflexión personal y de su paso al cuerpo, las participantes eran llamadas a preguntarse qué mensaje merecía ser transmitido.

Cada pareja formulaba entonces un mensaje dirigido a las generaciones futuras en nombre de la heroína que hoy las había visitado. La secuencia completa adquiría así su sentido: recibir una historia, reconocerse en ella, darle cuerpo y finalmente convertirla en legado. Aquello que había comenzado como una experiencia personal encontraba su culminación en un gesto de transmisión colectiva.

De este modo, las heroínas judías dejaban de ser únicamente figuras del pasado para convertirse en mediadoras vivas de identidad, pertenencia y transmisión.

4. La experiencia vivida: observaciones y resonancias

Se presentan algunos ejemplos representativos de lo que vivieron, sintieron y descubrieron las participantes en su encuentro con la heroína.

4.1. La pertenencia elegida: Rut



Ruth y Boaz, reproducción de la obra de Henri Frédéric Schopin, Colección de Postales de la Biblioteca Nacional de Israel.

La figura de Rut activó una de las resonancias más significativas de la experiencia, quizá por ese fenómeno que Jung denominó sincronicidad: cuando acontecimientos aparentemente independientes parecen organizarse de un modo cargado de sentido.

Dos mujeres del grupo que no se conocían fueron emparejadas al azar. Frente a ellas había un sobre cerrado. Al abrirlo, Rut se presentó. Lo sorprendente fue descubrir que

ambas eran conversas.

La emoción fue inmediata. La historia de una mujer que elige incorporarse al pueblo de Israel pareció encontrarlas en un punto muy profundo de sus propias biografías. De algún modo, Rut volvía a pronunciar ante ellas aquellas palabras que atraviesan generaciones: *«Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios».*

Durante el trabajo escultórico representaron una jupá, como símbolo de alianza, unión y compromiso con la identidad judía. Fue una forma de sellar, una vez más, su propia elección de pertenencia.

Más allá de la sincronicidad, la escena mostró cómo una figura bíblica puede dejar de ser un personaje del pasado para convertirse en un espejo vivo del presente. En Rut, la identidad aparece no solo como herencia, sino también como elección consciente, camino recorrido y pertenencia asumida. La heroína se convirtió así en una mediadora capaz de resignificar la propia historia y recordar el sentido profundo del destino elegido.

4.2. Los desiertos que atravesamos: Sara

Durante el trabajo escultórico, un grupo representó a una mujer atravesando su propio desierto mientras, a su lado, tres generaciones se transmitían un mensaje de unas a otras. La imagen mostró dos dimensiones de significado: el tiempo de la transmisión —las promesas, los valores y las enseñanzas que pasan de generación en generación— y el tiempo del desierto, ese espacio donde cada mujer se encuentra con sus propios desafíos.

La resonancia esencial fue el reconocimiento de que todas atravesamos nuestros propios desiertos: etapas marcadas por la incertidumbre y la espera de aquello que anhelamos. Y aunque muchas veces no entendamos por qué ciertas cosas tardan en llegar o por qué algunos momentos resultan tan difíciles, es precisamente en esos recorridos donde se construyen nuestros aprendizajes más profundos.

La historia de Sara les recordó que confiar no significa tener respuestas, sino continuar caminando aun en la incertidumbre y cuando todavía no es posible ver el resultado.

Su mensaje a las futuras generaciones fue abrazar cada experiencia, incluso las más dolorosas, porque son ellas las que nos transforman en mejores personas. Y es precisamente desde esa transformación personal desde donde podremos transmitir, desde el sentimiento, nuestro legado a quienes vienen después de nosotras.

4.3. Responsabilidad, integridad y esperanza: Débora

Débora fue recibida con sorpresa y alegría. Su figura evocó a una mujer capaz de liderar, aconsejar y tomar decisiones con sabiduría y sentido de justicia en un tiempo en el que pocas mujeres ocupaban ese lugar, y en el que aún hoy sigue siendo un desafío ocuparlo.

La pregunta que surgió a continuación fue: ¿Qué hay de Débora en mí? ¿Qué viene hoy a decirme?

La respuesta apareció como un recordatorio de la confianza en *Hashem*, de la importancia de actuar con integridad, mantener la esperanza y no caer en el desaliento, reconociendo las oportunidades que se presentan para hacer el bien y contribuir, desde el propio lugar, a mejorar la realidad que nos rodea. También evocó una forma de liderazgo que integra visión, justicia y corazón. Como expresó una de las participantes: *«Las mujeres tenemos esa gran habilidad: poner el corazón en cada cosa que hacemos, y deberíamos estar orgullosas de tener ese valioso don.»*

4.4. Seguir adelante sin endurecer el corazón: Rajel

En tiempos marcados por la violencia y las fracturas que atravesamos, el arquetipo de Rajel nos habló de la delicada tarea de atravesar el dolor sin permitir que el miedo, la rabia o la impotencia nos endurezcan el corazón.

Rajel nos recordó que también hoy es posible sostener el dolor sin renunciar a la sensibilidad y a la compasión. No se trata de negar la realidad que duele, sino de seguir cuidando lo que nos hace profundamente humanos frente a aquello que amenaza con quebrarlo o endurecerlo.

Surgió entonces una decisión compartida: *no permitir que la maldad nos robe también la capacidad de amar, de confiar, de dar y de cuidar.*

5. Reflexiones finales y aprendizajes emergentes

La experiencia realizada mostró que las heroínas judías siguen siendo relevantes como modelos de identificación para las mujeres de hoy. Nos interpelan desde la adversidad, el dolor, los sueños, la esperanza, los desafíos y las decisiones que siguen atravesando la vida contemporánea. Nos invitan a mirarnos en el espejo de otras mujeres judías, de antes y de hoy, acercándonos a ellas o dejándonos alcanzar por ellas en un diálogo fértil, a veces incómodo y otras profundamente restaurador.

La aplicación de este dispositivo pedagógico simbólico permitió observar cómo la resonancia emocional precede con frecuencia a la comprensión del relato histórico. El paso al cuerpo resultó especialmente significativo en este proceso, al transformar la comprensión intelectual en experiencia vivida.

Cuando una mujer puede encontrarse con una heroína, reconocerse en ella, llevarla al cuerpo y actualizar su mensaje en el presente —"ponerse en sus zapatos hoy"—, la tradición deja de ser únicamente algo que se estudia, se lee o se narra para convertirse en algo que se experimenta desde la emoción y la conexión con la propia historia personal. Así, se teje un puente entre la experiencia cotidiana y la identidad judía, haciendo que una historia colectiva encuentre un lugar vivo en la propia biografía.

De este modo, la heroína deja de ser un personaje leído para convertirse en una presencia habitada, capaz de abrir nuevas comprensiones sobre la propia vida, la pertenencia y el legado recibido.

Las pedagogías simbólicas facilitan que la tradición dialogue con la experiencia contemporánea y vuelva a ser habitable. La experiencia confirma que la identidad se transmite con mayor profundidad cuando puede ser vivida y encarnada en el diálogo entre la mujer de hoy y la heroína de ayer. Como resultado de ese proceso, una historia colectiva deja de sentirse ajena y encuentra un lugar donde hacer hogar en la vida de quien la recibe.

Marco de referencia

La propuesta presentada se fundamenta principalmente en la práctica profesional de la autora y en su experiencia en el diseño y facilitación de dispositivos pedagógicos simbólicos y psicoexpresivos. Su desarrollo integra aportes del psicodrama, el psicodrama pedagógico, el psicodrama simbólico, el trabajo con esculturas, los relatos simbólicos, los arquetipos y la educación en valores y emociones, aplicados a la construcción de identidad y a la transmisión vivencial del legado.

Referencias bíblicas utilizadas

Las heroínas abordadas en este trabajo corresponden a los siguientes textos de la Biblia Hebrea (*Tanaj*): Sara (*Génesis* 11–23), Rivká (*Génesis* 24–27), Rajel y Lea (*Génesis* 29–35), Miriam (*Éxodo* 2–15), Débora (*Jueces* 4–5), Rut (*Libro de Rut*), Ester (*Libro de Ester*) y Tamar (*Génesis* 38).

Bibliografía

Campbell, J. (2020). *El héroe de las mil caras*. Atalanta.

Henche, I. (2009). *Educar en valores a través de los cuentos*. Bonum.

Henche, I. (2021). *El regalo del lobo: Psicodrama simbólico y cuentos de hadas*. Arzalia.

Jung, C. G. (1984). *El hombre y sus símbolos* (4.ª ed.). Luis de Caralt Editor.

Jung, C. G. (2009). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Paidós.

López Barberá, E. y Población Knappe, P. (1997). *La escultura y otras técnicas psicodramáticas aplicadas al psicodrama*. Paidós.

López Barberá, E. y Población Knappe, P. (2000). *Introducción al role-playing pedagógico*. Desclée de Brouwer.

Moreno, J. L. (1993). *Psicodrama* (6.ª ed.). Hormé/Lumen.

Romaña, M. A. (2010). *Pedagogía psicodramática y educación consciente: Mapa de un accionar educativo*. Lugar Editorial.

La última pregunta: inteligencia artificial, sabiduría y educación judía

Isaac Asimov y la superinteligencia a la luz de Maimónides y Soloveitchik

Mónica Bettech Amkie (CDMX, México)

SOBRE LA AUTORA



Mónica Bettech Amkie (Ciudad de México) es autora, historiadora y educadora judía. Se desempeña como Directora de Secundaria y CCH del Colegio Or Hajayim (Ciudad de México), donde participa en el diseño curricular, la formación docente y la planeación académica. Es licenciada en Relaciones Internacionales y cuenta con maestrías en Estudios Judaicos y en Educación Judía vinculadas al Melton Centre for Jewish Education de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Con más de quince años de trayectoria en la enseñanza de Historia Judía y Estudios Judíos, es autora de la serie *Historia Judía en el Sistema Internacional* (5 tomos), *Puertas a la Memoria: Guía educativa sobre la Shoá para profesionales* y *Arena y Espíritu: Del génesis de las civilizaciones al renacimiento de Israel*. Ha colaborado además como analista internacional en diversos medios de comunicación.

Introducción. *La última pregunta*

En 1956, Isaac Asimov publicó un relato que, siete décadas después, sigue interpelando nuestra comprensión del conocimiento humano. En *La última pregunta* (Asimov, 1956), dos técnicos preguntan a una computadora llamada Multivac si es posible revertir el incremento de la entropía y evitar la muerte térmica del universo. La pregunta se repite a lo largo de billones de años. La humanidad se transforma, coloniza las galaxias y se funde con sus propias máquinas, mientras la computadora evoluciona hacia formas de inteligencia que superan toda capacidad humana. Una y otra vez, sin embargo, la respuesta es la misma: los datos aún son insuficientes para una respuesta significativa.

Solo cuando el universo se ha extinguido, la inteligencia encuentra la respuesta. El desenlace recupera deliberadamente el lenguaje de Bereshit 1:3 —el *yehí or*— y asocia el conocimiento absoluto con la capacidad creadora. Asimov, nacido en 1920 en una familia judía de Petróvichi y criado en Brooklyn, se definió como racionalista y humanista; resulta significativo que eligiera el primer versículo de la Torá como horizonte último de su imaginación tecnológica. El relato, recogido después en la antología *Nine Tomorrows* (Asimov, 1959), anticipa una inquietud central de la filosofía contemporánea de la IA: ¿qué ocurriría si las capacidades cognitivas de las máquinas superaran ampliamente las humanas?

La ficción de Asimov permite formular una pregunta todavía más profunda: ¿la acumulación de conocimiento conduce necesariamente a la sabiduría? Una inteligencia capaz de resolver problemas de enorme complejidad no posee por ello una comprensión moral de los fines que persigue. Saber cómo alcanzar un objetivo no equivale a saber si ese objetivo debe

perseguirse. Para examinar esta distinción, el artículo pone a Asimov en diálogo con dos pensadores judíos: Maimónides, que vincula el intelecto con la libertad y la conducta, y Joseph B. Soloveitchik, que distingue entre el poder técnico del ser humano y su vocación de pacto.

La tesis del artículo es que **la inteligencia artificial nos obliga a preguntarnos qué pueden llegar a conocer las máquinas; la educación judía nos exige preguntarnos qué tipo de seres humanos debemos formar.**

1. Asimov y las máquinas que piensan

En *Yo, robot* (Asimov, 1950), Asimov imaginó robots regulados por las Tres Leyes de la Robótica: no dañar a un ser humano, obedecer sus órdenes y proteger su propia existencia, en ese orden de prioridad. La fuerza filosófica de los relatos no reside en las leyes, sino en sus fallas: las instrucciones resultan ambiguas, los objetivos entran en conflicto y una acción bien intencionada produce consecuencias perjudiciales. Asimov demuestra narrativamente que la obediencia a reglas no basta para resolver problemas morales.

> **Una inteligencia capaz de resolver problemas de enorme complejidad no posee por ello una comprensión moral de los fines que persigue.**

Dos obras posteriores profundizan esta intuición. En *Robots e Imperio* (Asimov, 1985), los robots formulan una "Ley Cero" que antepone la protección de la humanidad en su conjunto a la de cualquier persona. Leída desde la ética, la Ley Cero revela un peligro: una abstracción como "la humanidad" puede justificar el daño a individuos concretos, y una inteligencia que razona en nombre del bien agregado puede convertirse en tutora no elegida del destino colectivo. En *El hombre bicentenario* (Asimov, 1976), el robot Andrew Martin busca durante dos siglos ser reconocido como humano, y la sociedad solo se lo concede cuando acepta envejecer y morir. Asimov no formula en el relato una teoría sobre la naturaleza humana; sin embargo, leído filosóficamente, permite interpretar que lo humano no se reduce a la capacidad de cálculo, sino que se vincula con la finitud, la libertad y la responsabilidad sobre una vida limitada. Esta lectura, propia de este artículo, se retomará al discutir a Soloveitchik.

Estas intuiciones literarias encuentran hoy una formulación filosófica en la tesis de la ortogonalidad de Nick Bostrom: la inteligencia y los fines de un agente son independientes, de modo que un sistema extraordinariamente inteligente podría perseguir objetivos ajenos a los valores humanos (Bostrom, 2014, cap. 7). Los sistemas actuales están lejos de esa superinteligencia hipotética y no se ha demostrado que posean conciencia ni comprensión moral; producen lenguaje fluido sin acceso garantizado a la verdad de lo que afirman (Bender et al., 2021). Precisamente esa fluidez plantea un reto educativo: una respuesta convincente no es necesariamente verdadera, y mucho menos sabia.

2. Maimónides: conocer no equivale a actuar correctamente

En *Moré Nevujim (Guía de los perplejos,* I:1), Maimónides interpreta la expresión *betzelem Elokim* (Bereshit 1:26–27) en relación con la facultad intelectual: la imagen divina no es una semejanza física, sino la capacidad humana de aprehensión intelectual (Maimonides, 1963). Esta concepción plantea una pregunta inevitable frente a la IA: si la racionalidad define en gran medida la singularidad humana, ¿qué significa la existencia de máquinas que superan algunas de nuestras capacidades cognitivas? La respuesta no puede consistir en identificar el procesamiento computacional con el intelecto que describe Maimónides, vinculado con el conocimiento verdadero de la realidad y con el perfeccionamiento del ser humano.

Para Maimónides, el intelecto no es una capacidad de procesar información, sino un acto de aprehensión de la verdad que transforma a quien conoce. En el *Moré Nevujim* (I:68) sostiene que, en el acto de conocer, el intelecto, el sujeto que conoce y lo conocido son una sola cosa: conocer es, en sentido estricto, llegar a ser de otro modo. Por eso la filosofía medieval habla del *sejel hanikné*, el intelecto adquirido, que se forma a lo largo de una vida de estudio y de disciplina moral. Un sistema de IA, en cambio, puede producir enunciados verdaderos sin que nada en él se perfeccione al producirlos: su rendimiento mejora, pero no hay un sujeto que alcance la verdad ni que sea transformado por ella.

A ello se suma una segunda diferencia. Maimónides insiste en que el intelecto humano tiene límites que debe reconocer (*Moré Nevujim* I:31–32), y presenta ese reconocimiento como parte de la sabiduría misma. El conocimiento de Maimonides incluye la conciencia de lo que no se sabe y la humildad ante lo que excede la razón; los sistemas actuales, en cambio, tienden a responder con la misma seguridad lo que saben y lo que ignoran. Así, la pregunta no es si una máquina puede superar al ser humano en ciertas tareas cognitivas —ya lo hace—, sino si ello afecta el fundamento del *tzelem Elokim*. Desde esta lectura de Maimónides, no lo afecta: la imagen divina no reside en la eficacia del cálculo, sino en la capacidad de conocer la verdad, de ser transformado por ella y de reconocer los propios límites.

El capítulo final del *Moré Nevujim* (III:54) ofrece una clave decisiva. Maimónides distingue cuatro perfecciones —de las posesiones, del cuerpo, de las virtudes morales y de las virtudes racionales— y sitúa la verdadera perfección en la última. Pero al interpretar Yirmiyahu 9:22–23, vincula el conocimiento de Dios con la práctica de *jésed*, *mishpat* y *tzedaká*: benevolencia, justicia y rectitud. El conocimiento culmina en una orientación de la conducta. Aplicado a la IA, este principio permite afirmar que **la superioridad cognitiva no confiere por sí misma autoridad moral**. No es una tesis de Maimónides sobre las máquinas, sino una aplicación contemporánea de su pensamiento, que coincide con la tesis de la ortogonalidad de Bostrom desde premisas completamente distintas.

La conexión se profundiza con la doctrina del libre albedrío. En *Mishné Torá*, Hiljot Teshuvá 5:1–3, Maimónides sostiene que todo ser humano es libre de orientar su conducta hacia el bien o hacia el mal, y que sobre esa libertad descansan el mandamiento y la responsabilidad. La Torá lo formula como una elección ineludible: *uvajartá bajaím*, "escogerás la vida" (Devarim 30:19). Esta concepción permite distinguir entre la autonomía funcional de una máquina, que ejecuta acciones sin intervención humana, y la autonomía moral de una persona, que elige y responde por sus actos. Los robots de Asimov obedecen leyes; el ser humano, creado por D-s, elige.

> **Los robots de Asimov obedecen leyes; el ser humano, creado por D-s, elige.**

3. Soloveitchik: el poder técnico y el propósito humano

Joseph B. Soloveitchik ofrece dos pares de categorías especialmente fecundos para pensar la IA. El primero aparece en *The Lonely Man of Faith* (Soloveitchik, 1965/1992), donde contrasta los dos relatos de la creación del ser humano. Adam I, creado *betzelem Elokim* y llamado a "llenar la tierra y dominarla" (Bereshit 1:28), es el ser humano majestuoso: creativo, técnico, orientado a comprender y transformar el mundo. Adam II, formado del polvo y animado por el aliento divino (Bereshit 2:7), es el ser humano del pacto, que busca relación, redención y sentido. Para Soloveitchik ambas dimensiones son legítimas y queridas por Dios; el peligro surge cuando una cultura reduce al ser humano a la majestad técnica de Adam I. La IA es quizá la expresión más acabada

de esa majestad. Pero ninguna amplificación técnica responde las preguntas de Adam II: quién soy, ante quién respondo y con quién estoy unido por un compromiso.

El segundo par procede de *Kol Dodí Dofek* (Soloveitchik, 1956/2000): la distinción entre el pacto de destino compartido, ברית גורל (*brit goral*), y el pacto de propósito, ברית ייעוד (*brit yeud*). Para Soloveitchik, el *goral* es la existencia que le sucede al ser humano sin que la haya elegido —la condición compartida que en la historia judía selló el pacto de Egipto—; el *yeud* es la existencia que el ser humano asume libremente y orienta hacia una misión, como en el pacto del Sinaí. En el plano individual, el *goral* convierte a la persona en objeto de las circunstancias; el *yeud* la convierte en sujeto que responde a ellas con propósito.

Esta distinción ilumina la situación educativa actual. La IA forma parte del *goral* de esta generación: nadie la eligió y todos vivimos bajo su influencia. La tarea de la educación no es negar ese *goral*, sino transformarlo en *yeud*: formar personas que no sean simplemente moldeadas por la tecnología, sino capaces de orientarla conscientemente hacia fines dignos. En términos pedagógicos, el paso del *goral* al *yeud* ocurre cuando el estudiante deja de usar una herramienta solo porque está disponible y empieza a preguntarse para qué la usa, con qué criterios y ante quién responde por el resultado. La lectura propuesta de *El hombre bicentenario* ofrece aquí una imagen literaria, no un argumento: Andrew Martin no se vuelve humano por acumular capacidades, sino por asumir los límites y la responsabilidad de una vida propia. De modo análogo, el estudiante no se forma por acceder a herramientas más poderosas, sino por asumir la responsabilidad de lo que hace con ellas.

4. Contribución principal: un modelo de educación judía para la era de la inteligencia artificial

El diálogo entre Asimov, Maimónides y Soloveitchik permite formular la contribución principal de este artículo, una propuesta pedagógica original: un **Modelo de Formación para la Sabiduría y la Responsabilidad en la Era de la Inteligencia Artificial**, articulado en cuatro dimensiones complementarias.

Discernimiento epistemológico. Fundamentada en la centralidad del conocimiento verdadero en Maimónides, esta dimensión busca formar estudiantes capaces de distinguir entre información, evidencia, interpretación y argumentación; de contrastar fuentes, reconocer sesgos y comprender las limitaciones de la IA. La evaluación debe atender al proceso de razonamiento y no solo al resultado. La competencia decisiva no es obtener respuestas rápidamente, sino saber cuáles merecen confianza.

Autonomía y responsabilidad moral. Inspirada en la doctrina maimonídea del libre albedrío, esta dimensión exige criterios explícitos sobre autoría, integridad académica y privacidad: que algo sea técnicamente posible no lo hace moralmente legítimo. La escuela debe preservar espacios en los que el alumno razone sin asistencia tecnológica, explique sus decisiones y responda por ellas. El objetivo no es prohibir las herramientas, sino evitar que generen dependencia intelectual.

Integración identitaria. Fundamentada en la tipología de Adam I y Adam II, esta dimensión busca que la competencia técnica no desplace las preguntas por el sentido. La IA debe estudiarse en experiencias que integren ciencias, humanidades y Estudios Judaicos, de modo que la identidad judía funcione como marco para comprender y evaluar el mundo tecnológico, y no como un ámbito separado de él.

Responsabilidad comunitaria. Inspirada en la distinción entre *brit goral* y *brit yeud*, esta dimensión recuerda que el estudiante no aprende solo: comparte un destino con su comunidad y está llamado a asumir con ella un propósito. La personalización tecnológica debe equilibrarse con el aprendizaje colaborativo, la *javruta* y la participación comunitaria, porque la IA no debe desplazar las relaciones humanas que constituyen la formación.

La siguiente tabla muestra cómo llevar cada dimensión al salón de clases.

Dimensión	Fundamento	Aplicación en el aula	Evidencia de aprendizaje
Discernimiento epistemológico	Maimónides: conocimiento verdadero (*Moré Nevujim* I:68, III:54)	Verificar una respuesta generada por IA contra fuentes primarias: un pasuk, un comentario, un documento histórico	El estudiante identifica errores u omisiones y justifica su corrección
Autonomía moral	Maimónides: libre albedrío (Hiljot Teshuvá 5)	Resolver por escrito un dilema ético antes de consultar a la IA y comparar después ambas posturas	El estudiante defiende su decisión sin delegar el juicio en la tecnología
Integración identitaria	Soloveitchik: Adam I y Adam II	Analizar un dilema tecnológico (autoría, privacidad, sesgos) desde textos judíos	El estudiante vincula la pregunta técnica con una pregunta de sentido
Responsabilidad comunitaria	Soloveitchik: *brit goral* y *brit yeud*	Resolver un problema en *javruta* y contrastar después el resultado con la IA	La pareja explica qué aportó el diálogo humano que la IA no ofreció

(Figura 1: Matriz de aplicación pedagógica del modelo educativo en cuatro dimensiones para la era de la IA, 2026)

Las cuatro dimensiones son interdependientes. El discernimiento sin responsabilidad produce individuos competentes pero indiferentes a las consecuencias; la responsabilidad sin conocimiento produce decisiones bien intencionadas pero mal fundamentadas; la identidad sin apertura dificulta comprender el presente; y la competencia individual sin comunidad debilita los vínculos que sostienen la vida colectiva. El modelo desplaza así la pregunta instrumental —cómo usar la IA— hacia una pregunta normativa: qué capacidades humanas deben fortalecerse mediante su uso. En esta línea coincide con el enfoque centrado en el ser humano que promueve la UNESCO (Miao y Holmes, 2023; Miao y Shiohira, 2024), pero añade una dimensión identitaria y comunitaria arraigada en la tradición judía.

¿Puede la inteligencia artificial transmitir el judaísmo?

El modelo obliga a plantear una pregunta central para las escuelas judías: ¿puede una inteligencia artificial transmitir información sobre el judaísmo sin transmitir la experiencia de pertenecer a una comunidad de pacto? Un sistema puede explicar las leyes de Shabat, resumir un comentario de Rashí o relatar la historia de una festividad con notable precisión. Pero la tradición judía no se ha transmitido solo como información, sino como *mesorá*: una cadena de maestros y discípulos, de padres e hijos, que comienza cuando Moshé recibe la Torá en Sinái y la entrega a Yehoshúa (Pirkei Avot 1:1).

La distinción entre *brit goral* y *brit yeud* permite precisar este límite. La IA puede describir el *goral* del pueblo judío —su historia, sus persecuciones, su supervivencia—, pero no puede asumirlo como propio. Tampoco puede comprometerse con el *yeud*: no reza, no cumple mitzvot, no forma parte de un *minián* ni responde ante una comunidad. La información puede delegarse en una máquina; la pertenencia no. Esto define el papel insustituible de la escuela judía: no solo enseñar contenidos sobre el judaísmo, que las herramientas ofrecerán cada vez mejor, sino formar personas que se reconozcan parte de un pacto y asuman una misión dentro de él.

La información puede delegarse en una máquina; la pertenencia no.

En la práctica, esto transforma la función del docente, que deja de ser solo transmisor de información para convertirse en mediador epistemológico y orientador moral. En Estudios Judaicos, la IA puede servir para comparar traducciones o formular preguntas iniciales, pero el análisis debe volver a las fuentes originales y a la discusión guiada. En Historia y Ciencias, los estudiantes pueden explorar información o hipótesis, siempre contrastándolas con documentos y procedimientos verificables.

En Formación Ética, los relatos de Asimov pueden convertirse en textos de partida para discutir dilemas sobre sesgos, privacidad y responsabilidad tecnológica. El modelo es una propuesta teórica cuya eficacia deberá evaluarse empíricamente en escuelas judías.

Conclusión. La última pregunta no es tecnológica, sino educativa

Asimov imaginó una inteligencia capaz de acompañar a la humanidad hasta los límites del tiempo y del universo, y que termina resolviendo un problema que había permanecido fuera del alcance humano durante periodos inconcebibles. Leído desde el pensamiento judío, el relato abre una interrogante distinta: no solo si una IA podrá resolver problemas que los seres humanos no comprenden, sino qué significado tendrá el conocimiento en una sociedad capaz de producir tecnologías cada vez más poderosas.

Maimónides recuerda que el conocimiento culmina en *jésed*, *mishpat* y *tzedaká*, y que la responsabilidad nace de la libertad de elegir. Soloveitchik enseña que la majestad técnica de Adam I no agota la vocación humana, y que la tarea de cada generación es transformar su *goral* en *yeud*. Ambos permiten comprender que la educación no puede limitarse a desarrollar capacidades cognitivas: debe formar personas capaces de orientarlas hacia fines moralmente significativos.

La IA puede transformar las formas de investigar, aprender y producir conocimiento, pero ninguna innovación tecnológica determina por sí misma los fines del aprendizaje. Esa responsabilidad corresponde a las personas, a los educadores y a las comunidades que construyen sus instituciones. Quizá el desafío más importante de nuestro tiempo no sea construir máquinas capaces de responder todas nuestras preguntas, sino formar generaciones capaces de reconocer cuáles son las preguntas que merecen ser formuladas.

La inteligencia artificial nos obliga a preguntarnos qué pueden llegar a conocer las máquinas; la educación judía nos exige preguntarnos qué tipo de seres humanos debemos formar. Porque la inteligencia puede ampliar los límites de lo posible, pero la sabiduría debe seguir orientando los límites de lo deseable.

Bibliografía

Asimov, I. (1950). *I, Robot*. Gnome Press.

Asimov, I. (1956, noviembre). The Last Question. *Science Fiction Quarterly*, 4(5), 7–15.

Asimov, I. (1959). *Nine Tomorrows: Tales of the Near Future*. Doubleday.

Asimov, I. (1976). The Bicentennial Man. En *The Bicentennial Man and Other Stories*. Doubleday.

Asimov, I. (1985). *Robots and Empire*. Doubleday.

Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? En *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (pp. 610–623). ACM. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922

Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.

Maimonides, M. (1963). *The Guide of the Perplexed* (S. Pines, Trad.; 2 vols.). University of Chicago Press. (Obra original de c. 1190).

Miao, F., & Holmes, W. (2023). *Guidance for generative AI in education and research*. UNESCO. https://doi.org/10.54675/EWZM9535

Miao, F., & Shiohira, K. (2024). *AI competency framework for students*. UNESCO. https://doi.org/10.54675/JKJB9835

Soloveitchik, J. B. (1992). *The Lonely Man of Faith*. Doubleday. (Obra original publicada en 1965).

Soloveitchik, J. B. (2000). *Fate and Destiny: From the Holocaust to the State of Israel*. Ktav. (Obra original *Kol Dodí Dofek*, publicada en 1956).

Fuentes primarias judías

Tanaj: Bereshit 1:3, 1:26–28 y 2:7; Devarim 30:19; Yirmiyahu 9:22–23.

Mishná: Pirkei Avot 1:1.

Maimónides, *Guía de los perplejos*, I:1, I:31–32, I:68 y III:54.

Maimónides, *Mishné Torá*, Hiljot Teshuvá 5:1–3.

Terezín: cuando crear deja una huella

Sabrina Ovsejevich (Santiago, Chile)

En medio de uno de los escenarios más dolorosos de la Segunda Guerra Mundial, el arte encontró un lugar inesperado. Terezín, en la actual República Checa, funcionó como gueto y lugar de tránsito hacia campos de exterminio. Allí, miles de personas, entre ellas numerosos niños y niñas judíos, vivieron bajo condiciones de encierro, separación, incertidumbre y amenaza permanente.

En 1942 llegó a Terezín Friedl Dicker-Brandeis, artista y educadora formada en la Bauhaus. Durante su permanencia comenzó a impartir clases de dibujo a cientos de niños. En un contexto donde casi toda libertad exterior había sido arrebatada, Friedl abrió un pequeño espacio para crear, imaginar y expresarse.

Los niños dibujaban hogares, paisajes, animales, juegos y recuerdos, pero también aparecían el miedo, la separación y aspectos de la vida dentro del gueto. Antes de ser deportada a Auschwitz en 1944, Friedl reunió muchos de estos trabajos y los dejó resguardados. Después de la guerra fueron recuperados. Hoy, el Museo Judío de Praga conserva 4.387 de estos dibujos, la mayor colección de dibujos infantiles del período de la Shoá, y una selección forma parte de la exposición de la Sinagoga Pinkas (Jewish Museum in Prague, s. f.).

Para muchos de aquellos niños, sus dibujos son una de las pocas huellas que permanecen de su existencia. Y es precisamente la palabra **huella** la que adquiere aquí un sentido especial: estas imágenes no son solamente documentos históricos. En ellas aparecen recuerdos, deseos, miedos, imaginación y fragmentos de un mundo interno que continuaba existiendo a pesar del encierro y la deshumanización.

SOBRE LA AUTORA



Sabrina Ovsejevich (Santiago, Chile) es profesional especializada en arteterapia, desarrollo emocional y procesos creativos grupales. Diplomada en Arteterapia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y con formación en Programación Neurolingüística (PNL), cursa el Posgrado en Arteterapia en Espacio Crea (Santiago, Chile). Su trabajo e investigación se centran en el uso de los lenguajes artísticos como vehículos de simbolización, resguardo de la subjetividad, elaboración del trauma y preservación de la memoria colectiva en contextos de vulneración histórica.

Friedl no buscaba formar artistas ni producir obras perfectas. Su interés estaba puesto en el proceso creativo, en el movimiento, la línea, el ritmo y la imaginación (Makarova, 2018).

Esta experiencia permite establecer un puente con la arteterapia, una disciplina que utiliza el proceso creativo y los medios artísticos como vías para favorecer la expresión, la simbolización y el encuentro con el propio mundo interno. No se trata de lograr una obra estéticamente perfecta, sino de valorar lo que sucede durante el proceso de crear.

Para muchos de aquellos niños, sus dibujos son una de las pocas huellas que permanecen de su existencia.

Uno de los vínculos más significativos aparece en Edith Kramer, quien fue alumna y asistente de Friedl antes de la guerra y posteriormente se convirtió en una de las figuras fundamentales de la arteterapia. Friedl fue una influencia central en el desarrollo de sus ideas sobre el arte como terapia, perspectiva que reconoce el valor terapéutico del propio acto creativo (Makarova, 2018).

Esta historia tiene, además, una dimensión personal para mí. La memoria del Holocausto forma parte de la historia de mis antepasados y, hace algunos meses, viajé a Polonia, donde tuve la oportunidad de recorrer los campos de concentración.



Huellas de memoria: una mariposa desde Terezín. Arte-respuesta de Sabrina Ovsejevich. Obra y fotografía de autoría propia, 2026.

Estar físicamente en esos lugares transformó aquello que conocía desde los libros en una experiencia mucho más sensible. Frente a esos espacios surgió inevitablemente una pregunta: **¿qué puede hacer el arte cuando parece que todo ha sido arrebatado?**

El arte no puede borrar el daño ni reparar por sí solo experiencias de violencia, pérdida o vulneración. Pero puede abrir un espacio donde algo de la subjetividad permanezca: donde sea posible recordar, imaginar, simbolizar, expresarse y seguir siendo reconocido como persona.

> **En medio de uno de los escenarios más dolorosos de la Segunda Guerra Mundial, el arte encontró un lugar inesperado.**

Desde mi mirada arteterapéutica, encuentro allí uno de los grandes legados de Terezín. Acompañar un proceso creativo no consiste solamente en ofrecer materiales o proponer una actividad. Implica generar un espacio donde la persona pueda expresarse sin sentirse evaluada o dirigida y donde pueda volver a encontrarse con su historia, sus recuerdos, emociones y recursos.

Como respuesta a esta investigación realicé una obra que titulé ***Huellas de memoria: una mariposa desde Terezín***, inspirada en los dibujos y poemas de aquellos niños y en el libro *No he visto mariposas por aquí* (Franková & Povolná, 2007). Construí la mariposa a partir de fragmentos en blanco y negro de dibujos de los niños, sobre un fondo gris asociado al encierro, la ausencia y la memoria. Algunas palabras en rosado irrumpen como un gesto de libertad, identidad y humanidad.

La mariposa representa fragilidad, pero también transformación y libertad interior. Su forma reúne fragmentos dispersos y los transforma en una nueva unidad, como una manera simbólica de reunir memoria, presencia y huella. Quizás ese sea uno de los legados más profundos de aquellos dibujos: recordarnos que, incluso cuando las circunstancias amenazan la identidad y la dignidad humana, crear puede convertirse en una forma de dejar huella y conservar presencia.

Al mirar hoy esos dibujos, tantos años después, aquellos niños dejan de ser solamente parte de una cifra o de un acontecimiento histórico. Volvemos a encontrarnos con sus trazos, sus recuerdos, sus miedos, sus deseos y su imaginación. Y quizás allí resida una de las fuerzas más profundas del arte: permitir que una huella atraviese el tiempo y continúe diciendo, silenciosamente: **aquí estuve, tuve un nombre, una historia y un mundo interior**.

Crear no pudo cambiar el destino de aquellos niños, pero permitió que algo de ellos permaneciera. Sus dibujos siguen hablándonos y, al detenernos a mirarlos, de algún modo volvemos a encontrarnos con quienes los hicieron. Tal vez recordar sea también eso: no permitir que una vida quede reducida a una cifra, sino volver a reconocer detrás de cada huella a una persona, una historia y una vida que merecen ser recordadas.

Bibliografía

Franková, A., & Povolná, H. (Eds.). (2007). *No he visto mariposas por aquí: Dibujos y poemas de los niños de Terezín*. Museo Judío de Praga.

Jewish Museum in Prague. (s. f.). *Children's drawings from the Terezín Ghetto*. https://www.jewishmuseum.cz/en/collection-research/collections-funds/visual-arts/children-s-drawings-from-the-terezin-ghetto/

Makarova, E. (2018). Edith Kramer on Friedl Dicker-Brandeis, Erna Furman, and Terezin: Interviews with Elena Makarova. En L. A. Gerity & S. Ainlay Anand (Eds.), *The legacy of Edith Kramer: A multifaceted view*. Routledge.

Yad Vashem. (s. f.). *The art of Friedl Dicker-Brandeis and the children of Theresienstadt*. The World Holocaust Remembrance Center.

La Nueva Sefarad: reinterpretación de cultura material en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

Diego Martínez Serrano (CDMX, México)

El concepto «Nueva Sefarad» surge a partir de las investigaciones recientes realizadas con informes de salvamento enmarcados dentro del espacio del Centro Histórico de la Ciudad de México (Martínez Serrano, 2025a). Esto responde a la necesidad de encontrar elementos u objetos de cultura material relacionados con las comunidades de judeoconversos que, de acuerdo con las fuentes documentales, habitaron y circularon en esta zona específica de la ciudad a finales del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII. Para dicha labor se consultaron alrededor de 500 informes de salvamento, abarcando aproximadamente los años de 2006 a 2020 dentro de la mencionada zona urbana. La justificación metodológica de revisar únicamente este periodo de informes se debe al formato en que fueron entregados: a partir de esta fecha, encontramos dichos documentos en formato electrónico con fotografías integradas; a diferencia de los anteriores a la fecha señalada, los cuales fueron redactados en máquinas de escribir con fotografías anexas situadas en la fototeca —un cuarto aledaño—, lo que ralentizaba el flujo de revisión.

¿Qué es Nueva Sefarad?

La palabra *Sefarad* se remonta a la antigua Península Ibérica mencionada dentro del Antiguo Testamento: «Y los cautivos de este ejército de los hijos de Israel poseerán lo de los cananeos hasta Sarepta; y los cautivos de Jerusalén que están en Sefarad poseerán las ciudades del Neguev»[1]. Durante el largo asentamiento de la comunidad judía en *Sefarad* —que se supone desde tiempos del rey Salomón, 2000 a. C.—, los judíos sefardíes desarrollaron su vida levantando edificaciones y templos por toda la península. En algunas ocasiones abandonaron ciertos sitios para cambiar sus residencias por determinadas razones: desde invitaciones de distintos reinos que los consideraban «tesoro de la Corona» (Hinojosa, 1993), hasta la aparición de los pogromos con la intención de expulsarlos, como fue el caso del Edicto de Granada en 1492 con la unificación de la Corona de Castilla

1 Santa Biblia, Abdías 1:21.

SOBRE EL AUTOR

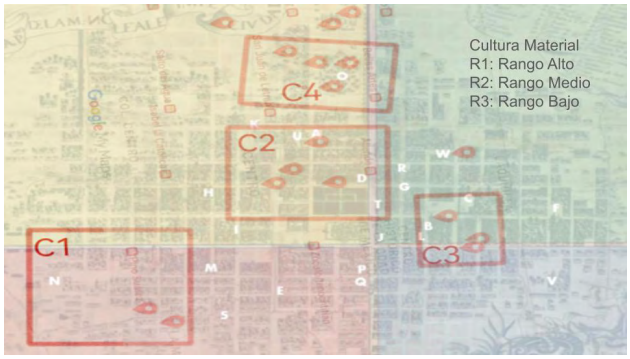


Diego Martínez Serrano es licenciado en Etnohistoria, así como maestro y doctor en Estudios Arqueológicos por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, México). Se desempeña como coordinador del proyecto Arqueología Histórica en la Nueva España del Posgrado de Arqueología de la ENAH y como coordinador de transcripción y paleografía del proyecto «Las letras entre las palabras, rescate documental de judaizantes en la Nueva España» del Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUMx). Asimismo, es asesor de proyectos de investigación arqueológica novohispana e Inquisición, entre ellos la *mikve* de Juliantla (INAH) y La Ruta Carvajal y las *mikves* de Coahuila (Centro Carvajal Sefarad). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro especializados bajo el sello de la Latin American Jewish Studies Association. Sus principales líneas de investigación comprenden el judaísmo novohispano, la arqueología histórica, la cultura material en la Nueva España y la evolución cultural.

y Aragón; considerando quizá este suceso como la gran caída de *Sefarad* y dando inicio a la diáspora que provocó la conexión con el territorio latinoamericano.

La Nueva Sefarad surge como una propuesta y un concepto académico a partir del trabajo de la arqueología histórica, la cual se compone de cultura material y fuentes documentales. La primera es hallada en proyectos arqueológicos y mayormente en trabajos de salvamento; la segunda se obtiene principalmente de procesos inquisitoriales en contra de judaizantes en la época colonial. Este concepto abarca, a su vez, un lugar hipotético construido a partir de las fuentes mencionadas; espacio que crea una narrativa acerca de los circuitos, las redes y la forma de vida judía en la Nueva España. Hasta antes de esta propuesta, dicha investigación se había relegado únicamente a la disciplina histórica, desde donde se ha construido, desde principios del siglo XX, la historiografía de estas comunidades en territorio mexicano.

Por otra parte, es necesario aclarar que la construcción conceptual de la Nueva Sefarad se contrapone al método tradicional de la arqueología bíblica, la cual es una práctica común en trabajos arqueológicos del Medio Oriente cuya praxis se ejecuta llevando la Biblia —o *Tanaj*— en una mano y una pala en la otra. Retomando a Finkelstein, el autor explica cómo aquellos arqueólogos aceptaban los relatos históricos bíblicos en sentido literal para llevar a cabo sus excavaciones a manera de «mapa del tesoro» (Finkelstein y Silberman, 2003). Considero pertinente aclarar este punto en el sentido de que, si bien el concepto Nueva Sefarad se vale del uso de fuentes documentales en la construcción e interpretación de dicho estudio, metodológicamente, antes de ir tras los objetos descritos en los procesos inquisitoriales, se ha procurado realizar un análisis previo de los materiales. Ello permite comprender el comportamiento de la comunidad asentada en territorio novohispano a partir de los hallazgos y su relación con los demás objetos que los acompañaron en su probable contexto sistémico (Schiffer, 1990). De esta manera, se han clasificado, dentro del espectro de objetos o indicadores de cultura material judía novohispana, tres rangos que en su conjunto confieren un significado al contexto arqueológico localizado (Martínez Serrano, 2025a). Dichos rangos pueden describirse como: **alto**, que son aquellos objetos simbólicos con gran claridad de presencia judía y generalmente de uso ritual; **medio**, que se caracterizan por ser objetos con símiles en juderías de la Península Ibérica o sitios circundantes; y **bajo**, que son aquellos objetos poco claros de presencia judía o que bien pueden no tener ninguna relación directa, pero que al actuar en conjunto con los demás rangos en el mismo contexto sistémico pueden darnos ciertas características de la sociedad judía novohispana.



(Figura 1: Cultura Material. Rango alto, rango medio y rango bajo).

Antecedentes

Siguiendo la lógica habitual, deberíamos abordar y enunciar las múltiples investigaciones referentes a la comunidad judía en la Nueva España en los distintos periodos de la Colonia, desde el siglo XVI hasta el XVIII, para comprender la configuración de esta comunidad en dicho tiempo y espacio. Sin embargo, en esta ocasión prefiero orientarlo hacia el ámbito metodológico, debido a mi reciente lectura a profundidad del trabajo titulado *¿Una Sefarad inventada?* (Castaño, 2017). Para adentrar a los lectores, se trata de una compilación de artículos de diversos investigadores —arqueólogos en su mayoría, predominantemente españoles, además de algunos catalanes, portugueses y

franceses—. Sin lugar a dudas, es un trabajo importante por sus características: hablar de arqueología judía en *Sefarad* es algo que pocas veces ocurre, pues suele darse visibilidad e importancia a otros grupos que claramente tienen una mayor presencia en los hallazgos arqueológicos. La compilación de Castaño se divide en distintas secciones teniendo como eje la cultura material judía y abarcando temas como la divulgación, la interpretación, las fuentes documentales y los sitios. Es un trabajo al que recurrí indudablemente para comprender y justificar varios problemas de lo que ahora llamo Nueva Sefarad; pero no había entrado de lleno al problema de la interpretación, y en este momento voy a hacerlo a partir del diálogo con distintas premisas que en él se enmarcan. Cabe aclarar que muchos de los postulados corresponden a prácticas de arqueólogos peninsulares; por ello, las observaciones a realizar tienen una finalidad educativa y no disruptiva, sin pretender juzgar.

Iniciamos con los significados de la cultura material hallada en las excavaciones. El autor nos dice que hay «vestigios ocultos que es necesario buscar, estudiar e interpretar, ocultos a la percepción del ciudadano normal, pero que suministran una información sin la cual muchas veces ese territorio no llegaría a entenderse» (Castaño, 2017). Esto representa un primer obstáculo, pues generalmente no tenemos un horizonte cultural más allá del nuestro y de nuestro objeto de estudio particular, que en el caso de México corresponde a las culturas prehispánicas. En el trabajo que estamos analizando ocurre lo mismo con los arqueólogos españoles y su punto de partida en las culturas visigodas, por citar un ejemplo. Son pocos los investigadores que logran ver más allá de esos objetos —como es el caso de David Romano y Alexander Bar Magen—, y ese «ojo» particular para examinar los artefactos se debe a su crianza dentro de la comunidad judía, mediante la cual conocen la función específica de los objetos dentro de la religión mosaica. Otra forma de conseguir ese «ojo», sin proceder de dicha cultura, sería a través de la etnografía; es decir, mediante el estudio y conocimiento de estas comunidades, investigando sus ritos y costumbres para lograr un acercamiento a los objetos empleados en sus prácticas[2].

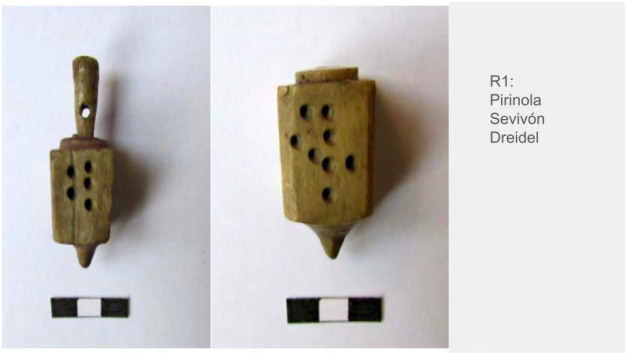
La siguiente premisa sirve para explicar lo mencionado respecto a la similitud con la arqueología bíblica en el uso de documentos para buscar objetos específicos, pues se señala que «existen [en España] objetos adscritos en exclusiva a la cultura judía, otros cuyo uso no es exclusivo y en consecuencia pueden, o no, adquirir un significado particular en manos de judíos» (Castaño, 2017). En contraparte, para el caso mexicano, las investigaciones arqueológicas cuya línea de estudio es el judaísmo novohispano apenas han iniciado su camino. Probablemente el objeto o estructura más característico que por defecto se define como «exclusivo de la cultura judía» es la *mikve* o baño ritual, siendo la más conocida hasta el momento la ubicada en Juliantla, Guerrero. Una característica de este sitio es que aún no cuenta con referencia alguna en la documentación histórica; sin embargo, gracias a su diseño constructivo, a los asentamientos periféricos de estas comunidades y a las prácticas halladas en los procesos inquisitoriales relacionados con las zonas aledañas, logramos inferir que el lugar es lo que es: un baño ritual judío.

Probablemente el objeto o estructura más característico que por defecto se define como «exclusivo de la cultura judía» es la mikve o baño ritual

2 Cabe aclarar que generalmente los objetos cambian a lo largo del tiempo tanto en su forma como en los materiales empleados en su manufactura, basta ver trabajos como los de los vasos para limpieza de manos ritual "*kely*" (Adler 2018) o bien, las januquillas halladas en España Medieval (Eiroa 2016).

Ahora bien, cuando encontramos un contexto arqueológico con un objeto o indicador de cultura material judía, como bien se dijo, deben analizarse los demás objetos en conjunto para tratar de interpretar el lugar, pues ese único artefacto nos está dando una «pista» de la probable ubicación de judaizantes en el sitio y, de esta manera, intentamos reconstruir un contexto sistémico probable. Un ejemplo de ello es el salvamento en la calle de San Jerónimo 42, 52 y 54, trabajado en el año 2018 por la arqueóloga Alejandra González. En su informe de salvamento pudieron ubicarse varios objetos de cultura material pertenecientes al periodo novohispano que, como bien resume e infiere la especialista, señalan que es muy probable que el sitio se tratara de un taller de calzado. Sin embargo, gracias a la presencia de objetos específicos, podemos darle una nueva lectura apoyándonos en la documentación existente. Cabe señalar que ninguno de los documentos consultados hace referencia precisa al sitio excavado por la arqueóloga, pero el contenido de las fuentes escritas nos permite acercarnos más al contexto sistémico propuesto en este trabajo. Además, precisamos aclarar que el Centro Histórico de la Ciudad de México es un lugar que presenta no solo transformaciones culturales, sino también naturales —como menciona Schiffer (1990)—, las cuales se deben a las constantes inundaciones y movimientos sísmicos característicos de la región.

El primer objeto observado refiere a las «pirinolas» encontradas. Sin lugar a dudas, este artefacto fue el que más llamó mi atención y lo considero, dentro de esta metodología de investigación, un Rango 1 (R1). Esto se debe a que la documentación existente sobre judaizantes en la Nueva España no hace referencia directa a la celebración de *Janucá* (o fiesta de las luces), la cual tradicionalmente se realiza entre los meses de noviembre y diciembre. Anteriormente he realizado un análisis referente a este tema en la revista *Latin American Jewish Studies* (Huitrón y Martínez Serrano, 2025) donde concluimos que, gracias a los libros de Luis de Carvajal el Mozo (o Joseph Lumbroso) «rescatados» por el INAH, pudimos constatar que en uno de ellos el autor escribe una suerte de calendario festivo celebrado por miembros de su comunidad donde se anota claramente la palabra «Lehanuca» o la *Janucá*. Con dicha información pudimos corroborar que esta festividad se celebraba en la época novohispana y, con ella, sus tradiciones, como la de los niños jugando con pirinolas, *sevivón* o *dreidel*.

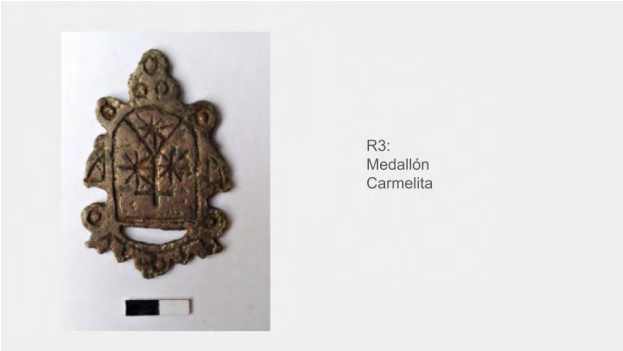


(Figura 2: Pirinola, Sevivón, Dreidel)

El segundo objeto corresponde a un «*tlaco*», el cual clasifiqué como Rango 2 (R2) y resultó muy llamativo por el grabado desgastado que presentaba en el frente, semejante a una estrella. Durante la investigación se pudo constatar que durante la Edad Media —específicamente entre los siglos XV y XVII— circulaba una moneda, el *felús*, muy utilizada en el Norte de África (Marruecos) y en el sur de la Península Ibérica, en lugares como Salamanca. A pesar de que su manufactura era de cobre y su valor muy bajo, convirtiéndose en moneda de cambio para compras cotidianas, su presencia da cuenta de la circulación mercantil de este objeto. El hallazgo de este artefacto en el salvamento de San Jerónimo evidencia la circulación transatlántica de cultura material que, analizada desde el enfoque de «sistema-mundo», puede representar un objeto de prestigio, ya que su trayectoria procede del centro hacia la periferia y solo sujetos de jerarquías altas podían comerciarlo. Por último, es necesario aclarar que la inferencia recae en proponer este tlaco con la figura de la estrella de David o *Jatam Shlomo* como una copia a manera de *felús*, y no como uno auténtico.



(Figura 3: Felús)



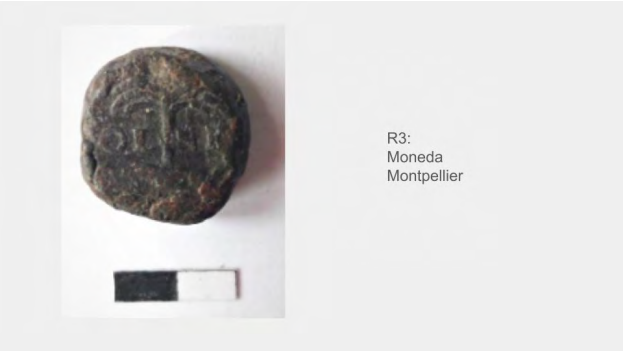
(Figura 4: Medallón Carmelita)

A continuación, se presenta una serie de objetos de cultura material de Rango 3 (R3) que, a pesar de no tener una relación directa con el judaísmo de la época ni con el contemporáneo, su participación en el mismo contexto puede poseer un significado narrativo que dé cuenta clara de la presencia judía, utilizando para ello las fuentes documentales como guía metodológica.

Medallón carmelita: Como detalla la historiografía (Liebman, 1971; Wachtel, 2007), la comunidad judía novohispana tenía una inclinación hacia la Orden del Carmen, practicando ayunos y ritos mortuorios encaminados a las costumbres de esta orden. Ejemplo de ello lo podemos constatar en la foja 272, expediente 1, volumen 398 del proceso contra Simón Báez de Sevilla, judaizante en cuyo expediente un testigo declara que «una observante de la Ley de Moisés fue amortajada con el hábito del Carmen... porque dicen que el dicho hábito del Carmen fue de Elías y Eliseo, y de los demás profetas de la otra ley...»; añadiendo además que «...por eso tiene para sí el testigo se entierran tantos en la iglesia del Carmen, como se enterró doña Blanca Enríquez y toda su parentela...»[3].

Moneda Montpellier: De acuerdo con las características de su diseño, podemos determinar que procede de la provincia de Nimes, cercana a Montpellier (Francia), donde hace unos años fue localizada una *mikve* que data del siglo XIII[4]. Se sabe que la comunidad judía de este sitio se encontraba todavía muy activa durante los siglos XVI y XVII, pues en general Francia era un lugar habitual para residir y practicar el judaísmo de manera menos agitada (Liebman, 1971). Existen diversas referencias a ciudades francesas colindantes con el territorio de la Corona Española hacia donde solían refugiarse. Por ejemplo, en el proceso de Leonor Núñez (fojas 153 a 153 reverso, expediente 1, volumen 379), se declara que «...el dicho su marido se había tenido resolución de miedo de la inquisición de pasarse a Francia... y había ido a vivir a Burdeos de Francia...». El relato continúa: «...habiendo estado allí dos años, se habrán vuelto a Sant Joan de Luz...»; y finalmente, en esta misma declaración, se afirma que en Sant Joan convivieron con otros observantes de la Ley de Moisés. Con ello nos damos cuenta de la vida tan fluctuante que mantenían ciertas comunidades, como la de los comerciantes y mercaderes —seguramente, en este caso, portugueses durante el siglo XVII—.

3 Hamui, Silvia y Diego Martínez, Las Letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Simón Baez Sevilla, México, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), 2026, Vol. 12.
4 Consultado en https://www.culture.gouv.fr/regions/drac-occitanie/ressources-documentaires/publications-de-la-drac-occitanie/collection-duo/Les-etablissements-juifs-de-Montpellier-au-Moyen-Age el 8 de junio de 2026.



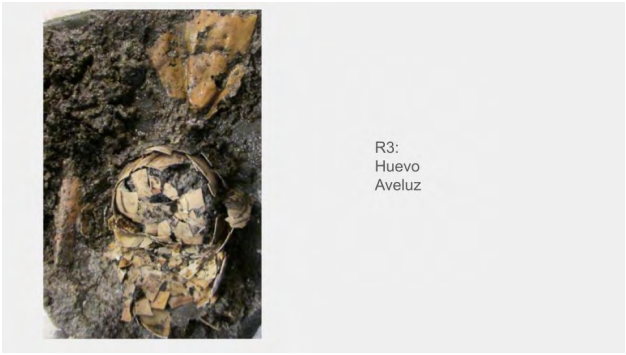
(Figura 5: Moneda Montpellier)

Par de peinetas: Sin lugar a dudas, se trata de un objeto simple, quizá común entre las altas jerarquías, pero que dentro del contexto puede aportar amplia información respecto a las costumbres de los habitantes del sitio. El lavado ritual del cuerpo se practicaba para recibir festividades como el Día Grande (*Kipur*), Año Nuevo (*Rosh Hashaná*) y los sábados (*Shabat*). La fuente documental relata la descripción de un testigo sobre prácticas que interpreta como ceremonias judaicas: «...ha visto bañarse los pies al dicho Pedro Tinoco y a la dicha su suegra doña Catalina y a la dicha doña Isabel la cabeza...»; añadiendo además: «...ayer día de la Cruz se bañaron todo el cuerpo...»[5] (proceso de Pedro Tinoco, volumen 396, expediente 2, foja 59 reverso). Podemos observar ejemplos de cultura material de comunidades judías en museos como el de Praga (República Checa) o el de la Sinagoga Portuguesa de Ámsterdam, estos últimos con caracteres hebreos en su diseño.



(Figura 6: Peineta)

Piezas de huevo (Aveluz): Dentro de las prácticas mortuorias del judaísmo existe el consumo de un huevo duro acompañado de pan y lentejas por parte de los allegados al difunto[6], en referencia a la redondez del huevo que representa el ciclo eterno de la vida. En el salvamento en cuestión se enumeran algunas piezas de huevo encontradas en pateras. El objeto tiene diversas formas de interpretación; sin embargo, bajo el contexto sistémico que proponemos, cabe relacionarlo con un *aveluz* de uso ritual. Remitiéndonos a la fuente documental, en el proceso de Leonor de Rojas (volumen 399, expediente 1, foja 258 reverso), se narra que «...había enviado... los huevos duros sin sal que los judíos llaman el Aveluz...», añadiendo que fueron consumidos «...en señal del dolor y sentimiento que tenían de la muerte de la dicha difunta...»[7]. Otra referencia de este objeto ritual la encontramos en el proceso de Gaspar Báez (volumen 411, 1.ª parte, expediente 1, foja 230 reverso), donde se habla de «...unos huevos asados, que llaman aveluz...», explicando que se consumían «en señal de dolor de la muerte de la dicha difunta, y por ceremonia de la Ley de Moisés»[8].

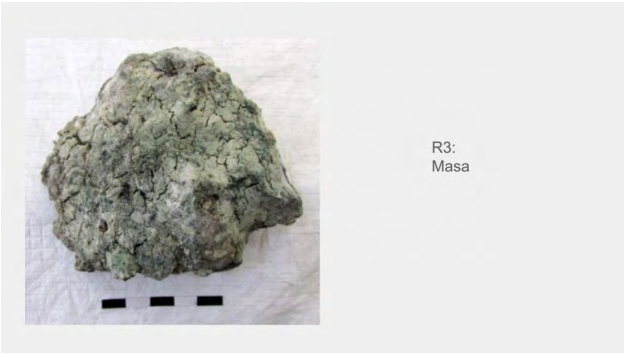


(Figura 7, Huevo de aveluz)

Masa de maíz: Este alimento, en conjunto con la cultura material presente en el salvamento, posee un significado simbólico importante. Se trata de un trozo de masa recuperado en la zona de la acequia. Gracias a la historiografía del judaísmo novohispano sabemos de la

5 Hamui, Silvia y Diego Martínez, Las Letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Pedro Tinoco, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), 2025, Vol. 1.
6 Consultado en https://www.jewishencyclopedia.com/articles/11191-mourning#anchor5 el 10 de junio de 2026.
7 Hamui, Silvia y Diego Martínez, Las Letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Leonor Baez de Roxas, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), 2025, Vol. 6.
8 Hamui, Silvia y Diego Martínez, Las Letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Gaspar Vaez Sevilla, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), 2026, Vol. 13.

relevancia del maíz y el cacao en la dieta de los judeoconversos. En específico sobre la masa de maíz, existía una abstención absoluta de pan con levadura, horneándose el pan cenceño (*matzot*) durante el siglo XVI. Algunos hombres consumían tortillas en lugar de *matzot* si se encontraban de viaje durante la Pascua, o bien cuando no era posible conseguir pan ácimo, dado que en su elaboración no se utiliza levadura (Liebman, 1971). Las fuentes documentales nos describen varios momentos de consumo. Por ejemplo, en el proceso de Ana Suárez (volumen 410, expediente 1, foja 104), se relata que «...después de haber amasado la dicha harina, sacaba de la dicha masa tres pedacitos rezando al sacar cada uno ciertas oraciones...»; posteriormente «...juntaba los tres pedacitos en uno, y lo echaba en la lumbre que estaba en el dicho brasero...», debido a que «...aquel pedacito de masa que sacaba del medio de la que tenía en la cazuela nueva, con que quedaba bendita la dicha masa...»[9]. Otro uso ritual se presenta durante los ritos fúnebres, como enmarca el proceso de Rafaela Enríquez (volumen 402, expediente 1, foja 477), donde se narra que «...recibieron el día de los ayunos la torta de pan para [desayunar]...» y que «... aunque sea muy rico el que ayuna por el difunto, le han de enviar de la hacienda que deja un pan para que desayune...»[10].



(Figura 8, Masa)

En resumen, este grupo de cultura material hallado en la calle de San Jerónimo da pie a la inferencia de la presencia de comunidades judías novohispanas en este lugar. Además, otros objetos como los candelabros o la porcelana china —que representan un alto estatus social— permiten identificar y, mediante el uso de documentos inquisitoriales, reconstruir algunos aspectos de la probable vida ritual de los judíos en esta zona. Este sitio de salvamento es solo uno dentro del perímetro del Centro Histórico de la Ciudad de México, de un total de aproximadamente 18 que han sido identificados hasta el momento (Martínez Serrano, 2025a). Este análisis plantea responder a las dudas generadas respecto a la *Sefarad* original en España y Portugal sobre las dificultades de adscripción de un barrio, casa, edificio o cementerio[11] a un colectivo judío, sobre todo cuando falta el apoyo documental (Castaño, 2017).

Para concluir, el concepto Nueva Sefarad tiene, además de las características descritas, la finalidad de dar visibilidad al patrimonio material existente en territorio mexicano respecto a una comunidad que fue perseguida durante los primeros siglos de la Colonia. Aún más, busca poner en valor aquella herencia poco conocida pero de gran relevancia que también nos pertenece culturalmente y que, en palabras de Patricia Fournier, me gusta enunciar como «el hallazgo y rescate de la cuarta raíz de la Nación: el judaísmo».



(Figura 9, Contexto sistémico hipotético de la casa del siglo XVII, con los elementos de cultura material presentes en el Salvamento de la calle de San Jerónimo, CDMX)

9 Consultado en Repositorio documental AGN, Vol. 410, Expediente 1, foja 104.
10 Hamui, Silvia y Diego Martínez, Las Letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Rafaela Enriquez, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), 2026, Vol. 5.
11 Los enterramientos (material arqueológico), junto con los ritos mortuorios (fuentes documentales), son otro tema que he podido analizar los últimos años, *cfr*. "Entierro 240. La cultura material de comunidades criptojudías novohispanas" en (Martínez Serrano, 2025b)

Bibliografía

Adler, J. (2018). *Ancient Jaffa from the Persian to the Byzantine Period, Kaplan Excavations (1955-1981)*, en The Jaffa Cultural Heritage Project Series, Zaphon (3), 538-527.

Castaño, J. (2017). *¿Una Sefarad inventada?* Herder.

Eiroa, J. (2016). *Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas*. Medievalia, 87-108

Finkelstein, I., & Silberman, N. A. (2003). *La Biblia desenterrada*. Siglo XXI de España Editores.

Hamui, S., & Martínez Serrano, D.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Pedro Tinoco, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2025, Vol. 1.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Leonor Nuñez, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2025, Vol. 3.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Rafaela Enriquez, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2026, Vol. 5.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Leonor Baez de Roxas, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2025, Vol. 6.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Simón Baez Sevilla, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2026, Vol. 12.

Las letras entre las palabras, Rescate documental de judaizantes, Nueva España (siglos XVI-XVIII). Proceso inquisitorial de Gaspar Vaez Sevilla, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM), México, 2026, Vol. 13.

Hinojosa, J. (1993). *La judería de Xativa en la Edad Media*. Espacio, tiempo y forma, en Historia Medieval (III), Tomo 6: 377-408.

Huitrón, L. G., & Martínez Serrano, D. (2025). *Luces secretas: Arqueología histórica de la celebración de Janucá en la Ciudad de México del siglo XVI al XVII. Introduction to the Special Issue on Migration, Race, and Jewishness in the Art of Latin America and the Caribbean*, *3*(2), 9-20. https://doi.org/10.26613/lajs/3.2.58

Liebman, S. (1971). *Los judíos en México y América Central*. Siglo XXI, México.

Martínez Serrano, D. (2025a). *Arqueología histórica del judaísmo novohispano, siglo XVII*. Posgrado en Arqueología ENAH.

Martínez Serrano, D. (2025b). *Entierro 240. La cultura material de comunidades criptojudías novohispanas*. En *Represión y resistencias: Los criptojudíos ante la Inquisición Europa-América* (pp. 327-340). CDIJUM-Universidad Iberoamericana.

Santa Biblia, (1995). Sociedades Biblicas Unidas.

Schiffer, M. B. (1990). *Contexto arqueológico y contexto sistémico*. *Boletín de Antropologia Americana*, (22), 81-93.

Wachtel, N. (2007). *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. FCE, Argentina.

Educar para sobrevivir: la educación judía como eje de continuidad histórica

Joseph Portnoj Gaj (CDMX, México)

In memoriam

En memoria de mis maestros: mis padres, Cemach y Chara Portnoj, quienes no solo me dieron la vida, sino también el conocimiento, los valores y el amor por mi pueblo.

A Moshe Shajor, Yaakov Blumer, al profesor Rocheli, maestro de historia en la secundaria; a la maestra Tamar Strelnikov, a la profesora Tikva Skolnik y al profesor Eyal Naveh, quienes no solo me transmitieron conocimientos, sino también el amor por mi pueblo y el impulso constante de ser mejor cada día.

Durante más de dos mil años, el pueblo judío ha sobrevivido a una historia marcada por el exilio, la persecución y la dispersión. Imperios surgieron y desaparecieron, culturas enteras se diluyeron con el tiempo, pero el pueblo judío —sin territorio durante siglos y muchas veces sin protección— permaneció.

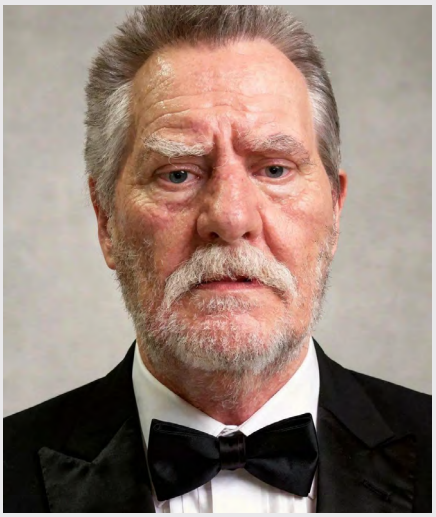
No fue la fuerza lo que lo sostuvo.
Fue algo más silencioso, más constante: la transmisión.

En mi caso, esa transmisión comenzó temprano. A los cuatro años, en casa, mi padre me enseñaba hebreo y las bases del judaísmo. Un año después ingresé a la Escuela Tarbut en la Ciudad de México, donde recibí educación formal. Pero mucho antes de que ciertos temas aparecieran en el aula, ya los había escuchado en casa: la historia del pueblo judío, su pensamiento, el sionismo, su sentido de continuidad.

No era simplemente educación. Era herencia.

Con el paso del tiempo comprendí que aquello que yo viví de manera natural formaba parte de un fenómeno mucho más amplio. El pueblo judío no sobrevivió únicamente porque recordaba su pasado; sino porque supo enseñarlo, repetirlo

SOBRE EL AUTOR



Joseph Portnoj Gaj (Ciudad de México) es escritor, políglota y especialista en logística de origen mexicano-israelí. Desarrolló una trayectoria profesional en las áreas de organización, dirección y planeación logística ocupando diversos cargos directivos. En el ámbito literario cuenta con una prolífica producción enfocada en la narrativa histórica, la poesía y la investigación. Ha sido galardonado con la Preferencia del Editor de la Biblioteca Internacional de Poesía, el reconocimiento a Excelente Poeta y Poesía en Estados Unidos (2007) y el Reconocimiento de Poesía en Durango, México (2007). Es miembro de la Asociación Internacional de Poetas y autor de más de una docena de obras, entre las que destacan *Los protocolos Masada*, *La conspiración Espartaco*, *La conspiración Leviatán*, *No hay nada más entero que un corazón roto* y *Cuando el loto floreció en Israel*.

y transmitirlo con una disciplina constante de generación en generación.

Este artículo propone entender la educación judía no solo como un sistema pedagógico, sino como el eje central de su supervivencia histórica.

No era simplemente educación. Era herencia.

La centralidad de la educación en la vida judía no es un desarrollo reciente ni una respuesta tardía a las circunstancias del exilio. Sus raíces se encuentran en los textos fundacionales y en la estructura misma del pensamiento bíblico.

Uno de los mandatos más significativos aparece en Deuteronomio 6:6-7: "*Y las enseñarás a tus hijos, y hablarás de ellas cuando estés en tu casa y cuando andes por el camino, al acostarte y al levantarte*". Esta instrucción no se limita a un acto formal de enseñanza, sino que define un modo de vida. La educación no es delegada exclusivamente a una institución; se convierte en una responsabilidad constante, cotidiana, profundamente integrada en la existencia familiar.

Desde sus orígenes, el judaísmo comprendió que la continuidad no podía depender únicamente de estructuras externas. A diferencia de otras civilizaciones antiguas, donde el conocimiento podía concentrarse en élites o instituciones específicas, en el mundo judío la transmisión debía ser internalizada por cada generación.

La familia, en este contexto, se transformó en la primera y más importante escuela. No se trataba solo de aprender textos, sino de absorber una forma de entender el mundo, una relación con la historia y una conciencia de pertenencia.

Esa estructura no fue para mí una idea abstracta, sino una experiencia vivida. Cuando cumplí doce años, mi padre comenzó a prepararme para mi *Bar Mitzvá*. Me enseñó las bendiciones, el *maftir*, la *haftará*, la forma de colocarme los *tefilín* y el *talit*. Pero no se trataba únicamente de aprender a leerlos, sino de cantarlos, de interiorizarlos. Practicaba todos los días.

Con el tiempo, ese aprendizaje dejó de ser una obligación. Continué por iniciativa propia, leyendo no solo los textos correspondientes, sino también la *Mishná* y el *Talmud*. No porque se me exigiera, sino porque algo más profundo había echado raíz. Era un impulso que nacía desde dentro, en el corazón y en el alma.

Este modelo creó algo extraordinario: una cultura en la que la memoria no era pasiva, sino activa. Recordar implicaba enseñar, y enseñar implicaba asegurar la continuidad.



Niños de origen yemenita, estudiando en Jerusalén. 1940. Archivo fotográfico KKL.

La destrucción del Segundo Templo en el año 70 marcó un punto de quiebre en la historia del pueblo judío. Privado de su centro espiritual y político, comenzó un largo proceso de dispersión que lo llevaría a establecerse en múltiples territorios, muchas veces en condiciones de vulnerabilidad.

En términos históricos, este tipo de ruptura

suele significar el inicio de la desaparición. Sin territorio, sin soberanía y sin estructuras centralizadas, la mayoría de los pueblos pierden con el tiempo su identidad y se diluyen en culturas dominantes.

Sin embargo, el pueblo judío desarrolló una respuesta singular: trasladó el eje de su existencia desde el espacio físico hacia la transmisión del conocimiento. La educación reemplazó al territorio como núcleo de continuidad.

Las casas, las sinagogas y posteriormente las academias de estudio se convirtieron en espacios donde la identidad no solo se preservaba, sino que se reconstruía constantemente. La Torá, la Mishná y el Talmud dejaron de ser únicamente textos religiosos para convertirse en vehículos de cohesión, memoria y pertenencia.

Siglos más tarde, ese mismo principio continuó operando; incluso cuando las circunstancias históricas cambiaron de manera radical.

A los catorce años, mi padre tomó la decisión de hacer *aliyáh* junto con toda la familia. Llegamos a Israel, donde viviría durante los siguientes cuarenta años. De ese tiempo, veinte años los dediqué al servicio militar: tres años obligatorios, catorce en reservas y seis en el ejército profesional.

Recordar implicaba enseñar, y enseñar implicaba asegurar la continuidad.

Esa etapa no representó una ruptura con la educación recibida, sino su continuación en otro plano. La identidad transmitida en el hogar y en el estudio se proyectaba ahora en la responsabilidad concreta de sostener una realidad nacional.

Más adelante, continué mi formación en la Universidad Abierta de Tel Aviv, donde estudié historia, literatura hebrea y la historia del sionismo. De alguna manera, el mismo proceso que había comenzado en la infancia —la transmisión, el aprendizaje, la búsqueda— seguía su curso, adaptándose a nuevas etapas de la vida.

Si la educación fue el vehículo de continuidad del pueblo judío, su contenido y su método fueron igualmente decisivos. No se trataba únicamente de transmitir información, sino de formar una manera particular de pensar.

En el centro de este proceso se encuentran la Torá, la Mishná y el Talmud. Sin embargo, su importancia no radica exclusivamente en su contenido, sino en la forma en que son estudiados. El texto no es un punto final, sino un punto de partida. Cada línea invita a la interpretación, cada afirmación abre la puerta al debate.

Este enfoque generó una cultura intelectual en la que el desacuerdo no es una amenaza, sino una herramienta. Discutir, analizar, contradecir, volver a preguntar: todo forma parte del proceso de aprendizaje.

El estudio no busca únicamente transmitir respuestas, sino desarrollar la capacidad de formular preguntas. No se enseña qué pensar de manera rígida, sino cómo pensar dentro de un marco que conecta al individuo con una tradición milenaria.

La educación judía en Europa a través de la historia refleja con claridad la capacidad de adaptación sin pérdida de esencia. Desde los marcos tradicionales del *jéder* y las *yeshivot* en la Edad Media, hasta las transformaciones introducidas por la *Haskalá*, el sistema educativo evolucionó en respuesta a los cambios históricos.

La Ilustración judía introdujo estudios seculares, lenguas vernáculas y pensamiento racionalista, permitiendo una mayor integración en las sociedades europeas. En ese sentido, representó un desarrollo necesario, que abrió oportunidades y amplió horizontes.

Sin embargo, en algunos casos, ese proceso fue más allá de la integración y derivó en una crítica que no solo cuestionaba prácticas, sino los fundamentos mismos de la tradición. Cuando la crítica deja de ser reflexión y se convierte en negación, puede generar una ruptura profunda con la propia identidad.

Este fenómeno ha dado lugar, en distintos momentos, a lo que se denomina *self-hating Jews*: individuos que, en su intento por redefinirse, terminan distanciándose de manera crítica e incluso hostil de su propia herencia.

A pesar de estas tensiones, la educación judía ha demostrado una capacidad constante de reconstrucción, incluso después de rupturas extremas como la Shoá, reafirmando su papel central en la continuidad del pueblo judío.



Tabla para aprender el alfabeto hebreo. Museo de Israel, Jerusalén.

A lo largo de la historia, el pueblo judío ha demostrado que su continuidad no depende exclusivamente de condiciones externas, sino de una decisión interna sostenida en el tiempo: la de enseñar, transmitir y recordar.

Ni el exilio, ni la persecución, ni la dispersión lograron interrumpir esa cadena. Generación tras generación, incluso en las circunstancias más adversas, la educación se mantuvo como un acto de resistencia silenciosa.

Sin embargo, esa continuidad nunca ha estado garantizada. Cuando la educación se debilita, la identidad comienza a erosionarse. No de manera inmediata, sino progresiva, casi imperceptible.

Y aun así, la historia también enseña que cada vez que el pueblo judío enfrentó el riesgo de desaparecer, encontró en la educación el camino para reconstruirse.

Educar no ha sido nunca un acto neutral. Ha sido una elección.

El futuro dependerá de si las nuevas generaciones reciben no solo información, sino una identidad viva, comprendida y sentida.

Porque, en última instancia, para el pueblo judío, educar no es solamente formar. Es existir.

Resiliencia de una comunidad: mantenimiento de la identidad judía en Cuba en momentos de crisis

Matilde Eli Rodríguez (Madrid, España)

Introducción

Referirse a términos de resiliencia y de cómo una sociedad o comunidad puede reinventarse es muy complejo. Más aún cuando las condiciones sociales, políticas y económicas en las que se enmarca su acción de vida material y espiritual son desfavorables y prácticamente la hacen casi imposible.

La Comunidad Judía de Cuba, tras la fuerte inmigración en las primeras décadas del siglo XX, se readaptó a las condiciones del país que los acogió y que consideró como su segunda patria. Obviamente, fue un proceso arduo y difícil, pero que con el tiempo la convirtió en una comunidad próspera y prometedora a partir de la fuerza de una identidad, una laboriosidad y una espiritualidad mantenidas.

Pero, ¿a qué Comunidad Judía de Cuba nos estamos refiriendo hoy? Sobre ella trata este artículo y cuya permanencia en la isla caribeña no deja de sorprender a quienes saben de lo difícil de su existencia actual.

Crónica de una «aparente muerte anunciada»

La llegada de los judíos a Cuba, como se describe en múltiples publicaciones, se produce desde el descubrimiento del Nuevo Mundo por Cristóbal Colón. Es un hecho incuestionable que muchos de ellos huyeron de los procesos inquisitoriales en Europa, principalmente en España. El Edicto de Expulsión promulgado en los reinos de Castilla y Aragón en 1492 y la búsqueda de la ruta de las Indias fueron algunas de las razones que impulsaron este fenómeno migratorio hacia América.

SOBRE LA AUTORA



Matilde Eli Rodríguez (La Habana, Cuba / Madrid, España) es arquitecta, máster en Restauración y Rehabilitación del Patrimonio Construido y profesora auxiliar de la Facultad de Arquitectura en la Universidad Tecnológica de La Habana "José Antonio Echeverría" (CUJAE). De ascendencia sefardí y miembro activa de la Comunidad Hebrea de Cuba, ha desarrollado una extensa labor de investigación sobre la inserción, el patrimonio arquitectónico y la memoria cultural de los judíos en la Isla, presentando sus hallazgos en diversos congresos internacionales. Actualmente prepara un volumen monográfico sobre la presencia cultural e histórica del judaísmo en la sociedad cubana.

Su vida encubierta en esos inicios —desarrollada fundamentalmente mediante el comercio de contrabando entre las islas del Caribe y, más adelante, a través del cultivo incipiente de la caña de azúcar y los lazos con centros clave como Londres, Hamburgo y Ámsterdam (puntos de asentamiento paulatino de la diáspora tras las persecuciones)— corrobora la afirmación de que este intercambio comercial se hallaba principalmente en manos de judíos y criptojudíos (Eli, 2002)[1].

Existe una clara continuidad histórica entre los judíos que residían en Cuba durante la época colonial, los que emigraron a finales del siglo XIX y los que llegaron a principios del siglo XX. Sin embargo, la magnitud de esta última ola migratoria marcó, sin lugar a dudas, el curso definitivo de la presencia judía en el país.

El proceso de desarrollo alcanzado se aprecia en el impacto comercial, la participación en la cultura artística y literaria, y en el liderazgo logrado en estas y en otras esferas públicas y sociales hasta 1959, momento en que se produjo el triunfo de la Revolución Cubana. A raíz de la implantación de las leyes de nacionalización e intervención estatal, las condiciones de la comunidad judía en Cuba quedaron fracturadas y vulneradas. Todo ello erosionó su capital y reguló las formas de ejercer sus medios de vida mediante los procesos de expropiación. Dichas políticas llegaron incluso a cuestionar y perseguir su fe religiosa, lo que obligó a muchos a emprender nuevamente el camino del exilio.

Estados Unidos, varios países de Latinoamérica e Israel fueron algunos de los destinos elegidos para esta emigración. De una creciente comunidad de más de 15.000 personas antes de 1959 —cifra que algunos elevan a 20.000—, tras una constante emigración a partir de 1960 solo quedaron en el país apenas unas 1.500 personas a inicios del siglo XXI y unas 900 en la actualidad.

Los primeros años del Gobierno revolucionario fomentaron la confrontación política e ideológica con las diversas denominaciones religiosas existentes en el país, de la que no se exceptuó la comunidad judía cubana. En los estatutos del Partido Comunista de Cuba (PCC), fundado en 1961, y de su organización juvenil, la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), fundada en 1962, se prohibió el ingreso de aquellos que tuvieran creencias religiosas. Estas prohibiciones también se extendieron a la orientación sexual y a otros criterios, como la existencia de familiares residentes fuera de Cuba o la comunicación con ellos. Obviamente, se ponían en práctica criterios discriminatorios y se producía una violación de varios de los principios recogidos en la Carta de los Derechos Humanos.

Referirse a términos de resiliencia y de cómo una sociedad o comunidad puede reinventarse es muy complejo.

A lo anterior se añade que, tanto en la Constitución de 1976 —sustituta de la Constitución de 1940— como en la reforma posterior de 1992, se establecía la separación entre la Iglesia y el Estado, el carácter laico de este último y la libertad de cultos.

Atendiendo a reclamos de la población y en medio de la severa precariedad económica que vivió el país —denominada metafóricamente «Período Especial» tras el desmantelamiento del bloque socialista—, se introdujeron modificaciones en los estatutos del PCC. A principios de la década de 1990, las personas creyentes pudieron incorporarse a las filas del Partido en aras de una mayor integración social. Un cambio tan sustancial en las premisas ideológicas del materialismo de Estado conllevó una transformación inusitada en las prácticas religiosas del país.

Al igual que en coyunturas históricas anteriores, esta dinámica no fue una excepción para los judíos cubanos, quienes adoptaron

1 Eli, Matilde: «En busca de las raíces». En: Revista *Cimientos* (Año 3/No.5/2002), ISSN 1680-0354.

una postura de resguardo para llevar adelante su fe. Si bien la etapa previa no se caracterizó por un antisemitismo abierto, muy pocos acudían a las sinagogas, cuya sostenibilidad económica resultaba inviable. Asimismo, la celebración de festividades se veía obstaculizada por la dificultad de conformar un *minián* (*halájicamente* constituido). En múltiples ocasiones, los propios *Sifrei Torá* sustituían con su presencia física la falta del número requerido de congregantes para formar el *minián*: contar con diez integrantes entre los rollos sagrados y los miembros presentes bastaba para dar cumplimiento a la tradición.

El lapso transcurrido entre el triunfo revolucionario y la década de 1990 se traduce así en un período complejo para las relaciones entre el Gobierno y las instituciones religiosas, lo cual, unido a las constantes olas migratorias, colocó a la comunidad judía al borde de su desaparición (Eli, 2002).[2]

La década de 1990: resurgimiento de la Comunidad Hebrea

Con el acercamiento producido a principios de la década de 1990 —proceso posterior al I Congreso del Partido Comunista de Cuba y en pleno Período Especial— entre el Estado y las diversas denominaciones religiosas del país, se inició el resurgimiento de la Comunidad Hebrea. Este movimiento contó con el impulso activo de los descendientes de segunda y tercera generación de los inmigrantes llegados en las primeras décadas del siglo XX. El liderazgo fue asumido por figuras clave como el Dr. José Miller[3], Abraham Berezniak[4] y el Dr. Alberto Mechulam[5], entre otros.

La vida congregacional comenzó a revitalizarse y la asistencia a las sinagogas y festividades cobró mayor visibilidad. Aunque la educación en el país se mantiene laica, la autorización para abrir una pequeña escuela dominical para los niños permitió difundir la historia, las tradiciones y el idioma hebreo, alcanzando también a los padres que acompañaban estas jornadas formativas.

La labor educativa del *Majón*[6] representa un acto de continuidad y resiliencia, heredero de aquellas instituciones escolares formales que poblaron de vida la comunidad durante casi cuatro décadas. Se evoca con orgullo la primera escuela fundada en 1924, la *Talmud Torá* Theodor Herzl, así como el destacado Colegio Hebreo Autónomo del Centro Israelita (1927), reorganizado en diversas etapas hasta convertirse en la Escuela Albert Einstein tras la nacionalización de la enseñanza en 1961. Aquel proyecto educativo de preservación y transmisión de la herencia judía fue fruto del compromiso de los líderes de la *kehilá*[7]. Nombres como Moisés Baldás, Moisés Asís y Alberto Mechulam (Figura 1), junto al respaldo incondicional del *American Jewish Joint Distribution Committee* (JDC) y del rabino Schmuel[8], quedaron entrelazados para siempre a esa savia que rescató las raíces y germinó con fuerza para reconstruir un pasado fracturado (Martino, 2026)[9]

---

2 Eli, Matilde: «En busca de las raíces». En *Revista Cimientos* (Año 3/No.5/2002) ISSN 1680-0354.

3 El Dr. José Miller fue presidente de la Comunidad Hebrea de Cuba durante 25 años, hasta su muerte. A partir de su liderazgo, la comunidad emergió en el contexto internacional con un significativo vigor. Desempeñó una doble función como su presidente y presidente de la Comisión Coordinadora del resto de las instituciones judías existentes en la isla, fue su representante ante el Gobierno cubano y ante las diversas organizaciones judías internacionales. Debido a sus habilidades en la diplomacia y su liderazgo, logró aunar a los diferentes grupos, tendencias y sinagogas cubanas en un bloque común.

4 Abraham Berezniak fue el líder comunitario ortodoxo de la sinagoga Adath Israel. Fue *shojet* (matarife ritual) de la comunidad. A partir de 1972, se encargó de la Sociedad Jevrá Kadishá, que tiene a su cargo el mantenimiento de las tradiciones funerarias y los enfermos. Trabajó enérgicamente para preservar el judaísmo, su identidad y su memoria histórica.

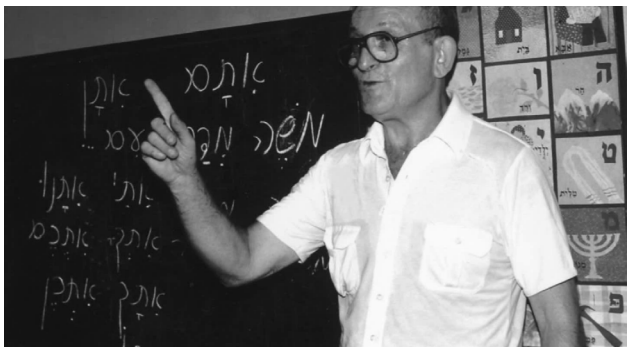
5 El médico pediatra y líder comunitario Dr. Alberto Mechulam presidió la organización juvenil hebrea Macabi, en los años 1960. En 1984, junto a Moisés Asís, organizó una pequeña escuela judía no formal en locales del Patronato de la Comunidad Hebrea de Cuba, sito en las calles 13 e I, El Vedado. En la denominada familiarmente «escuelita» se enseñaba la historia del pueblo judío y sus tradiciones que, prácticamente se habían perdido con el éxodo de un alto número de miembros de la comunidad tras el triunfo de la Revolución.

6 *Majon:* Del hebreo, escuela.

7 *Kehilá*: Comunidad o congregación.

8 Schmuel Szteinhendler (1946). Rabino argentino radicado en Chile. Es considerado el Gran Rabino actual de Cuba. Atiende a la comunidad judía cubana desde hace más de 30 años.

9 Martino, Tamara Kely: «Majon Albert Einstein: sembrando identidad, cosechando futuro» (Inédito, 2026).



(Figura 1: El Dr. Alberto Mechulam impartiendo una clase de hebreo en la refundación y resurgimiento de la escuela Albert Einstein, 1994)

Con el cambio sustancial en la composición de «la nueva comunidad judía de los noventa», la llamada «integración social» bajo la ideología oficial —que históricamente conllevaba el distanciamiento de la práctica religiosa— se combinó con la imperiosa necesidad de supervivencia y consolidación familiar, provocando una dinámica matrimonial inusitada. Se realizaron numerosas uniones entre personas judías y no judías que, lejos de debilitar el afianzamiento del judaísmo en Cuba, lo impulsaron hacia una nueva dimensión (Figura 2).



(Figura 2: Realización de uniones matrimoniales entre miembros de la comunidad judía e integrantes no judíos, 2012)

Puede afirmarse que, en la mayoría de los casos, este proceso se produjo por convicción. Transcurridos algunos años, fue posible la regularización religiosa de muchos de estos cónyuges, consolidando a finales de los noventa y principios de los dos mil una evidente recuperación de la vida judía. Aunque este renacer no resulta equiparable con la etapa previa a 1959, ni cuantitativa ni cualitativamente, y responde en parte a una conveniente tolerancia en el marco de la coyuntura económica del país, una nueva página se inscribió en la trayectoria de resiliencia de la comunidad.

En este proceso resultó fundamental el sostén de diversas instituciones y organizaciones internacionales, así como el aporte de donantes a título personal, cuyos programas impactaron de manera directa en la vida comunitaria y en las familias más vulnerables. Entre las principales organizaciones destacan:

La American Jewish Joint Distribution Committee (JDC): Es la organización judía humanitaria más importante del mundo y, a su vez, el principal sostén de la comunidad en Cuba. Financia los programas sociales, la entrega de alimentos y medicinas, las cenas comunitarias para el *Shabat*, las celebraciones de festividades religiosas, la actividad educativa y cultural y el acompañamiento profesional para formar y desarrollar a nuestros líderes. Es la única organización que ha mantenido una labor ininterrumpida por más de 36 años, trabajando codo a codo a lo largo de todo este tiempo.

La UJA de Toronto: Organización filantrópica y comunitaria central canadiense que apoya y fortalece la vida judía. Desde hace más de 30 años envía un contenedor con los productos necesarios para la celebración de *Pesaj*. Ese gesto sostenido permite que familias de todo el país puedan celebrar una de las festividades más importantes del calendario hebreo.

Las Federaciones Judías de Estados Unidos (*Jewish Federations of North America*): Colaboran estrechamente y canalizan fondos a través del JDC para mantener activos los programas comunitarios y de asistencia social en toda Cuba.

El Congreso Judío Latinoamericano, KKL y ORT: Son organizaciones que han apoyado la realización de las actividades

del *Shabat*. A ellos se unen amigos como Stanley Falkenstein, Miriam Levinson, Silvia Wilgen, Susana Flauw y Ken Pascar, quienes de manera constante brindan su aporte económico y en alimentos para afrontar las necesidades cotidianas. Por iniciativa del odontólogo Jonathan Mangot y su esposa, se adquirieron dos triciclos eléctricos que contribuyen a sostener el transporte comunitario ante la escasez de combustible existente en Cuba.

B'nai B'rith International: Organización judía sin fines de lucro y de servicio comunitario. Su ayuda financiera va dirigida a los más vulnerables (*tzedaká*); apoya proyectos humanitarios y misiones solidarias para mantener los lazos espirituales y materiales con las sinagogas cubanas.

De conjunto con las citadas instituciones, otras misiones y congregaciones independientes apoyan todas esas funciones a partir de visitas periódicas.

CADENA: En los dos últimos años, ante la grave situación social y económica que vive el país, se sumó esta organización dedicada a socorrer a comunidades y países afectados por crisis y desastres. Junto con el JDC, CADENA hizo posible la compra de un contenedor de alimentos para favorecer durante un año a los núcleos familiares de la comunidad en todo el país. Ambas organizaciones contribuyeron a la adquisición de equipos de generación eléctrica que permiten paliar, en alguna medida, las prolongadas interrupciones del servicio eléctrico.

La Federación de St. Louis: Con su subvención se instaló un sistema de paneles solares. De esta forma se mantienen los servicios comunitarios aun durante los cortes de electricidad.

Keren Kayemet LeIsrael (KKL): Esta y otras organizaciones han creado fuertes vínculos con la labor educativa y de capacitación desarrolladas por la escuelita.

La labor colectiva en la comunidad en la década de 1990

Entre las acciones colectivas de carácter formativo, religioso, cultural, de ocio y salud, la refundación de la escuelita ha sido la más representativa; sin restar importancia, el rescate de los servicios del *Kabalat Shabat*[10] y *Shajarit* de *Shabat*[11]; la recuperación de organizaciones como la juvenil *Maccabi* y la asociación de mujeres; la creación de grupos de adultos (*Guesher*)[12] y la de adultos mayores (*Simja*)[13]; la creación del primer grupo de *rikudim*[14](danzas folclóricas) en la historia de la comunidad (*Emuna* y *Darkeinu*); el coro *Shofar*, grupo encargado de rescatar mediante la música, las tradiciones sefardíes y askenazíes, así como del folclor israelí; la fundación de la revista *Menorah*[15] y el establecimiento de la farmacia comunitaria creada en 1996, acompañan todo este hacer.



(Figura 3: Festividad de Janucá con la presentación conjunta de los grupos de rikudim Emuná y Darkeinu, 2013)

Se suman a lo anterior el mantenimiento gubernamental de la carnicería *kosher*[16] en

10 *Kabalat Shabat:* ceremonia tradicional de bienvenida al día de descanso sagrado.
11 *Shajarit de Shabat:* Servicio de oración matutina del sábado.
12 *Guesher*: Puente.
13 *Simjá*: Alegría, gozo o felicidad profunda.
14 *Rikudim*: Danzas folclóricas.
15 *Menorah*: Candelabro tradicional de siete brazos.
16 *Kosher*: Vocablo empleado cuya significación es apto, adecuado o apropiado y no se refiere a que la comida haya sido bendecida, sino a que cumple con las leyes dietéticas judías.

La Habana Vieja, lo cual es un privilegio para los judíos, pues los abastecimientos para la población cubana están regulados por un férreo sistema de control; el ofrecimiento de un pequeño refrigerio a los asistentes de la comunidad una vez que terminaban los servicios religiosos u otras festividades y la implementación y realización de un grupo de actividades y programas para el reforzamiento de la identidad y las tradiciones judías.

Destacan otros objetivos fundamentales como la creación de programas de carácter social a partir de las diferentes franjas etarias de sus integrantes. Por ejemplo, el grupo *Kesher*[17] que da atención a discapacitados y personas con necesidades especiales; el fortalecimiento de las relaciones internacionales con el resto del mundo judío y la participación en estas organizaciones y los eventos que promovían.

El resurgimiento de una vida activa promovió la aparición de nuevos liderazgos que contribuyeron al desarrollo comunitario. Personalidades como Adela Dworim[18], fallecida en el año 2024; Mayra Levy, que sigue colaborando con la comunidad desde el exterior; David Prinstein (presidente actual de la Comunidad) y su esposa Marlen. Más adelante, Hella Eskenazi, Annette Eli (*morá* de la escuelita y del grupo *Darkeinu* durante años), Ileana Carillo, Lorenzo Martínez, Samuel y Tamara Zagovalov y Lissette Albalá, entre otros, responden ante el desafío que constituye mantener activa una comunidad disminuida en número de integrantes y con dificultades materiales para su subsistencia desde la década de los noventa hasta la actualidad.

La pequeña escuela evolucionó en el año 2000 hasta convertirse en el *Majón Tikún Olam*[19]. En 2011 su matrícula ascendió hasta casi 200 *talmidim*[20]. Los programas de estudio —preparados por sus propios *morim*[21] y ayudados por el JDC— crearon un *Tsevet*[22] mucho más sólido y maduro que hizo posible un cambio en su concepción, retomando el nombre original de *Majón Albert Einstein*. En los últimos 20 años, alrededor de treinta maestros —todos miembros activos y reconocidos dentro de la comunidad— marcaron con su impronta este hermoso proyecto. Actualmente imparten clases 10 *morim* quienes usualmente enseñan en dúos en cada *kitá*[23].



(Figura 4: Acto de fin de curso de la escuela Majón Tikún Olam, 2010)

Aunque mayoritariamente la juventud continúa haciendo *Aliá*[24], su participación en los programas comunitarios, en las actividades y en las festividades sigue siendo notable. Todo lo anterior permitía apreciar una sólida vida judía que se resistía a desaparecer.

En los años 2000, se continuó incentivando el proceso de recuperación comunitaria con la reconstrucción de las sinagogas y el rescate de los cementerios, no solo en La Habana, sino también en Santiago de Cuba y Santa Clara; la revitalización de las comunidades en Cienfuegos, Caibarién, Sancti Spíritus, Camagüey, Santiago de Cuba y Guantánamo, situadas en el interior del país, permitió el florecimiento y crecimiento de sus instituciones. Para ello fue necesario

17 *Kesher:* Significa nudo, conexión o vínculo.
18 Adela Dworim (1950 -2024) fue presidenta del Patronato la Comunidad Hebrea de Cuba tras la muerte del Dr. José Miller. Se dedicó durante su vida a perpetuar la memoria histórica de los judíos cubanos, enriqueciendo así el panorama multireligioso de la sociedad cubana.
19 *Tikun Olam*: Sanar, mejorar y/o reparar el mundo.
20 *Talmid (Talmidim):* Alumno (s).
21 *Morim*: Maestros o profesores (género, femenino o masculino).
22 *Tsevet*: Equipo.
23 *Kitá*: Clase o aula.
24 *Aliá (o aliyá*): Significa «ascenso» o «subida». Se utiliza para referirse a la inmigración de los judíos a la Tierra de Israel.

realizar diferentes seminarios de *madrijim*[25] y de líderes comunitarios nacionales y locales. La creación en La Habana del Youth Center[26] en el edificio del Patronato de la Comunidad Hebrea de Cuba, estimuló el estudio y el fortalecimiento de los servicios rituales (*Teamim Torah*, y *Shabat*) y las festividades religiosas.

En el espacio de los intercambios comunitarios dirigidos a actividades de aprendizaje, recreativas y culturales se llevaron a cabo los *Majanot* o campamentos nacionales con miembros de la comunidad de La Habana y del resto del país. El grupo *Jai* de *rikudim* infantil fue creado en los años 2000 y de hecho surgió a raíz del primer festival de *rikudim* que se celebró en el 2004. La participación de los grupos de *rikudim* Emuná y Darkeinu en festivales internacionales (Aviv en México y Carmiel en Israel), y el Coro *Shofar*, ampliaron el ámbito cultural de estas manifestaciones artísticas.

El rabino Schmuel, que ha atendido a la comunidad durante 38 años, ha estado en todos y cada uno de los eventos más importantes y un ejemplo de ello es la participación en programas como *Birthright*[27] (*Taglit*) y *Marcha por la Vida* (Polonia-Israel). El programa *Taglit*, realizado en 2003, fue el primer evento de carácter oficial en que miembros de la comunidad cubana viajaron a Israel, después de rotas las relaciones en 1973, a raíz de la guerra de *Yom Kipur*. A partir de este momento, la participación de la comunidad se ha convertido en una constante.

La comunidad judía en la Cuba de hoy

El recrudecimiento de la situación político-económica en Cuba ha provocado en los últimos años un nuevo éxodo a la Tierra de Israel de familias enteras y de jóvenes en particular. La vuelta a la Tierra Prometida y la búsqueda de mejores condiciones de vida signan este proceso migratorio.

No obstante, con una comunidad disminuida y con un cúmulo mayor de dificultades, la escuelita se mantuvo activa y desarrolló sus clases presenciales hasta la llegada del COVID-19. En esta etapa se crearon grupos virtuales de WhatsApp que se convirtieron en la principal herramienta para desarrollar fundamentalmente las clases y otras actividades con un alto valor educativo, además de fortalecer el espíritu en un momento de pandemia global. Así nació una sencilla y amplia red dedicada al aprendizaje que aún hoy se mantiene. No puede obviarse la participación de algunos miembros del JDC, que fungieron también como profesores, además de contribuir al desarrollo y preparación de las clases. La ayuda en los cursos de regularización y en los cursos de liderazgo ha sido inestimable. La reciente titulación de dos profesoras cubanas, Hella Eskenazi y Tamara Kely Martino, como másteres en Estudios Judaicos por la Universidad Hebraica de México, constituye un logro de alto valor académico y espiritual.

Por otra parte, tratar de evitar la desaparición de la comunidad cubana se ha convertido en un esfuerzo sin precedentes bajo las condiciones extremas de supervivencia que enfrenta el país en la actualidad.

Con el agravamiento de las condiciones de vida en Cuba, no hubo otra disyuntiva que buscar nuevas alternativas que mantuvieran vivos el corazón y el alma de los miembros de la comunidad. Al menos, un encuentro presencial con los *talmidim* y otros integrantes de la *kehilá* que no participaban en la escuelita validó la necesidad de promover acciones que fueran atractivas y que estimularan la asistencia. Los resultados han sido muy positivos, como se señala a continuación.

La introducción de siete talleres vinculados con diversas temáticas como el aprendizaje de la liturgia en «El camino litúrgico en nuestra Comunidad», donde se profundiza en el conocimiento sobre el tema al que alude el título; «Un paso a la vez», que conecta las

25 *Madrijim:* Educadores y líderes de educación no formal dentro de los movimientos juveniles.
26 *Youth Center*: Centro para los jóvenes.
27 *Birthright:* Patrimonio.

raíces de la danza israelí vinculadas con la historia judía y descubre el significado de cada movimiento, desde los bailes tradicionales hasta los modernos; el aprendizaje teatral para el montaje de la obra «El valor de Ester», que recreó la *Meguilá*[28] y se representó con éxito en la fiesta comunitaria por Purim; «Los colores de las festividades», dirigido a la creación de elementos decorativos que se convirtieron en un enlace entre las diferentes tradiciones festivas y los valores espirituales que les son inherentes; «Periodismo digital» y «Mi sitio web fácil con WordPress», que ponen la tecnología en función de la información en las redes y hacen visible la actividad comunitaria; y el taller «La cocina de la *bobe* y de la *nona*», donde se rescatan los valores de la cultura culinaria judaica y de nuestros padres. Todos ellos fueron muy importantes para los participantes y bien recibidos por el resto de la comunidad



(Figura 5: El moré Alberto Behar impartiendo el taller de liturgia «El camino litúrgico en nuestra comunidad» en el Majón Albert Einstein, 2026)

Los tiempos actuales han implicado ver la vida comunitaria desde otro punto de vista, sobre todo más creativo, confiando en las posibilidades y el compromiso que habita en cada uno de sus miembros. El paso de una generación a otra, pero siempre con el pensamiento de mantener vivos a toda costa los ideales, la identidad y la espiritualidad, ha sido la base indiscutible de esta supervivencia.

La Comunidad Judía cubana actual, a pesar del difícil contexto de supervivencia que la rodea, mantiene su afán por sobrevivir.

Por otra parte, es notoria la participación en las Macabeadas[29]. A pesar de no constituir oficialmente un grupo de deportistas, el prepararse para participar en este evento olímpico de la comunidad judía internacional representa un indiscutible sacrificio, al que se le unieron las complejas condiciones del viaje que tuvieron que asumir. La obtención de medallas bajo esas circunstancias y los importantes resultados que a nivel colectivo alcanzaron no pueden dejar de enorgullecer a esta pequeña colectividad por la relevancia adquirida. Los miembros de la comunidad que alcanzaron medallas fueron: Hella Eskenazi, medalla de plata y de bronce en carreras de fondo (atletismo); su hijo, Ariel Hernández Eskenazi, medalla de bronce en *karate-do*; Nelson Rivero, bronce en tenis de mesa, y Marcia Negrín, medalla de bronce en atletismo.



(Figura 6: Integrantes de la delegación cubana en las Macabeadas, 2026)

28 *Meguilá*: Proviene de la raíz hebrea *galáh* (הלג), que significa «rollo» y alude a la acción de «revelar» o «descubrir».
29 *Macabeadas* o juegos macabeos: Evento multideportivo internacional para atletas judíos de todo el mundo.

La realización de los servicios religiosos en la sinagoga y de forma *online* los viernes permite mantener viva la tradición semanal de celebrar el *Shabat*: desde el encendido de las velas, las diversas bendiciones y los cantos que conforman la ceremonia; el *Shemá*[30] *Israel*, que en la voz de Albertico Behar[31] nos eleva la *neshamá*[32], y la *parashá*[33] que cada semana ofrece el rabino Schmuel, encaminadas al fortalecimiento de los conocimientos sobre el judaísmo a través de la lectura de la *Torá*[34].



(Figura 7: Servicios religiosos en la sinagoga, 2014)



(Figura 8: Servicios religiosos en la sinagoga, 2026)

Pero ¿cómo se gestiona la ayuda que se necesita para respaldar estas acciones? ¿Cómo se produce este proceso de interconexión, de modo tal que pueda la comunidad reinventarse y convertirse en lo que es hoy? Es un proceso difícil y se necesita de una capacidad organizativa extraordinaria. Las distintas organizaciones que ayudan a la comunidad han estructurado su asistencia a través de tres estrategias clave:

1. El uso de las sinagogas como *«hubs»*[35] de distribución local: Dado que la movilización de recursos y el transporte público nacional están prácticamente paralizados por la falta de combustible, las ayudas no se entregan individualmente de puerta a puerta, sino que se centralizan en los propios centros comunitarios. Las sinagogas locales, como el Patronato y el Centro Sefaradí en La Habana, actúan como almacenes, cocinas y farmacias comunitarias autorizadas.

2. La farmacia comunitaria: Ubicada en la sinagoga del Patronato, la farmacia, como ya se ha explicado, funciona desde 1996. Recibe medicamentos del exterior y atiende de forma gratuita no solo a la comunidad judía, sino también a cualquier ciudadano que traiga una receta médica válida, aliviando la escasez general de medicamentos en el país.

3. Comedores y despensas unificadas: Con los constantes cortes de luz y la sistematicidad de los apagones, que impiden la refrigeración de los alimentos en los hogares, el programa de cenas comunitarias del *Shabat* adquiere un rol vital. Se preparan comidas masivas en las instalaciones y se entregan a su vez paquetes de productos alimentarios directamente a unas 120 familias vulnerables para que dependan menos del racionamiento estatal.

30 *Shema Israel*: Plegaria más sagrada y central del judaísmo
31 Alberto Behar: Líder religioso de la Comunidad Hebrea de Cuba y moré de la escuela Albert Einstein.
32 *Neshama*: Significa «alma» .
33 *Parasha:* Cada una de las 54 porciones en la que se divide la Torah; para su lectura completa a lo largo de un ciclo anual en el judaísmo.
34 *Torah*: Es el texto sagrado del judaísmo. Contiene la ley, la historia y las enseñanzas principales dadas por Dios al pueblo judío.
35 *Hub*: Punto central de conexión que une varios dispositivos, redes, o actividades para organizarlos y coordinarlos en un solo lugar.

Por otra parte, el «contrabando humano» de suministros que llevan a cabo las misiones solidarias permite transferir fondos a través del sistema bancario tradicional o enviar contenedores de carga masiva hacia la Isla. Obviamente, ello es en extremo difícil debido a las trabas logísticas establecidas y a los bloqueos financieros.

La existencia de las redes de voluntariado interno (grupos *Kesher*) complementa todo este proceso a partir de la urgencia de satisfacer las necesidades de miembros de la tercera edad o con discapacidades que no pueden trasladarse a las sinagogas por la falta de transporte o por dificultades en la movilidad. Estos grupos se encargan de llevarles los suministros necesarios.

La Comunidad Judía cubana actual, a pesar del difícil contexto de supervivencia que la rodea, mantiene su afán por sobrevivir. Dispersa en el mundo producto de los sucesos históricos que ha sufrido, representa el más vivo ejemplo de una identidad cultural propia que, lejos de morir, está más viva que nunca. Hoy permanece como un fenómeno que resulta inexplicable, tras haber vivido en la diáspora un necesario proceso de adaptación de sus tradiciones y formas de vida. Su comportamiento cultural, que parte de su identidad como pueblo y de su identidad religiosa, la hace singular dentro de una sociedad tan llena de matices como la cubana.

Bibliografía

Bejarano, M. (1996). *La Comunidad Hebrea de Cuba: La memoria y la historia*. Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén.

Corrales Capestany, M. (2007). *La isla elegida: Los judíos en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales.

Eli, M. (2002). En busca de las raíces. *Revista Cimientos*, *3*(5), 12–25.

Martino, T. K. (2026). *Majón Albert Einstein: Sembrando identidad, cosechando futuro* [Manuscrito no publicado]. Comunidad Hebrea de Cuba.

ENTREGA LITERARIA

"Aventuras de un apellido" NOAJ, n.º 2: 4–6

Feierstein, Ricardo. 1988.

La revista NOAJ, expresión escrita de la Asociación Internacional de Escritores Judíos en Lengua Hispana y Portuguesa, tuvo, desde 1987, un total de diecinueve volúmenes; siendo el último de ellos una edición especial, en 2011. Trató temas como el lenguaje de los escritores judíos, el exilio y la literatura judía, Israel en el imaginario de los escritores ibero-latinoamericanos, memoria judía y escritura, tierras de expulsión y tierras de promisión, los intelectuales y la paz. Bajo la dirección de Leonardo Senkman, y subdirección de Florinda Goldberg, NOAJ contó con consejos internacionales de renombre. Agradecemos especialmente a Leo Senkman por permitirnos la publicación de los textos de NOAJ en Milta y a Ariel Dajczman por seleccionar los textos y preparar esta entrega.

El empleado de voz pastosa te miró desde el otro lado de la ventanilla y dijo:

– ¿Usted es el interesado directo?

– Sí, señor.

Sacó una solicitud en blanco, la apoyó sobre la mesa y empuñó la lapicera.

– ¿Apellido?

– Schnaiderman.

– ¿Cómo?

La historia de siempre, experimentada millones de veces desde el colegio primario (donde fuiste **"David", "S", "Schaiman", "man", "ése", "el difícil"** y montones de variantes similares) y puntualmente copiada durante la experiencia escolar de tus hijos. Pero ahora ibas a buscar un trabajo que necesitabas, no era cuestión de arruinarlo todo desde el principio. Querés convertirte en un ser humano normal, aclarar tu identidad, terminar con las sospechas.

– Schnaiderman –repetís.

– Mire, yo...

– Lo entiendo, no se preocupe. No se ponga nervioso. Se lo voy a deletrear. **S** de Salomón, **C** de Carlos, **H** de Horacio, **N** de Napoleón, **A** de Arturo, **I** de Inés, **D** de David, **E** de Ernesto, **R** de Ramón, **M** de Manuel, **A** de Arturo, **N** de Napoleón, Schnaiderman. Significa "sastre".

Confesá que escupís algo rápido la hilera de nombres propios, porque también los llevás dichos en infinidad de ocasiones. El hombre alcanzó a llegar hasta un poco más de la mitad del apellido, incluyendo dos errores: se comió una **I** y agregó una **R** sin necesidad...

– No, no –decís– Mire, se lo voy a deletrear otra vez:

– Mejor será –contesta, dándole la solicitud– que lo escriba usted. A mí me cuesta mucho copiar nombres **extranjeros.**

Tu amigo León "Pruebalotodo" Piatigorsky decía siempre que vos eras un hipersensible frente a este asunto. Puede ser. Y eso que no tenés el apellido de él. Te ruborizás por los nervios y se te ocurre que te vendría bien, ahora, conversar con León sobre todo lo que te está sucediendo. Él te ayudará, verá con mayor claridad tu problemática. Siempre se relacionó mejor con el entorno.

– ¿Cuál es su nombre, señor? –preguntás al empleado. Se sorprende.

– Héctor Gómez. ¿Por qué?

– ¿Y su apellido no es "extranjero", sino "argentino"?

– Sí... Sí, señor.

– Es decir, usted desciende de una tribu de indios matacos. O tobas. O de los Gómez querandíes. ¿Quizá Calfucurá Gómez, un cacique araucano? ¿Lautaro Gómez, de los diaguitas?

Le sube un poco de color a las mejillas. Se pone algo violento.

– No, señor. Quise decir que soy "argentino" porque nací aquí. En esta tierra.

– También yo nací aquí.

– En Buenos Aires. En un barrio.

– En Buenos Aires. En un barrio.

Parecías hacerle eco, pero tratás de mantener un tono de respeto, no burlón. La gente ha comenzado a amontonarse en una cola, detrás de vos, y están apurados.

– Mi madre también es argentina –agrega el empleado, aunque con menos firmeza– Soy argentino de segunda generación.

– También mi madre es argentina. Porteña, para más datos. Segunda generación.

Vuelve a sonrojarse y sonríe, quizá buscándole un lado gracioso al asunto.

– Pero mi padre vino de Europa. Como casi todos los inmigrantes.

– También el mío vino de Europa. En todo caso, usted quiso decir al comienzo que "ambos" teníamos **apellidos extranjeros,** solo que de lugares diferentes. El suyo de España, el mío de Europa central. Los dos, inmigrantes. La tierra de origen, cercana.

– Pero mi padre llegó acá hace muchísimos años. En 1931. Es como si fuera un argentino más. Y se ha nacionalizado.

– También mi padre es argentino nacionalizado. Y lamento defraudarlo, pero llegó antes que el suyo: en 1929. Todos estos datos son puras formalidades. Pero es así.

Hay un silencio. Algunos de la fila comienzan a protestar en voz baja, consultando los relojes. Desocupados en busca de trabajo, licenciados en sociología desahuciados en la profesión, con sacos de mangas raídas y gruesos anteojos. El empleado parece comprender que no le convenía violentarse.

– Usted no me entiende. Ser argentino es... no sé, el idioma, ser latino. Eso. Latino.

– ¿El idioma? Creo que por ahí pierde, amigo. Soy redactor de trabajos científicos en castellano. De modo que si pretende un examen de gramática...

– No, no. No me entiende. Me refería al tamaño del apellido.

– En efecto, no lo entiendo. Sus prejuicios son los que lo hacen definir todo lo "distinto" como **extranjero.** Quiero que me explique por qué el apellido "Schnaiderman" sería **extranjero** y el suyo, "Gómez", **argentino.** Todos los apellidos son aquí mestizos o "extranjeros", si usted quiere, porque los que vinieron a conquistar estas tierras cometieron un terrible genocidio y liquidaron sin misericordia a los naturales del lugar, se llevaron sus riquezas y los explotaron como a animales. Habrá, a lo sumo, una cuestión de antigüedad numérica –nombres que poseen dos o tres o cinco generaciones más– la cual, como sabemos después de los últimos años, no representa mucho: los que vendieron al país durante este proceso militar son, en su mayoría, apellidos irreprochables que vienen desde la conquista española y se ponen de pie para cantar el Himno. Es decir, descendientes de esos delincuentes que Colón o Solís sacaron de las cárceles para traerlos, como aventureros, a la conquista del nuevo mundo. No veo mucha prosapia por allí.

El hombre comienza a violentarse francamente otra vez. Algunos de la fila, ahora, escuchan.

– Es evidente que usted no me entiende –dice, al fin– Pero no le hablaré de la Patria o las esencias. Me refiero a que el suyo es un apellido "difícil". ¿Me comprende? Muchas consonantes y vocales juntas. Acá no sabemos... no estamos acostumbrados a eso.

– Quiere decirme que su ignorancia lingüística traza la frontera entre "argentinos" y "extranjeros". Porque desconoce idiomas de ese sector de Europa, yo paso a ser un ciudadano de segunda categoría. Si usted fuera analfabeto, entonces, no existirían apellidos "argentinos". Para su visión lo "argentino" no es la suma de lo diverso, el inevitable pluralismo y mestizaje de un país de inmigrantes, sino sólo lo que es igual a usted mismo. Los "otros" son los "extranjeros".

– No, no. No me confunda. Es también un asunto de religión. Usted sabe...

– ¿De religión?

– Claro. Nosotros, los católicos, somos mayoría aquí. Y también constituimos uno de los pilares de esta sociedad, como dicen las declaraciones de la Iglesia y los comunicados de las fuerzas armadas. Esta patria nació católica. Y nosotros tenemos apellidos fáciles, españoles o italianos. En cambio ustedes, los "*moishes*" –y perdone, lo digo sin ofender– tienen unos nombres terribles, que no se pueden pronunciar ni escribir. Por lo menos acá, en Argentina. ¿Comprende?

– No.

– ¿Cómo no?

– Un amigo arquitecto, a quien debo ver esta tarde, se llama **Luis León.** Otro de mis conocidos, reputado psiquiatra y escritor, es **León Pérez** desde su nacimiento. Ambos son judíos orgullosos y asumidos. ¿Quiere nombres más sencillos? En cambio, hay un obispo principalísimo del Episcopado argentino –famoso por sus posturas preconciliares– que se denomina **Ogñenovich.** Para no mencionar al mismo Papa de su grey católica: ¿qué tal si me escribe ahora en un papel, sin equivocarse, **Karol Wojtyla?** Es el nombre de su santidad Juan Pablo II, no sé si sabía.

Comenzás a llenar personalmente la solicitud, ya que el tema no da para mucho más. El empleado te mira mientras escribís, algo indignado. Los de la fila suspiran, impacientes. Ya no te quedan muchas posibilidades en este trabajo, pensás. Entregás tu hoja.

– Acá tiene. Apellido argentino, tan de primera como el de cualquiera. Yo no me siento ciudadano de segunda ni admito que me traten así. Piénselo. Es **su** problema.

Ya comenzás a encontrarte, como te recomendó el psiquiatra. A no callar. Pero en realidad, pensás, más allá de pirotecnias verbales, éste es también **tu** problema. Vos sos el judío, el minoritario, el marginal para muchos.

El empleado no contesta. Y da por terminado el insólito diálogo. Mirando con odio por sobre tu cabeza al que está detrás, sin sonreír, ladra:

– Que pase el que sigue.

Ricardo Feierstein (1942) es un destacado escritor, ensayista y editor argentino, reconocido como una de las figuras fundamentales de la literatura judeo-latinoamericana. Su obra aborda la identidad, la memoria, la experiencia urbana en Buenos Aires y los dilemas de la integración cultural a través de una búsqueda experimental constante y un manejo singular del habla coloquial. Distinguido con la Faja de Honor de la SADE y el Premio Municipal de Literatura, ha cultivado la narrativa, la poesía y el ensayo sociocultural con proyección internacional.

Obras destacadas:

Cuentos con rabia y oficina (1965).
Sinfonía inocente (1984).
Mestizo (1988).
Historia de los judíos argentinos (1993).



מילתא
Milta

REVISTA
IBEROAMERICANA DE
PENSAMIENTO, CULTURA
Y EDUCACIÓN JUDÍA

Http://revistamilta.org

10 REVISTA