

**BNEI ANUSIM: LA CONTINUIDAD DE LA CULTURA
SEFARDÍ EN EL NORTE ANDINO. UNA MIRADA
ETNOGRÁFICA Y GEOGRÁFICO-POSTCOLONIAL**

Bnei anusim: the continuity of sephardic culture in the northern andes. An ethnographic and geographic-postcolonial perspective

Daniel Castro Aniyar

Universidad Complutense de Madrid, España. Universidad
Laica Eloy Alfaro, Ecuador.
daniel.castro@uleam.edu.ec

 <https://orcid.org/0000-0003-0439-7773>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21895400>

RESUMEN

A partir de las categorías analíticas desarrolladas en las recientes etnografías sobre los “marranos” de Nathan Wachtel en el Nordeste brasileño, el presente artículo propone una lectura poscolonial de los procesos migratorios de los Bnei Anusim en la América Hispana. Se presta especial atención a las olas migratorias que se dirigieron desde el Caribe hacia Loja y que convergieron con aquellas provenientes de Recife, el Río de la Plata y Lima, también con destino a Loja. Para sustentar esta interpretación, se recurrió a fuentes documentales históricas, a la teoría de la dominación poscolonial en el análisis de la construcción espacial, y a los materiales generados en diarios etnográficos de campo mediante observación participante y entrevistas en catorce comunidades que, entre 2015 y 2025, se encuentran en procesos de reconstrucción de su judeidad. Estos espacios se extienden desde los litorales caribeños colombo-venezolanos hasta los ríos de Loja, en la actual frontera entre Ecuador y Perú. El análisis evidencia una clara correspondencia entre los patrones migratorios coloniales de asentamiento y la persistencia de procesos y movimientos culturales contemporáneos de identidad Bnei Anusim, los cuales incorporan significativos sentimientos de pertenencia sefardí. Con el fin de dar cuenta de la heterogeneidad de las formas culturales registradas, se propone una categorización del fenómeno contemporáneo basada en la data etnográfica, que muestra continuidad en el tiempo y en el espacio. Se argumenta que la correspondencia entre los patrones migratorios posinquisitoriales, la emergencia de nuevas identidades y el asentamiento de los movimientos contemporáneos solo puede comprenderse cabalmente como un fenómeno continuo e interrumpido.

Palabras claves: Bnei Anusim, diáspora oculta, estudios post-coloniales, América Latina.

ABSTRACT

Drawing on the analytical categories developed in Nathan Wachtel's recent ethnographies on the “Marranos” in Northeast Brazil, this article proposes a postcolonial reading of the Bnei Anusim migration processes in Hispanic America. Special attention is paid to the migratory waves that traveled from the Caribbean to Loja, converging with those from Recife, the Río de la Plata, and Lima, also destined for Loja. To support this interpretation, historical documentary sources, postcolonial domination theory in the analysis of spatial construction, and materials generated in ethnographic field diaries through participant observation and interviews in fourteen communities that, between 2015 and 2025, were undergoing processes of reconstructing their Jewish identity. These communities extend from the Colombian-Venezuelan Caribbean coast to the rivers of Loja, on the current border between Ecuador and Peru. The analysis reveals a clear correlation between colonial migration patterns and the persistence of contemporary Bnei Anusim cultural processes and movements, which incorporate significant Sephardic senses of belonging. To account for the heterogeneity of the recorded cultural forms, a categorization of the contemporary phenomenon is proposed, based on ethnographic and geographical data, demonstrating continuity across time and space. It is argued that the correlation between post-inquisition migration patterns, the emergence of new identities, and the establishment of contemporary movements can only be fully understood as a continuous and interrupted phenomenon.

Keywords: Bnei Anusim, hidden diaspora, post-colonial studies, Latin America.

RECIBIDO: 17/07/2025

ACEPTADO: 14/11/2025

EL ÁNGULO POLÍTICO DEL FENÓMENO DE LOS BNEI ANOUSIM

El debate post-colonial ha ayudado a repensar las fronteras escénicas con las que hemos interpretado la realidad histórica. Sus autores permiten identificar cómo el peso de la historiografía imperial estableció un nuevo “nosotros” a partir del eurocentrismo colonial y durante la llamada modernidad. La relación entre este “nosotros”, y las fuerzas culturales preponderantes es objeto de varios debates sobre la naturaleza política resultante. En el origen de este proceso, los autores parecen coincidir en que se produjo un sistema cultural de negación, negativización y negociación simbólica contra las culturas sometidas, periféricas, subalternas y/o minoritarias. El ángulo postcolonial permite pensar que la consolidación de la modernidad no escapó de este fenómeno fundacional, aunque se presente como un espacio de libertades instituidas racionalmente. Pero es también posible pensar que la modernidad, tal como la explicaba Lyotard (1988), más que una etapa ulterior y racional de los imperios, es un espacio de indefiniciones, o proyectos inconclusos, resultantes o herederos del tiempo de consolidación imperial.

“Para Lyotard, la categoría de ‘modernidad’ debe interpretarse menos como un conjunto de reglas claras y establecidas y más como resultado de cuestiones no resueltas, una interpretación que ve el pensamiento de la modernidad o ‘pensamiento moderno’ como una continuación de la noción de conocimiento introducida por los imperios desde el siglo XV” (Capanaro 2025, p. 19)

Este artículo no incurre en considerar el ángulo coyuntural confrontacional o el de los consensos, que han sido tan importantes en los estudios post-coloniales, sino recuperar la línea de análisis que permitan enten-

der los procesos de hibridación sin perder de vista la naturaleza negadora, negativizadora y negociadora de las fuerzas políticas que moldearon y establecieron las formas instituidas desde el tiempo colonial.

En lo que respecta a este texto, se ha convenido llamar a los descendientes de judíos que escaparon de las persecuciones de las religiones dominantes, forzando su asimilación en entornos no judíos, *Bnei Anusim* o *Bnei Anousim* (voz del hebreo que podría traducirse como los *hijos de los forzados*) (Schulamit 2009)¹. Normalmente, la distancia entre el tiempo colonial y la contemporaneidad de este fenómeno ha hecho común pensar que se trata de un proceso que se ha disuelto en el tiempo y que, por tanto, no quedarían más que algunas huellas inconexas. Sin embargo, un importante acopio testimonial contemporáneo está indicando que, si bien algunos casos pueden ser retratables como resabios nostálgicos del pasado, presentemente, los Bnei Anousim representan un muy dinámico y creciente movimiento social en América Latina, de perfil heteróclito, cuyas influencias coyunturales son tan complejas, que impiden identificar algún evento o liderazgo desencadenante específico.

Si bien aquel fenómeno histórico de exilio judío post-inquisición ha contado con material histórico e historiográfico sustantivo, este último fenómeno apenas se está estudian-

¹ “El término hebreo *anusim/anousim* es más general y se aplica a los judíos que adoptaron otra religión bajo coacción y a sus descendientes que continúan perteneciendo a otra fe, independientemente de que mantengan o no tradiciones judías. En particular, se aplica a los nuevos cristianos ibéricos que se convirtieron, no por convicción, entre 1391 y 1497. El criptojudaismo no es un fenómeno exclusivamente sefardí. Además de breves casos de secretismo en Europa durante la era nazi, el criptojudaismo persistió hasta este siglo entre los nuevos musulmanes, cuyos antepasados fueron convertidos a la fuerza en Persia en 1839, por ejemplo” (Schulamit, 2009, p.4).

do. En esto, sobresale el extenso trabajo de Nathan Wachtel, uno de los antropólogos vivos más notables de nuestra época, y que ha dedicado al menos tres grandes obras sobre el tema (Wachtel 2007, 2011, 2013). Por su obra, precisamente, este manuscrito ha entendido la necesidad de releer el proceso desde la etnografía.

En la obra de Wachtel se prueba consistentemente, mediante observación etnográfica y la relación de testimonios directos, que la trascendencia de este movimiento, a pesar de no ser correspondido con esfuerzos externos determinantes que lo consoliden, se presenta de manera persistente como una continuación de la identidad de los pobladores e hijos de pobladores judíos en la larga noche colonial. Por eso, Wachtel reubica el término “marranos” o de “cristianos nuevos”, en un solo proceso contemporáneo:

“Sin embargo, antes de escuchar las voces de los judíos marranos contemporáneos, es esencial situarlos en sus diversos contextos. Los testimonios recopilados son de testigos cuya búsqueda se vio (relativamente) facilitada por un fenómeno espectacular que se viene desarrollando en Brasil desde finales del siglo XX, particularmente en la región Nordeste: el regreso al judaísmo de muchas personas que se identifican como descendientes de los cristianos nuevos de la época colonial. Estos procesos de resurgimiento, observados en Portugal a principios del siglo pasado y más recientemente en Brasil, se recuerdan en el primer contexto. Nuestro enfoque se centra entonces en establecer el segundo contexto, a saber, el marco geográfico e histórico de los sertones (tierras altas) del Nordeste brasileño (y más específicamente, la región del Seridó, en el corazón de los sertones de Paraíba y Rio Grande do Norte).

Finalmente, los propios testigos contemporáneos entran en escena, cuyos relatos se presentan en un orden cuya subjetividad reconozco: se suceden según la música que parecen hacernos oír, el sistema de ecos que percibimos entre los temas recurrentes de una experiencia singular a otra, en la que estos relatos expresan verdaderamente una memoria colectiva.” (Wachtel 2011: 24-25)

Este artículo intenta probar nuevamente el ángulo desarrollado por Wachtel, mediante nueva prueba etnográfica, histórica y geográfica, con el fin de responder a la narrativa que ha representado a los Bnei Anousim como una reelaboración fingida o una instrumentalización (Kunin 2001; Melamed 2026).

La propuesta que se adelanta consiste en contrastar la presencia de los cientos de movimientos comunitarios identificados con los Bnei Anousim, vigentes en América Latina, con los sitios indicados por la documentación histórica de sus asentamientos, para mostrar un patrón común que, a pesar del paso del tiempo y los relatos instituidos, persiste aun en el primer cuarto del siglo XXI, a través de la lectura de estos movimientos como ecos de intersticios sobre la cartografía colonial.

Para lograr esto se ha construido un mapa de asentamientos históricos de judíos marranos durante la colonia, basado en la extensa documentación disponible de la Biblioteca del Instituto de Estudios Sefardíes y de los Anousim del Colegio Académico de Netanya (muy probablemente la biblioteca más numerosa especializada en cultura sefardí). Adicionalmente, se construyó un primer mapa de comunidades modernas de Bnei Anousim, las cuales se describen y categorizan, según su diversidad de origen, a partir de fuente documental etnográfica directa y entrevistas, en Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú, entre los años 2015 y 2025. La hipótesis central consiste en que la correspondencia de patrones de asentamiento de los Bnei Anousim, a cerca de 500 años de distancia, tiene su mejor explicación en el hecho de que las mismas identidades sefardíes forzadas a su asimilación, de algún modo, han vuelto a despertar, a la luz de nuevas inspiraciones y acceso a la información en las nuevas generaciones, en grupos geográficos y demográficos similares a los originales y

que, por tanto, no se trataría de simplemente una identidad construida o performativa por factores externos.

La estrategia de utilizar contrastes geográficos procede de una lógica deductiva. En la manera como hemos aprendido que se configuran nuevas identidades, no se supone que, en tiempos de globalización digital, la consolidación del discurso colonial-imperial en epistemes estables, y de importantes contingentes migratorios, los patrones de asentamiento geográficos de estas nuevas identidades busquen reconstruir una identidad nacional a tantos siglos de distancia. Aún más, con base en la naturaleza distópica del acopio simbólico de los Bnei Anusim (como de los judíos en general, basados en el retorno a una Jerusalén, como a la provisionalidad del exilio), esto sería aún más improbable.

Sin embargo, esto es lo que sucede. En seis comunidades etnografiadas y siete entrevistadas se ha producido una reconexión con la memoria colectiva, que se guardó por siglos en muchas familias latinoamericanas. Una exploración concienzuda revela que no se trata siempre de un matiz identitario regional, o una nueva forma de filo-judeidad, sino que, en algunas personas, familias y comunidades enteras, avanza desde la reflexión sobre huellas del pasado hacia procesos de renacionalización, así como de refundación de íntimas identidades individuales.

En un contexto de mestizajes culturales importantes, como los latinoamericanos, y cruces cosmopolitas cada vez más abundantes y multidireccionales, como los que han sido característicos en el siglo XXI, no se espera que las identidades previsiblemente desnacionalizadas en el pasado, se renacionalicen. Siendo que la resemantización del espacio físico (desde la cartografía colonial hasta la urbanización) es uno de los atributos centrales de los procesos de domi-

nación cultural, tampoco se esperaría que los usuarios de los espacios semantizados por los procesos coloniales, “viajen en el tiempo” a través de los entresijos de la geografía, el espacio, los objetos y la historia, no solo en un esfuerzo nostálgico, sino como una búsqueda activa de nación.

LA RESPUESTA DE LOS ESTUDIOS DE GEOGRAFÍA POST-COLONIAL

En este sentido, es importante recordar el aporte de la geografía post-colonial para comprender cómo se produjo la colonización cultural, y cómo habría hecho posible estos ecos en el tiempo. En primer lugar, Capanaro (2024 p. 26) describe de este modo el proceso de resemantización política de la geografía, que buscó revertir las identidades testimoniales a través de la construcción de una nueva y unificada realidad colonial:

“Es posible identificar una secuencia en el establecimiento de la ciencia como lenguaje vehicular del imperio:

— Establecimiento de un mapa = espacio = tierra = territorio.

— Regulación del espacio en un sentido imaginario = signos, símbolos, códigos.

— Regulación del espacio en un sentido terrestre y físico = edificios, etc.

— Comunicación, movimientos y transporte dentro del espacio = viajes, viajes e idioma.

La transformación de la tierra en territorios, a través de la cartografía, constituye el primer y más dominante dispositivo para establecer un sentido de totalidad y autoridad estándar dentro de los primeros imperios occidentales/europeos establecidos por los españoles a nivel local. Lo que hay que reconocer en esta situación no es sólo el hecho de que esta citada asociación entre el conocimiento y la ciencia genera una especie de realidad universal, sino también que establece un principio de realidad por el cual lo ‘real’ se asocia con el mundo físico (Jardine, Secord y Spary 1996).”

Visto así, un quiebre del orden instituido a través de la resemantización

del espacio, y de la recuperación de las significaciones nacionales perdidas en el tiempo en nuevas generaciones, centrado el deseo distópico, en este caso, sefardí, de volver a la tierra de los ancestros (entendida como el territorio mítico bíblico y la España sefardí), resultaría, por decir lo menos, significativo. Implicaría reconocer que los relatos desnaturalizadores impulsados por la dominación cultural permitieron fisuras desde las cuales, los relatos dominados estarían recuperando nuevamente su sentido nacional.

La noción recuperada por el análisis de la geografía post-colonial utiliza la metáfora geológica desarrollada por Deleuze y Guattari, la cual supone que los estratos inferiores de la cultura modelan semiológicamente los que históricamente se van superponiendo:

*"Deleuze y Guattari, permiten pensar el concepto de estratificación como proceso de formación material de todo espacio físico. En segundo lugar, veremos que esta definición material del estrato se completa con un aspecto semiótico. Desde este punto de vista, todo espacio es portador de signos. Una vez determinada esta doble articulación del estrato, mostraremos que la tipología de estratos desplegada en el capítulo que nos ocupa, lejos de ser una proliferación caótica de nociones arbitrarias, forma una compleja red conceptual que permite distinguir aspectos diversos de cualquier espacio empírico, incluyendo la perspectiva física, la biológica y la socio-histórica. De este modo, veremos en el tercer apartado que la noción de **substrato** implica que toda estratificación se apoya sobre un estrato anterior que le sirve de suelo. Luego, dedicaremos el cuarto apartado para mostrar que el concepto de **epistrato** supone que todo estrato se organiza horizontalmente en una red de centros y periferias cuyas huellas se van apilando en la evolución de cada estrato. Finalmente, el quinto apartado se ocupará de la noción de **paraestrato**, que nombra la organización semiótica del estrato a partir del concepto de mundo circundante." (Mc Namara, 2021, pp.75-76)*

Este aporte fortalece una explicación de la idea de "eco" en la obra de

Wachtel sobre el fenómeno. Capanaro, por su parte, observa que el *continuum* colonial-imperial es más una elaboración en los ojos de la metrópoli que en la realidad de las periferias o colonias. Los procesos de independencia de los siglos XIX y XX no harían sino demostrar esto:

"Este continuum es también lo que llamamos la matriz imperial del espacio. Curiosamente, esta situación muestra claramente que, incluso cuando las condiciones generales con respecto a la ciencia y la cientificidad se establecieron durante el período colonial, el desarrollo posterior de estos ambientes ex coloniales hacia organizaciones más modernas (países, naciones, etc.) confirma el hecho de que la evolución conceptual y tecnológica opera en ambas direcciones (...) Por otro lado, este continuum mencionado es cuestionado porque hay una dimensión espacial predominante presente dentro de las colonias, mientras que, en las partes centrales/capitales del imperio, por el contrario, las cronologías y los enfoques temporales ("temporalidad") son dominantes: la lógica de desarrollo de las colonias es diferente de las narraciones historiográficas establecidas por las instituciones científicas imperiales, incluso cuando, como ya se ha dicho, la imposición de un léxico común vigente. Y es a partir de esta discrepancia revisada o, más precisamente, de esta discrepancia dentro de un contexto de continuidad conceptual, que surgen las nuevas teorías sobre la ciencia y el imperio" (Capanaro, 2024, p. 25-26).

Esto es precisamente lo que se describe desde el campo: Al lado de los fenómenos nostálgicos, culturalistas y regionalistas, o de algunas consonancias míticas impulsadas por iglesias como las protestantes, está surgiendo un movimiento que muestra claras señales de re-nacionalización a partir de la identidad judía sefardí, que entra o coquetea con la religión, explora y aplica nuevos sistemas de parentesco, muestra interés y desarrolla estudio filosófico de las fuentes judías antiguas y modernas, revitaliza el hebreo y el ladino, atiende, a pesar de su complejidad, los profusos sistemas rituales, cambia la educación de sus hijos y se adscribe

crecientemente a comunidades de identidad primaria. Todo esto, a partir de la conciencia individual y familiar de un pasado, a veces brumoso, a veces no, de que los ancestros habrían sido forzados a abandonar su nación. Todo esto fue observado y registrado antes de la masacre del 7 de octubre del 2023, lo que contribuye al hecho de que no es posible identificar un evento, institución, ni alguna figura carismática pivotante. Una identidad que ha estado evolucionando a partir de la conciencia del fenómeno inquisitorio que duró once generaciones en América, y que está acumulando explicaciones personales, familiares y comunitarias suficientes para construir un nuevo sentido nacional.

ACERCA DE LAS "NEO" IDENTIDADES

Una extensa bibliografía se ha especializado en la definición de identidades "neo", esto es, que han tomado significantes prestados de antiguas identidades y que, por causa de su renovado prestigio o utilidad, los han adoptado como propias. Los procesos de las neo-identidades son descritos de manera heterogénea, y aún persisten sobre ellos batallas conceptuales importantes. Ellas se desplazan desde la idea post-colonial clásica de que toda forma de supervivencia o asimilación híbrida es una evidencia de resistencia anti-colonial, como en la obra de Bonfil Batalla o en el concepto de Aguirre Beltrán de "Regiones de refugio" (1987), hasta la idea de que se trata de sincretismos donde la memoria y sus señas culturales, van jugando un plano tácito de reacomodamiento (Augé, 1998: 73-74; García Canclini, 1990; Wachtel, 2007; Kane, 2021).

Una obra emblemática sobre este tema es la etnografía de James Clifford sobre el proceso de determinación de la amerindianidad de pobladores en un contexto étnico-nacional massachusetts, en la localidad de Mashpee, Maine. Este debate se pro-

dujo en los años 50 y 60 cuando se inició la revalorización de las atractivas tierras en las afueras de Boston. El tribunal de la Corte Federal recibió esta moción por parte del Concejo Tribal de Wampanoag. El juicio levantó la duda sobre la real existencia de la "tribu Mashpee", sin la cual los pobladores habrían perdido derechos territoriales, con los efectos conducentes en el creciente mercado inmobiliario. Clifford analiza los testimonios durante el juicio y los contrasta abundantemente en campo y presenta conclusiones. Esta reflexión es sustancial al debate que asiste:

"Como otros grupos tribales, los mashpee han sido oportunistas, tomando ventaja de contextos históricos propicios y de las influencias externas actuales. Han sobrevivido como indios porque no se conformaron a los estereotipos blancos. Han vivido desde los tiempos aborígenes en un medio tradicional. Han mantenido su propia fe híbrida. A lo largo de los siglos, han controlado la proporción de matrimonios mixtos y han luchado por la autonomía política de su comunidad. A veces, las estructuras políticas tribales se han hecho explícitamente visibles para el mundo exterior, como en 1833 y en las décadas de 1920 y 1970, pero la mayor parte de estas estructuras han sido informales. A menudo, la 'tribu' en Mashpee fue simplemente gente decidiendo cosas por consenso, en las cocinas o en encuentros más amplios ad hoc, de los que no se conservan registros. El jefe en Mashpee, cuando lo hubo, compartió la autoridad con una variedad de líderes respetados, mujeres y hombres. La política no fue jerárquica y no necesitó gran cosa de formas institucionalizadas. La "tribu" en Mashpee fue, simplemente, parentesco indígena, lugar e historia compartidos y una larga lucha en favor de la integridad sin aislamiento. A veces, la parroquia bautista sirvió como un brazo de la tribu; lo mismo ocurrió con el gobierno del poblado. Cuando el Concejo Tribal Wampanoag de Mashpee Inc. presentó demanda en 1976, lo hizo como nuevo brazo legal de la tribu" (Clifford 2001, p. 364).

Clifford es conocido como un representante de la antropología post-modernista, lo que indica que no está comprometido con formas identitarias esenciales en la cultura, sino con

la revelación de interjuegos, que serían más valiosos conceptualmente que las etiquetas nacionales. Por lo tanto, el reconocimiento de la condición tribal que le hace a los Mashpee es, realmente, una contribución a la existencia de naciones a través de la transmisión, incluso, en contexto de alta hibridez e intercambios. En el caso de los Mashpee, se trata de una comunidad que ha mantenido su identidad en medio de algunos matrimonios exogámicos, intercambios raciales, conversiones presbiterianas, y cuya esencia se ha mantenido en la intimidad de sus familias.

Clifford concluye:

"La corte se comportó como un filósofo que quería saber positivamente si el gato estaba sobre el tapete en Mashpee. Me encuentro a mí mismo buscando un gato de Chesire, ahora una cabeza, ahora un rabo, ojos, orejas, nada en absoluto, en diferentes combinaciones. La "tribu" mashpee tomó un camino de idas y vueltas; pero tenazmente, algo estaba permanentemente allí.

Los testimonios que escuché me convencieron de que se había venido desarrollando en Mashpee una vida india organizada durante los últimos 350 años. Además, estaban claramente en proceso un significativo renacimiento y una reinvención de la identidad tribal. Deduje que, en la medida que la capacidad para actuar colectivamente como indios se vincula de hecho con un estatus tribal, los indios que viven en Mashpee y aquéllos que regresan regularmente deben ser reconocidos como una tribu" (Clifford 2001, p. 393)

La neo-identidad como resistencia

La primera mirada sobre el tema de las neo-identidades corresponde a la escuela post-colonial, ampliamente promovida hasta la fecha por la robusta antropología mexicana y los autores de Sur Global, con sus específicas diferencias angulares. En ellos se explica que insistir en comprender la unidad nacional sin las dualidades culturales que la conforman, aunque persistan estas identidades como puntos ciegos del desarrollismo, es

un error que reproduce formas de dominación e injusticia. Esta visión inclusivista ha tenido un claro efecto en las políticas indigenistas de muchos países, y tiene ecos en los documentos de la CIDH-OEA (2021).

En lo relativo a este artículo, Aguirre Beltrán definió a estas formas dominantes y asimiladoras de las culturas dominadas en México, como "agentes dominicales", esto es, asociables a la religión del Domingo:

"Los pueblos dominados tuvieron una historia dual, la propia y la de la dominación europea, y esta alteridad influyó en la forma como se desarrolló la Colonia. El grupo dominante se componía por tipos distintos de agentes dominicales; administradores, pobladores y misioneros, que imprimieron a sus actividades orientaciones diferentes. Unos pusieron mayor énfasis en la dominación política, otros en la económica y, los últimos, en la ideológica; pero todos concurren a sentar las bases de una dominación que duró centurias. El proceso dominical así establecido fue configurando sus mecanismos de acción, y perfeccionándolos, para afirmar el dominio sin necesidad de acudir al uso de la coerción física sino en casos de excepción" (Aguirre Beltrán 1987, p.11)

Este giro debe entenderse también desde el concepto de "ladinización", desarrollado por el mismo ángulo de la resistencia anti-colonial. El concepto "ladino" refleja que el neo-indigenismo también encontró en la propia Inquisición Española, el primer y más importante indicio de la fórmula de dominación en América, antes de la conquista.

En el caso de la ladinización, se produce un interesante salto conceptual, que pasa de la dominación cristiana (y musulmana) en contra del judío, hasta la estructura de clases en Centroamérica: El vocablo "ladino" es originalmente la manera como las poblaciones cristianas y musulmanas denominaban despectivamente al judío, quien hablaba "ladino" (esto es, parlante del "latino", un castellano del siglo XIV, que hoy se conoce entremezclado con el hebreo y el árabe,

y que es un posible testimonio de la presencia judía desde el tiempo de un primer latín romano periférico, antes del cristianismo, hasta la expulsión a finales del siglo XV). De tal modo que la religión del Domingo recibió de los musulmanes esta denominación despectiva contra las personas con los mismos epítetos que recibió el judío parlante de esa lengua: **desconfiable, poco moral, inferior**. Esto es, la inferiorización del que debe esconderse, el que miente, relativa a las religiones del Sábado (Judaísmo) y, posiblemente también, la religión del Viernes (Islam). Este vocablo ayudó a construir una imagen torva, peligrosa, desconfiable e inferiorizada, de las culturas sometidas.

Luego, en el contexto centroamericano, las clases peninsulares atribuyeron este término a la noción despectiva de “mestizo” blanco, con los mismos epítetos que recibió el judío: **desconfiable, poco moral, inferior**. Dado que las identidades mestizas entre indígenas y europeos consolidaron un papel central en las formaciones antropológicas y políticas por venir, a través de la propiedad de la tierra, el sujeto ladino, antiguamente un mediador entre el blanco peninsular y el indígena, creó a su vez una nueva distancia con el indígena, para afirmar su proceso de dominación cultural. Guzmán Bockler y Herbert escriben sobre el tema (1970):

“¿Quién es el ladino? El régimen económico -la creación principal del sistema colonial-, trae como consecuencia la superioridad de la raza blanca: supuesto que se traduce en dar al español peninsular el rango más alto y a los criollos y mestizos los rangos inmediatos inferiores, hasta que -con el correr de los años- llega a englobar a todos los ‘superiores’ dentro del apelativo ladino. Los autóctonos serán indígenas”

Pero la etimología aun persiste desde su significado original, indicando la maldad moral inherente del semita, o “moro”, al concepto de *ladino*:

“Deterioro del sentido de justicia: «De las formas del vivir español (tomadas por éste del moro) podemos observar en el ladino una que se ha integrado a su concepción valorativa, más no a su diario vivir: la idea de cómo hacer justicia». Será una justicia ligada a decisiones personales, más que a principios jurídicos abstractos. Citando a Castro, afirma que ‘el español sueña con la justicia de un juez sacerdote, que absuelve o condena, según las circunstancias, y teniendo en cuenta la conducta futura’. Esto, dirá, es lo que hace comprensible las innumerables violaciones a la ley. Las Constituciones del país y los códigos son calcos de otros europeos. El poder de los jueces pasará a los Presidentes y Jefes políticos, dando paso a las arbitrariedades.” (Guzmán Bockler y Herbert, 1970).

Entonces, los neo-indigenismos y las neo-identidades sincréticas (Castro Aniyar, 2022; Kane 2021; Wachtel 2007), tal como sucede con los Bnei Anusim, también resultan de estas fuerzas de negación, negativización y negociación: son formas de re-identificación con un pasado que ha sido sepultado por las instituciones, la política, la geografía, la ciencia europea, el uso del cuerpo y de la ecología. Pero, de sus pliegues e intersticios, como los nombraba Capanaro, estos pobladores reordenan su mundo y reasignan sentido a las cosas, implicando una reconstrucción de lo filosófico, lo religioso, lo familiar, lo ritual y lo mitológico, a favor de una interpretación de disenso y re-nacionalización.

“La matriz imperial del espacio también se refiere a la influencia y determinaciones/efectos que las actividades generadas dentro de las colonias tienen sobre los dominios centrales/capitales del imperio. Como señalan Deleuze y Guattari, no existe tal cosa como un adentro y afuera del territorio y/o tierra del Imperio: lo que encontramos son pliegues (instersticios, puntos- ciegos) líneas de fuga del territorio” (Capanaro, 2024, p. 25).

Es importante subrayar que las neo-identidades que se describen deben ser cuidadosamente seccionadas y depuradas de sus usos instrumentales en la política o en el camino a la obtención de presupuestos públi-

cos (Delgado 2026), así como de las formas religiosas que utilizan estos sentidos para consolidar proyectos de liderazgo particulares, carismáticos y corporativos, como ha sucedido con algunas iglesias protestantes y neo-protestantes para el caso de los Bnei Anousim, entre otros fenómenos de cuidado.

En tal sentido, este artículo presenta una propuesta de categorización, basada en la observación participante de estos nuevos escenarios.

La post-colonialidad en el debate sobre los Bnei Anousim

Como se ha indicado, el debate contemporáneo en la teoría post-colonial recupera la idea de que la modernización post-colonial, no se define por sí misma, sino por la presencia de un modelo imperial que, si se observa bien, trasluce los intersticios, los pliegues, de una imposición epistémica sobre otras culturas, como en un palimpsesto. A partir de esta idea proponemos que la lectura de estos intersticios o pliegues, revelan la naturaleza histórico geográfica del fenómeno. El fenómeno de los Bnei Anousim, refiere a un conjunto de prácticas heterogéneas que dan cuenta de un “nosotros” común, desde Guadalajara hasta Recife, desde San Salvador a Kingston, desde La Habana hasta Cajamarca, en una suerte de judeidad periférica, no reconocida, negada o negatizada por el cristianismo, ni reconocida mayormente por las mismas comunidades judías establecidas en el siglo XX.

Proponemos entender que los Bnei Anousim son, además de la categoría historiográfica, un conjunto de identidades íntimas, heterogéneas y estables, que se han desarrollado desde el siglo XVI hasta el siglo XXI (y que dan cuenta del llamado “largo siglo XVI”), concordando con los procesos de marranismo y cripto-judaísmo desde los tiempos imperiales español y portugués, y que se despiertan como una identidad que descubre sus

nexos y aspiraciones filosóficas y familiares, trascendiendo la herencia² hegemónica heredada de la colonia con una visión compuesta por importantes aspectos no-modernos o supra-modernos.

Quizás por causa de sus distancias e incomunicaciones mutuas, este fenómeno identitario se muestra como heterogéneo, pero es de evidente categorización.

El movimiento contemporáneo de Bnei Anousim, a partir de seis comunidades etnografiadas y siete entrevistadas en el norte andino, reflejan:

- La indicación de ascendientes directos e indirectos de la diáspora oculta del pueblo judío, fenómeno ampliamente estudiado por las fuentes historiográficas y antropológicas a través de las diferentes olas de trasplante desde la Península Ibérica y desde regiones interiores de América.
- La referencia angular de la Inquisición española y portuguesa (con sus diferencias), y la consecuente conversión forzada o exterminio de judíos, en el relato de todos estos procesos³

2 Estudios de ADN también dan cuenta de la categorización y discriminación a lo interior de la misma migración blanca, a favor de un origen genético común, invisibilizando a los “conversos”, desde en el siglo XV (Chacon Duque et al. 2018)

3 Wachtel (2013: 8-10) resume así este momento angular:

“Una ola anterior de represión violenta y conversiones forzadas ya había tenido lugar en la Península Ibérica durante el período visigodo, especialmente en el año 613 bajo el reinado de Sisebuto, lo que dio lugar a una distinción inicial entre los «judíos bautizados» y los que no lo estaban.

Pero fueron los acontecimientos de 1391 los que, por su brutalidad y magnitud, marcaron un punto de inflexión en la historia de la diáspora judía. Las masacres (por analogía, podríamos hablar de «pogromos») comenzaron en Sevilla y luego se extendieron a Córdoba, Toledo, Burgos, Valencia, Barcelona y otros lugares. Obviamente, es difícil precisar el número de víctimas y conversiones, pero fueron innegablemente masivas: estas tragedias tuvieron repercusiones de

- La conciencia directa o indirecta, deliberada o periférica, de un legado de leyes, costumbres y tradiciones sefardíes, muchas veces, dando cuenta y permitiendo el desarrollo de raíces filosóficas diferentes.
- Una incómoda cohabitación con ideas cristianas, sean protestantes o católicas, generando formas simbólicas y multiformes de resistencia (no adaptativas).
- Procesos de reformulación de la identidad nacional primaria o secundaria, surgidos a nivel individual o familiar, esto es, detectables mediante historias de vida, y que se cristalizan en formas comunitarias de algún tipo (yeshivot, centros de estudio -centros de debate hasta Beit midrash-, asociaciones formales, centros de conversión, centros culturales, sinagogas -formalizadas o no-, tribunales halájicos -formalizados o no-, participación dentro de comunidades del judaísmo tradicional no-interrumpido, nuevas familias, etc.).

gran alcance, incluso mayores que las ocurridas durante las primeras cruzadas en Francia y Alemania (donde la mayoría de las víctimas prefirieron morir por la «santificación del Nombre»). Esta primera serie de conversiones masivas fue seguida pronto por otra, durante los años 1412-1415, tras la ferviente predicación del dominico Vicente Ferrer, así como por la legislación restrictiva contra los judíos promulgada por la reina regente Catalina de Lancaster.

Cabe señalar, sin embargo, que no todas las conversiones se impusieron por la fuerza (en particular durante la segunda oleada en la década de 1410); esto introdujo una mayor heterogeneidad, una diferenciación entre anusim (convertos forzados) y meshumadim (apóstatas)⁴. Esta sucesión de acontecimientos creó una situación verdaderamente compleja. Todos los que se habían convertido, los conversos, formaban ahora la categoría de «cristianos nuevos», en contraposición a los «cristianos viejos», lo que contradecía la doctrina del universalismo paulino.

Además, se podría haber entendido, con cierta exageración, que esta distinción se aplicaba a la primera generación de conversos; sin embargo, la categoría de cristianos nuevos persistió, abarcando no solo a la segunda y tercera generaciones, sino también a la décima y la enésima, convirtiéndose en una «casta» hereditaria que persistió en España hasta mediados del siglo XIX.

A diferencia de las culturas testimoniales amerindias predominantes, el fenómeno de los Bnei Anusim se produce a partir de una imaginación territorial distópica, que no refiere a sentimientos de terruño o lugareños concretos, sino a herencias establecidas en la intimidad del nexo familiar y doméstico. De tal modo que el territorio es usufructo, respeto y convivencia, pero, esencialmente, ajeno.

Similarmente a los estudios etnográficos sobre los primeros machiguengas amazónicos, el nomadismo o el abandono de los territorios, se hace un signo distintivo de este grupo cultural (Johnson 2003)⁴, haciéndolo un poco más inasible a los estudios etnográficos característicos.

VISIÓN CARTOGRÁFICA I: ZOOM OUT. MOVIMIENTOS Y ASENTAMIENTOS GENERALES

Las fuentes indican que el proceso de trasplante de la cultura judía sefardí a América está relacionado con la Inquisición Española y luego Portuguesa. Como es conocido, en estos contextos, los judíos fueron expulsados de España hacia destinos no identificables si no abandonaban su religión y aceptaban, en su lugar, el cristianismo, como forma de cohesión al nuevo gobierno de los Reyes Católicos. Esto creó el fenómeno de nuevos cristianos, que definió un sistema de castas discriminatorias que duró hasta 11 generaciones. La Inquisición duró en Europa desde 1613 hasta mediados del s. XIX.

Muchos judíos, evitando ser descubiertos, huyeron a América en el entonces reciente proceso de colonización, precisamente, abierto por dos judíos que se hicieron pasar por no judíos, el Capitán Juan de la Cosa (dueño de la embarcación líder de la expedición, la Santa María) y el Almi-

⁴ En este contexto, es importante citar la preciosa obra literaria "El hablador" de M. Vargas Llosa (2010), un relato biográfico, el cual también describió a la cultura machiguenga a partir de la identidad judía de un personaje.

rante que conocemos hoy como Cristóbal Colón (Ulloa Cisneros, 2014). Es importante señalar que, a diferencia del caso español, los portugueses permitieron abiertamente el desplazamiento de los judíos a sus colonias en América, lo que facilitó migraciones masivas. Así lo explica Wachtel:

"Recordemos primero algunos datos demográficos fundamentales: en el continente americano, fue a Brasil a donde emigraron en mayor número los cristianos nuevos portugueses, y allí, muy probablemente, en comparación con la metrópoli y los demás territorios coloniales, constituían la población más densa. Es cierto que varios edictos reales prohibieron o intentaron limitar, en varias ocasiones, la emigración de cristianos nuevos a América, pero hubo muchas maneras de eludirlos o violarlos, aunque, paradójicamente, durante los siglos XVI y XVII, ¡Muchos judaizantes fueron condenados por los tribunales de la Inquisición a ser deportados a Brasil! Ciertamente, no disponemos de estadísticas precisas, pero, según la estimación de historiadores acreditados sobre el asentamiento de la colonia portuguesa, los cristianos nuevos allí «constituyeron durante mucho tiempo la mayoría de la población blanca»; hacia mediados del siglo XVII, representaban al menos un tercio de la población total, y en algunas zonas más de la mitad. La afluencia de estos migrantes incluso se extendió, por así decirlo, a los territorios españoles del Río de la Plata, para los cuales los censos de residentes «extranjeros» proporcionan algunos datos cuantitativos: así, en Buenos Aires, alrededor de 1620, el grupo «portugués» alcanzaba alrededor del 25% de la población europea" (Wachtel 2011, pp. 12-13)

Las fuentes indican que estos primeros viajes se iniciaron en el Caribe, y aunque se discute cuál habría sido la primera isla habitada por ellos (¿Saint Vincent?), en Curazao lograron preponderancia por su relación comercial y la permisividad portuguesa y holandesa. Del control marítimo de estos primeros pobladores judíos, se consolidó la importancia comercial de Coro, y se extendió, a través de las formas ilícitas de comercio, por puertos de los dos lados de la Península Guajira (hoy frontera entre Venezuela

y Colombia). Ya entonces esta relación está descrita como parte de la vida de la piratería y corsarios en ese mar:

"Muchos judíos de nacionalidad holandesa, residentes en Curazao, llegaron a conocer la costa venezolana a partir del siglo XVII sea por propia voluntad, como consecuencia de un naufragio o en calidad de prisioneros tomados por la patrulla marítima española. Unos 25 años después que la isla fuera ocupada por los holandeses en el 1634, un núcleo judío se radicó en ella, ocupándose principalmente del comercio marítimo. Tan ambiciosos y persistentes fueron en esta ocupación y tanto prosperaron en ella, que menos de un siglo más tarde un documento afirma que 'casi toda la navegación de Curazao está en las manos de los judíos que hasta han equipado a los corsarios' que acompañan a las flotillas para defenderlas de los piratas que infestaban las aguas. Fueron estos navegantes los primeros judíos que tomaron contacto con la costa norteña de la América de Sur, tocando principalmente en los puertos de Barcelona, Tucacas, Puerto Cabello, Barranquilla, Río Hacha y Santa Marta" (Aizemberg 1983, p. 12)

La aparición de importantes comunidades en Recife muestra un proceso similar. De esta ciudad se extendieron las poblaciones hacia el Nordeste (Wachtel 2011, p. 13). Como se indica en una anterior cita de Wachtel, algunos otros grupos buscaron las rutas de la minería, hacia el sur, en las colonias españolas del Río de La Plata (Friedlander 1966, p. 31). En el norte americano, los judíos que entraron por Veracruz se habrían desplazado a Guadalajara, también buscando los caminos de la minería (Israel 2002, p. 97; Hamui Sutton 2019, pp. 131, 155; Cortijo Ocaña 2013). Los judíos que entraron por Curazao entraron a la Península de Paraguaná en territorio español, y allí habrían auspiciado la fundación de Coro, esto es, la primera capital de lo que se denominaría Capitanía General de Venezuela, y desarrollado actividades comerciales desde Curazao hasta los Andes trujillanos (De Lima, 2002; Aizemberg, 1983).

Con la consolidación de las rutas marítimas de la extracción minera, se

produjo otra ola de judíos que participaron como piratas y corsarios en los mares del Caribe, dejando huellas en las islas y las costas, desde Jamaica (Mirvis, 2020), Surinam, Cartagena o la Península de la Goajira, entre otros puntos. Son indicativos de este fenómeno, más que comunidades escondidas o consolidadas, asentamientos estacionarios de oportunidad, con vistas a la depredación de la marina española y desarrollos comerciales posteriores⁵.

Ordóñez Chiriboga (2007, pp. 28, 79) presenta pruebas de movimientos migratorios desde aquellos grupos de judíos portugueses de la zona del Río de La Plata hasta Lima y, luego, su relación con la consolidación de nuevas e importantes rutas comerciales, que incluyeron los contactos pioneros con Filipinas. La presencia de judíos en las Islas Filipinas españolas es un hecho (Coalesce Brown, 2020), pero su impacto demográfico también es difícil de describir.

De la región de Recife salió un importante grupo hacia América del Norte, el cual participó en la fundación de Nueva Amsterdam, hoy Nueva York (Levy, 2018).

La Inquisición actuó en contra de los judíos de Cartagena⁶ lo que es

5 El fenómeno de los judíos de Jamaica, el momento de este escrito, está siendo revisitado con mucha más precisión y alcance por la academia (traducción del autor):

“Este crecimiento se refleja en la cantidad de estudios académicos centrados en los judíos del mundo atlántico y el Caribe, y en el discurso más amplio dentro de los campos de los estudios judíos y la historia sobre estos grupos específicos de personas en estos espacios de significativa transición, violencia y creatividad. La historia de los judíos caribeños ha evolucionado desde una pequeña curiosidad etnocéntrica hasta convertirse en un dinámico subcampo histórico interdisciplinario y con un enfoque crítico” (Surowitz-Israel, 2024, p. 129).

6 Una importante autora del tema de la Inquisición en Cartagena, incluso, apoya documentalmente la idea de que la posición de los “judeizantes” era ocasional. La movilidad aparece como una buena hipótesis para explicar por qué los castigos no eran tan severos (los acusados se irían de la jurisdicción, haciendo más fácil la cohesión católica en el puerto). Esto indica una

asociable a la huida de éstos hacia adentro del territorio español, por la vía de los valles en los Andes, creando asentamientos en Bello -Antioquía, regiones de Cali -Valle del Cauca-, o Popayán -en la ruta de Pasto, hacia el camino real de Lima- (Lindarte 2026; Navarrete 2010, 2011) y que habrían llegado, en fases, hasta las tierras de la Parroquia Obispa de Cuenca (constituida con ese nombre y jurisdicción desde 1769, hasta la separación de Guayas-Manabí y Loja en la época republicana), que entonces incluía las actuales zonas de Manabí (que incluye a Villanueva de Portoviejo, a Santa Ana de los Ríos de Cuenca en Azuay y La Zarza, luego llamada Loja) en los actuales Ecuador y Perú. Se trataría de comunidades artesanas y de oficios manufactureros, consolidados bajo el liderazgo de los líderes locales de la “Gran Complicidad” quienes se encargaron de agrupar a los refugiados y dispersarlos para su protección.

La Inquisición también actuó en contra de los criptojudíos de Nueva España -México- (Toro, 1944; Greanleaf, 1998) y, sobre todo, en contra de los judíos de Lima. Esta última actuación fue particularmente sangrienta, pues terminó con el ahorcamiento

movilidad territorial que luego se testimoniaría en los valles alrededor del suroeste y sur andino:

La cuantificación de los procesos nos habla de una presencia relativamente notable de judaizantes y de procesados por herejía protestante, por lo que se deduce, del resultado de los veredictos, que el número de “víctimas” no fue tan “cruento” como se esperaba. En comparación con otros tribunales, como México y Lima, el de Cartagena pronunció sentencias menos severas; hay varias razones para ello, una de ellas es que la religiosidad de los grupos sociales que desfilaron por él se vivió superficialmente, por lo que los inquisidores no encontraban motivos serios para su condena y en el caso de los reos protestantes la mayoría decidió seguir después la doctrina católica. Por lo que se refiere a la presencia de judaizantes y protestantes en América, los primeros pretendían realizar libremente sus prácticas religiosas y labores comerciales, localizados ocasionalmente en los lugares y puertos principales de la costa; el grupo de protestantes, compuesto por navegantes que llegaron accidentalmente a las Indias, eran en su mayor parte marineros que ejercían el contrabando y la piratería” (Fernández Alonso, 2021, p. 11)

público de 11 judíos, provocando una huida al norte del Perú (Ordóñez Chiriboga 2007, pp. 34-35):

"El juicio a los reos de la 'gran complicidad' fue larguísimo, y terminó de ventilarse 4 años después, concluyendo, con el más grande y sangriento auto de fe de que tuviera memoria la ciudad de los reyes, este tuvo lugar el 23 de enero de 1639, aproximadamente 100 fueron procesado dentro de este juicio, 63 de ellos salieron al auto de fe, cinco habían muerto o enloquecido en las cárceles secretas de la Inquisición, mientras 31 no lo hicieron, pues sus juicios no habían terminado todavía; 11 personas subieron al quemadero y según narran los historiadores Don Ricardo Palma y Günter Friedländer cuando empezaba la quema de los reos un tremendo huracán como nunca se había visto se abatió sobre Lima, causando alarma en la ciudad y derribando el dosel, bajo el cual el virrey, el arzobispo, los inquisidores, los oidores con las autoridades del cabildo y la curia limeña presenciaban tan bárbaro espectáculo, al cual estaba obligado a asistir el vecindario, so pena de verse en predicamento similar. Esta masacre la más cruenta realizada por el Tribunal en América del Sur fue tan escandalosa, que causó alarma en el Consejo de Indias y ante la corona."

Los nuevos asentamientos huyeron al Norte, también aprovechando los pasos de los valles andinos, atravesaron Cajamarca, donde se indica una importante presencia, y llegaron finalmente a la misma Parroquia de Loja, con cerca de 200 años de distancia de los sefardíes que ya habían escapado de Colombia, desde el Norte. Cronistas de las historias sefardíes de Guayaquil, un importante puerto ecuatoriano cercano a la frontera con la actual Perú, describen que a muchos judíos, que llegaron por vía marítima a esta ciudad, se les impidió desembarcar, provocando su muerte por ausencia de bastimentos y tratamientos (Montiel, 2026).

El resultado de estos asentamientos, desde un ángulo general, se vería del siguiente modo:

Figura 1. Mapa de movimientos migratorios judíos en América. Siglos XV-XIX



El mapa anterior debe leerse imaginando los flujos que van desde los colores más tenues hasta los más intensos, los cuales representan los asentamientos más recientes. Se propone que reflejar un sistema de vectores podría provocar inexactitudes para una explicación detallada de los movimientos migratorios pues, por ejemplo, el paso de Cajamarca a Loja, cuyas descripciones son más recientes y posiblemente más frescas que las que se han consultado de tiempos de la inquisición peninsular, posiblemente se realizó tanto por varias redes fluviales, por zonas semi-desérticas, como por vía marítima en el Pacífico.

El mapa no muestra los movimientos migratorios de la segunda mitad del siglo XIX, donde habría entrado una nueva ola migratoria sefardí a países como Cuba, Venezuela y Colombia, desde Marruecos o Turquía, llamados en esos sitios popularmente como "los turcos", la cual tuvo un impacto significativo en la economía y las finanzas, por ejemplo, en ciudades como Barranquilla. Este grupo no debe ser considerado dentro de los Bnei Anousim.

VISIÓN CARTOGRÁFICA II: ZOOM IN. MOVIMIENTOS Y ASENTAMIENTOS DEL TIEMPO COLONIAL EN GRANADA Y PERÚ (1623-1800)

Figura 2. Movimientos migratorios judíos en Granada y Perú. Siglos XV-XVII



De manera más precisa, ahora se muestran los asentamientos y ciertas dinámicas de la movilidad, tal como se desprende de las fuentes. Una ola migratoria habría entrado por el Caribe a la tierra firme Suramericana, dejando huellas en Paraguaná, Coro y Cartagena. Luego habría mostrado huellas de su presencia hacia el Sur aprovechando los valles de pie de monte andino del norte del continente hasta el refugio protector de la compleja red fluvial del valle de La Zarza (Loja), y en la banda oriental de los Andes, en los Valles de Santa Ana de los Ríos de Cuenca (Ordóñez Chiriboga, 2005, pp. 88, 113, 127). Se trata de zonas de prosperidad agrícola y cierta cercanía a los pasos de extracción minera, precisamente, en las periferias de los poblados españoles que habían concentrado sus asentamientos, como Villa de Leyva, Riobamba o Guayaquil, y lejos de las zonas indígenas aun no reducidas (como Pasto, Esmeraldas o Manta), como en los márgenes de las ciudades mayores, como Medellín o Cuenca, con el propósito de bajar su visibilidad cultural ante las comunidades cristianas establecidas alrededor de los templos principales. Los testimonios indican que manejaban proyectos comerciales conjuntos, compartían tradiciones (funerarias,

ponían el mismo tipo de nombres, y tenían descendencias comunes)⁷. De hecho, el deterioro de la identidad sefardí de esta primera ola en Loja, ante el reforzamiento de la cristiandad y la advocación a la Virgen del Cisne, es uno de los aspectos clave de los hechos históricos descritos por Ordóñez Chiriboga en su obra. De esto se explica el desplazamiento de las identidades a zonas de difícil acceso, como los poblados de los “sucos de los ríos” (Ordóñez Chiriboga 2005, pp. 130-137).

En el Sur, las poblaciones judías portuguesas habían migrado copiosamente a Río de la Plata:

“Cabe destacar también a este respecto la advertencia dirigida al gobierno de Madrid en 1602 por la Audiencia de Charcas: ‘Muchos portugueses han entrado por el Río de la Plata; son gente de dudosa fe en nuestra Santa Fe Católica, y en la mayoría de los puertos de las Indias hay algunos de esta clase [...]’. Un poco más tarde, en 1619, las advertencias contra estos inmigrantes indeseables fueron aún más explícitas” (Wachtel 2011, p. 13)

Ordóñez Chiriboga identificó el mismo movimiento poblacional desde el ángulo que las poblaciones receptoras que ya habían llegado a Loja. Él cierra el relato: los judíos portugueses de Río de la Plata emigran a Lima y luego, con la unión de los imperios ibéricos bajo Felipe II, se sumaron nuevas migraciones sefardíes desde Panamá (por vía marítima), que aportaron al florecimiento de la ciudad. Este es el tiempo en que se abren conexiones comerciales con Filipinas y se consolida el comercio del Pacífico. Sin embargo, había sido aquel auto de fe de Lima en 1639, quizás el aconte-

⁷ “Al estudiar comparativamente los archivos y los censos de Loja con los de otras provincias del país, encontramos que la utilización de nombres bíblicos del antiguo testamento es un poco mayor, extendiéndose a todos los niveles sociales y económicos, mientras que en otras zonas del país estos nombres muy raramente utilizados, un fenómeno similar a este se dio en lo que fuera el territorio de Santa Fe de Antioquia en la Nueva Granada (Colombia) y el Departamento de Cajamarca en el Perú” (Ordóñez Chiriboga, 2005, p. 127).

cimiento inquisitorial más sangriento en América Latina, el que habría provocado el posterior flujo migratorio de los sefardíes hacia el Norte, hasta Cajamarca y, luego, la misma Parroquia de Loja:

"Según la memoria popular, esta población blanca de origen judío que venía huyendo de los autos de fe de la Inquisición limeña, ingresó a tierras del Corregimiento a través de las márgenes de los ríos Chira y Catamayo y fue estableciéndose en sus vegas constituyendo grupos pequeños, compactos y endogámicos muchos de los cuales guardan hasta nuestros días el recuerdo de haber llegado hasta estas tierras procedentes del Perú y varios de ellos mantienen relaciones de amistad y parentesco con sus similares del norte de este país, es más al recorrer las hoyadas del río Catamayo encontramos un barrio llamado "Carmona", perteneciente a la parroquia Lourdes del Catén Paltas, que nos hace recordar el nombre de la antigua judería próxima a Sevilla donde estallaron los primeros levantamientos antijudíos de España en 1391, y vimos, la mayor parte de los encausados en 'La Gran Complicidad' fueron judíos procedentes de Sevilla o Portugal." (Ordóñez Chiriboga 2005, p 73)

La jurisdicción de Loja incluía las actuales ciudades agrícola-costeñas de Villanueva de Portoviejo, de Santa Ana de Vuelta Larga, Chone de Indias, las ciudades orientales de la región de Santa Ana de los Ríos de Cuenca, y La Zarza, luego conocida como Loja⁸. Todas estas regiones ya forma-

8 En términos toponímicos, nótese que el primer asentamiento judío en Tierra firme, y el primero en construir, incluso, una pequeña sinagoga, fue Coro, fundada como Santa Ana de Coro. El denominativo Santa Ana se repite en este patrón toponímico, quizás al tratarse Santa Ana de la hermana de Jesús, esto es, en referencia al relato de una mujer judía que no se convirtió al cristianismo. La toponimia "La Zarza" en los orígenes de Loja, parece ser un proceso similar al descrito por Wachtel en los Sertones brasileños (2011: 96-97), cuando a las plantas redondas de cactus se les llamaba "kipá" (solideos) o se asociaban los cactus tipo candelabros con "menorot" (lámparas del Templo de Jersusalem, cuya construcción fue indicada a Moisés y realizada directamente por D's, en el relato del Exodo).

El uso de referentes cristianos para ocultar una religión prohibida es común en las prácticas de los Yoruba-Lucumí en las Antillas y Candombe en Brasil, religiosidades africanas llegadas a

ban parte de las redes mineras que hicieron la prosperidad limeña antes del auto de fe de 1639.

LA MIRADA ETNOGRÁFICA

Aproximación a la mirada etnográfica

Mi condición personal de descendiente de una familia judía sefardí de Marruecos en Venezuela y haber trabajado como investigador antropológico en pueblos amerindios y como criminólogo en Venezuela, Colombia y Ecuador, desde 1999, me abrió puertas a vastas comunidades de ese territorio. En algunas de ellas saltaba a la vista recurrentemente el tema de la judeidad. Estas experiencias fueron cada vez más abundantes por lo que, a su vez, me fueron conduciendo a estructurar y sistematizar estudios de campo sobre el tema. Estos estudios de campo finalmente tuvieron lugar entre 2015 y 2025. Desde el 2011 había hecho contacto con el Instituto de Estudios Sefardíes y de los Anousim del Academic College de Netanya, en Israel, el cual me ofreció una ventana al debate científico y/o disertativo, tanto desde la historia, la cultura, la religión y la genealogía (Institute for Sephardi and Anousim Studies, 2026). Adicionalmente, el Instituto, bajo la dirección de Salomón Buzaglo, se involucró en el complejo proceso de instituir nacionalidades judías sefardíes contemporáneas, a solicitud de las mismas comunidades, permitiéndome conocer, sea de primera mano, o sea ante otros testigos, procesos de consolidación nacionales de los Bnei Anousim en Brasil, El Salvador y México. Así pude también comparar tales procesos con los que yo registraba personalmente en el Caribe y los Andes.

Fue un proceso participante, pues utilicé esta experiencia suramericana

América en las últimas olas de trata de esclavos. Pero en el caso que asiste, podría indicarse, no una estrategia, sino una nueva coherencia teológica, que Wachtel denomina "teología marrana" (2007).

para hacerme de una humilde cultura sobre Torá, Talmud, Halajot, y Caba-lá⁹. De tal modo, que viajé por estos territorios con la sincera vocación de ser un Talmid Torá (un estudiante de Torá), lo que, además, me permitió entender un poco mejor la evolución de los lenguajes culturales judíos en América, la naturaleza de los grupos, y las aspiraciones tanto identitarias como filosóficas de estas comunidades.

Con base en esta experiencia, presento aquí un sistema categorial, centrado en las características observadas de los movimientos que se están creando.

En primer lugar, hay que recordar que la identidad judía es un cruce de caminos entre una herencia de tradiciones rituales, teológicas y filosóficas, que se presentan, más que como un conjunto de opiniones, como una cosmovisión integral y una identidad nacional, que se marcan por descendencia de un vientre judío, o por un complejo proceso de conversión. La conversión no tiene las bases proselitistas del cristianismo y el islam, sino que está basada en la idea de que hay un alma judía (una persona puede incluso ser solo una parte de un alma judía) que desea “volver” a la semilla de su pueblo. Y es por ello que

9 Para el lector inadvertido: La Torá se refiere, propiamente, a los 5 rollos recibidos y escritos en el Sinaí, que en el cristianismo se asocian con el Pentateuco, pero, al mismo tiempo, para el judaísmo, es toda la ordenanza y sus comentarios, en todos sus libros esenciales. Entre estos últimos está a) El Talmud, separado en Mishná y Guemará, que componen los extensos debates de los sabios de Israel sobre los alcances y consecuencias de las interpretaciones de la Torá, así como de los mismos comentarios. b) Los libros de Halajá, que son las leyes de comportamiento y rituales que rigen la cotidianidad del judío, dentro los que destacan el Mishné Torá y el Shul-jan Aruj. c) La Cabalá, que se refiere al nivel más profundo de los cuatro niveles de interpretación de la Torá, asociable a una importante tradición esotérica que se cree iniciada por el mismo Abraham, y conocida por los primeros seres de la creación. Sin un conocimiento relativamente especializado de estos debates, los lenguajes sobre el retorno de los Bnei Anusim, no podrían comprenderse cabalmente, o solo se comprenderían en los casos de reconstrucción identitaria más modernizantes.

el estudio de la Torá no garantiza una conversión: las pruebas para ese retorno son complejas, y depende mucho de una mirada exterior de los rabinos, que puede ser indulgente o no. De tal modo de que, cuando se habla de conversiones en estos territorios, se refiere a complejos procesos de estudio, observación, espiritualidad, que pueden llevar muchos años. Esto determina en muy buena medida que la filtración, sobre todo a los sistemas religiosos más difíciles, sea moldeada por una intención muy grande de cambio a nivel personal.

Data etnográfica (resumen)

A continuación, con el fin de describir mejor esa tensión entre la heterogeneidad del fenómeno y la unidad latente, se comentan las etnografías:

En algunos casos más simples son familias con recursos económicos que consiguieron convertirse como grupo familiar entero, y tomaron su propio camino al judaísmo a partir del nexo parental. Algunas de estas familias encontraron genealogías confiables, otros hicieron estudios de ADN, otros decidieron asumir la decisión mediante la conversión colectiva.

Pero existen también familias que se mudaron o visitan los pie de monte andinos, expresamente aislados, para guardar más eficientemente sus tradiciones y estudiar Torá. A la manera de los sabios de la cabalá se preparan para un futuro encuentro con la tierra santa de Israel, hay una familia que vive sin una comunidad cercana. Uno miembro de ellos, ya ha escrito 6 grandes e interesantes obras sobre *remez*¹⁰. Sus conversaciones en las redes, muchas esporádicas, son consideradas de mucho interés por las comunidades dispersas.

Otros grupos se organizaron alrededor de sinagogas fundadas por conversos que tuvieron el privilegio de recibir estudios judaicos. Suelen

10 Del hebreo, significa “pista”, en referencia a interpretaciones tipológicas o alegóricas en las escrituras del Tanaj.

compartir su tiempo discutiendo Torá o reconstruyendo la historia de los primeros sefardíes de sus territorios.

Otras son comunidades tradicionales del judaísmo no interrumpido, esto es, “judíos de vientre”, que han abierto sus puertas al fenómeno. En algún caso etnografiado, incluso, fue parte de sus estrategias institucionales mezclar los judíos de vientre con conversos provenientes de los Bnei Anousim. En otros casos, solo es una forma de conseguir un *minián* (un quórum de 10 judíos varones, que se exige para muchos rezos fundamentales). El tiempo ha permitido que estas comunidades se hayan venido especializando en la consolidación de comunidades emergentes de Bnei Anousim, creando liderazgos independientes donde se cruzan las dos vías. Esto también ha llevado a matrimonios. En algunos casos, se les exige conversión formal, en otros, los incorporan al trabajo administrativo, creando así un nuevo sentido de comunidad, sin entrar en la discusión halájica.

Otros grupos son Bnei Noah, esto es, que siguen las tradiciones de la Torá y forman parte de las nuevas comunidades, pero adscribiéndose a las comunidades como “hijos de Noé”, no judíos, esto es, observando los mandamientos entregados al patriarca. La intención de este grupo es crear una bisagra con el judaísmo que permite más libertades a los no judíos que están buscando sus raíces. Estos aun no pueden considerarse Bnei Anousim, pero forman parte del sistema general de clivajes.

En una ciudad importante de uno de estos cuatro países, hay una *yeshivá* (una escuela o universidad para adultos de estudio de la Torá, que puede dar títulos de graduación), dirigida por un Rosh HaYeshivá ashkenasí que llegó a esa ciudad desde una importante experiencia en Israel y los EEUU. El rabí se ha casado con una mujer local y la *yeshivá* es financia-

da por los mismos trabajadores de la comunidad, que asisten allí. Los cerca de 13 estudiantes con los que convivió, residen y estudian permanentemente en el sitio. La experiencia es casi de claustro, austeridad, claramente iniciática, con una importante y compleja formación midráshica. El esfuerzo lleno de orgullo a las familias del barrio que, con mucho sacrificio, mantienen esta *yeshivá*. No es fácilmente reconocible desde afuera y se acaban de mudar más allá de la periferia urbana.

En una región rural, llegó una comunidad de Bnei Anousim cubanos, que, luego de reconocer sus orígenes y querer profundizar en su identidad, no podían cumplir con sus obligaciones en la isla natal. Un artículo periodístico los describe como objeto de la represión en Santiago de Cuba. Lograron escapar de Cuba con el apoyo de un financista judío de Brooklyn, que quiso sacarlos a través de la selva guyanesa. Las familias, de unas 10 personas, conformaron un *kibutz* en un valle andino. Actualmente no están en el *kibutz*, y ya se asentaron en una ciudad cercana, dando una inusitada riqueza cultural a la vida de los Bnei Anousim del sitio.

Una sinagoga sefardí se fundó en una ciudad importante de la zona, con el liderazgo de un *baal teshuvá*¹¹. Ellos han impulsado un delicado e importante proceso de conversiones y hacen redes con sinagogas ortodoxas que miran a este proceso en América Latina desde los EEUU. Son, de este tipo, los más antiguos, pues iniciaron sus actividades hace 30 años.

Otros rabinos ortodoxos, llegados de Israel, han permitido constituir comunidades con conversiones ortodoxas, y han hecho una importante vida familiar y de liderazgo en sus comunidades. Muchas de las personas que se absorben también indican un origen estimado con Bnei Anousim o descendientes de marranos. Algunos rabinos conservativos del Cono Sur,

¹¹ *Baal teshuvá*: un judío que recuperó sus tradiciones.

han anunciado próximas fusiones con comunidades de Bnei Anousim. Mientras tanto, se han organizado como grupos culturales regionales, y practican un judaísmo con reglas muy particulares¹².

De todas estas experiencias etnográficas, aquí descritas superficialmente, hay diarios de campo de más profundidad que se están publicando en otros artículos. Las entrevistas confirman el mismo panorama general en los cuatro países.

Comprensión de la data

Parte importante de este conjunto de comunidades que se autoadscriben como Bnei Anousim (grados 2, 3 y 4 de la figura 3) o que buscan huellas de ese proceso (grados 1 de la figura 3), han sido visitadas y contactadas directamente. En muchas de ella he vivido y compartido celebraciones. De otras tengo información detallada por parte de miembros que se conocen entre sí o que vienen de otras comunidades. No daré nombre ni ubicaciones con el fin de proteger su integridad, y porque, dada mi posición de Talmid Torá, podría ser una infidencia.

La primera señal a destacar es la enorme heterogeneidad entre ellas. Estoda cuenta de varias características:

- A pesar del trabajo de organizaciones como el Instituto de Estudios Sefardíes y de los Anousim, de Shavei Israel, la Sojnut (La Agencia Judía para Israel), Yad Ben Tzvi, o de cierta presencia del cuerpo diplomático israelí, la acción institucional es casi inexistente a lo largo de todas las comunidades, por lo que los procesos son resultado, en su inmensa medida, de iniciativas espontáneas.
- Estos movimientos no responden a las formas pioneras de fi-

lo-judeidad en los años 60 y 70 que, ante las primeras investigaciones históricas sobre la materia (llamadas también entonces del criptojudaísmo, marranismo, identidad judeo-española, o ladinos...), crearon una comunión de intereses con el Israel moderno, mayormente de tipo geopolítico. Los temas de aquel primer momento estuvieron vinculados a la Guerra de los 6 Días, el socialismo kibutziano, alternativas al salto del sub-desarrollo al desarrollo, el fenómeno de la modernización laica en un contexto tradicional, el resurgimiento de identidades ancestrales en la modernidad, etc. Por ello, a la luz de la narrativa moderna del movimiento, es posible asegurar que aquel despertar de una "nueva judeidad", no moldeó las formas comunitarias que se expresan en este tiempo.

- Casi la totalidad de las comunidades ha iniciado sus indagaciones desde finales del siglo pasado o desde el primer decenio del siglo XXI. Desde entonces, nuevos actores siguen emergiendo, mientras los más antiguos se reconfiguran, sea porque se dividen, aumentan su compromiso religioso, se especializan en temas de ciudadanía, hacen aliayá, se casan con judíos de vientre, crean familias para vivir el judaísmo de manera familiar, etc.

Categorización del fenómeno

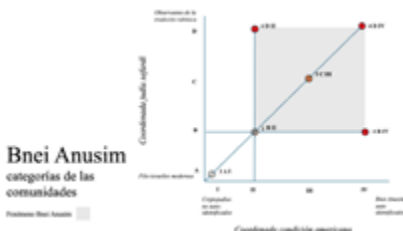
El sistema categorial de comunidades que proponemos se basa en el cruce de dos coordenadas. En primer lugar, una coordenada que representa a la variable *judía sefardí*. Esta coordenada, proponemos, va de una identidad que se siente cómoda simplemente con el nacionalismo moderno que representa el país de Israel, en lo geopolítico, y, en su otra punta, se siente cómoda con la condición religiosa, supramoderna, que interpreta

¹² Para los más conocedores: Hacen la *kedushah* de la *amidah* online y sin *minián*, incluso en *shabatot*, entre otras cosas.

el universo desde la tradición rabínica de la Torá. Como se verá en la figura siguiente, las simples simpatías con Israel, se hace insuficiente para la adscripción a los Bnei Anousim. Se presume que la persona, familia o comunidad aún está, en el mejor de los casos, en un proceso de reconocimiento y aceptación de su historia. En el otro extremo, la persona, familia o comunidad, ha asumido enteramente el protocolo de entrada a la nación de Israel, según su definición por los sabios de Israel.

La segunda coordenada representa a la variable de la **condición americana**: De un lado, está la condición *etic* de criptojuicidad, esto es, que las identidades tienen prácticas judías heredadas pero de las cuales aún no se ha activado una identidad específica (en otras palabras, la identidad es solo reconocible por un observador externo informado). Y, en la otra punta, las identidades que se interpretan a sí mismas con el mismo estatus de Bnei Anousim (en cualesquiera de sus denominativos: descendientes de criptojudíos, marranos, cristianos nuevos, diáspora oculta, sefardíes, etc.) por lo que, a diferencia de los judíos de vientre de finales del s. XIX y del s. XX, encuentran, en el hecho de haber pertenecido a la diáspora oculta, su manera central de percibirse específicamente como judíos.

Figure 3. Categories of Bnei Anousim people, families, and communities



1 A I, 1 B I, 1 A II (ceranos al movimiento identitario, pero aún no forman parte de él).

2 B II (Se integran al movimiento a través de una identidad filosófica y/o religiosa, y el conocimiento de sus raíces marranas).

3 C III, 3 C II, 3 B III (Están integrados en una comunidad exógena con una identidad filosófica y/o religiosa, y viven de acuerdo con ella).

4 D IV, 4 D II, 4 B IV (Están integrados en una comunidad filosófica y/o religiosa de una entidad formal del judaísmo o de Israel, y viven de acuerdo con ella).

Esta clasificación, proponemos, tiene las siguientes virtudes:

- Identifica también la condición del fenómeno histórico americano, no como un accidente dentro de la idea de nación de Israel, sino como una tipicidad dentro de la misma o dentro de la diversidad cultural americana.
- Deja por fuera las identidades que no han asumido perceptivamente su criptojuicidad (esto es, las condiciones ocultas de la judeidad histórica que se despierta), haciendo que, sea que se perciban a sí mismos como judíos de vientre o totalmente criollos, éstos no formarían parte del fenómeno de los Bnei Anousim.
- Presenta cuatro grados de adscripción, para dar cuenta de la complejidad del fenómeno. El último grado, el 4o, representa la identidad de los Bnei Anousim más consolidada frente a su adscripción a la nación de Israel (que no es, necesariamente, el país de Israel). El grado 4-D-IV sumaría el compromiso de la conversión ortodoxa al descubrimiento de los orígenes marranos. Las conversiones son experiencias complejas, desafiantes y de grandes sacrificios, que consolidan más sólidamente la idea de formar parte de un "alma que regresa a Israel".

- No excluye el proceso por el cual las personas exploraron alternativas antes de asumir estas identidades. Por ejemplo, a diferencia de la opinión de algunos rabinos, haber sido cristiano mesiánico o evangélico (cristiano protestante) no sería un escollo para la determinación nacional, sino parte de un proceso.
- Excluye el complejo proceso religioso ortodoxo, y sus múltiples opiniones, como criterio unívoco de la existencia de la identidad de los Bnei Anousim, o como criterio unívoco de pertenencia a la nación.
- Sirve de cuadro de contraste para los criterios de nacionalidad española, portuguesa por sefardidad, para la aliyá¹³, o la consideración de naciones dentro de la riqueza americana.
- Presencia geográfica de las comunidades etnografiadas y entrevistadas en Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú

Las comunidades etnografiadas y entrevistadas actuales corresponden similarmente a los corredores migratorios descritos en la fuente histórica. Es comprensible que algunos movimientos hayan respondido al éxodo rural que conformó a las periferias urbanas de ciudades importantes, como sucedió en toda América Latina en el siglo XX, lo que habría implicado un movimiento de las zonas de refugio a los barrios modernos. En efecto, la ciudades que absorbieron la demografía a lo largo de los corredores, muestran movimientos y procesos asociables al fenómeno. Éstas son, al menos, de Nor Este a Sur Oeste, Coro, Cartagena, San Cristóbal, Medellín, Cali, Quito, Portoviejo, Guayaquil, Daule, Cuenca, Loja y Cajamarca. Allí es visible el fenómeno de los Bnei Anousim y les han dado cuerpo. Pero las huellas aun se mantienen también en la poblaciones periféricas donde

solían esconderse, en la ruta de la minería, y lejos de la mirada de las jerarquías eclesiales, desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XIX: (de Nor Este a Sur Oeste) La Ciénaga, San Antonio, Tunja, Bello, Armenia, Ibarra, Chone, Santa Ana de Vuelta Larga, las tablas de los ríos (en la urdimbre hidrográfica de Loja), Iquitos, Moyobamba, Lamas y Tarapoto.

Con el fin de mostrar las correspondencias geográficas con el mapa post-inquisitorial, se presenta el siguiente mapa, indicando las poblaciones que esta investigación ha alcanzado. Se clasifican a partir de la categorización ofrecida:

Figura 4. Mapa de movimientos identitarios de Bnei Anousim identificados etnográficamente en el Norte Andino. Siglo XXI.



LA COMPLEJA RELACIÓN CON LA JUDEIDAD ININTERRUMPIDA

Normalmente, las comunidades judías tradicionales, esto es, establecidas por migrantes desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, que denominamos aquí como *judeidad ininterrumpida*, no han compartido vida comunitaria con los Bnei Anousim modernos. Esto en buena medida se debe a que no les reconocen como judíos. El judaísmo no es una religión proselitista y las conversiones suelen ser poco numerosas. Los rabinos tienen instrucciones de desmoralizar a los candidatos a conversión en un primer momento.

Para los líderes comunitarios del judaísmo tradicional, las explicaciones

13 Aliyá: Proceso de migración y ciudadanía al país de Israel mediante la Ley de Retorno.

históricas parecen ser insuficientes, y no hay aun una dimensión narrativa rabínica o sionista estable que haya instituido una forma de relacionarse con ellos. Recientemente, el rabinato ortodoxo sefardí de Argentina, a través de su presidente, Rav Shehebar, renovó la *takanah*, una prohibición de conversiones al judaísmo en ese país, creando nuevas dudas sobre la integración entre los Bnei Anousim y el judaísmo ininterrumpido.

Para entender los problemas de relacionamiento entre unos y otros, es importante también reseñar el deseo de algunos latinoamericanos de migrar como judíos a Israel, España, Portugal o los EEUU, lo que les permitiría mejores recursos comunitarios para el éxito de sus proyectos migratorios. Así, la prohibición de conversiones es también una respuesta a la lectura que hacen específicamente los argentinos, a la posibilidad de que hayan conversiones masivas de manera oportunista. Por ello, el Rav Isaac Saaca declara al Jerusalem Post, ese mismo año:

"La regulación representa una limitación autoimpuesta por los rabinos ortodoxos de Argentina sobre su propia autoridad, asumida para garantizar la seguridad y la tranquilidad de que una práctica tan delicada y sagrada como la conversión se realice con la debida seriedad, y que ni el convertido, ni las familias, ni la comunidad sean engañados" (Melamed, 2026)

Pero la mirada etnográfica en los países analizados muestra otro proceso. En la situación real, las alteridades distantes, alguna vez originales, entre los Bnei Anousim, y la judeidad ininterrumpida, están cediendo con claridad. Los acercamientos son cada vez más abundantes y de mayor calidad integrativa. Por ejemplo, la mirada de grupos ortodoxos como Jabad (conocidos como celosos de las integraciones, es favorable a la entrada de Bnei Anousim, siempre que haya una conversión ortodoxa. Algunas pequeñas sinagogas sefardíes, o comunidades fundadas a partir de

nuevos pensadores y liderazgos en Israel o los EEUU, o rabinos independientes que actúan a contracorriente de la inercia instituida, también están ayudando a cambiar esto, a favor de la integración. Ejemplos importantes de esta nueva narrativa dentro de los grandes rabinos de Israel son el Rav Birembaum y Rav Amsellem, quienes, incluso, están urgiendo al rabinato a entender la obligación de los judíos a recibir a los Bnei Anousim, indicando el peligro halájico de no hacerlo (Amsellem, 2019, pp. 22-23).

CONCLUSIONES

No puede afirmarse que el fenómeno de los Bnei Anousim en esta región sea resultado de la historiografía, del impacto de documentales, de campañas proselitistas, de la fascinación por la estética judía o, incluso, de meras disquisiciones teológicas. Tampoco es posible sostener que las comunidades descritas en el siglo XXI tuvieran conocimiento previo de las rutas de poblamiento de los marranos en el norte de los Andes y que, a partir de ello, hubieran reconstruido una identidad idealizada en los mismos corredores geográficos.

En su gran mayoría, sus protagonistas desconocen las fuentes académicas que se mencionan en este artículo, o apenas poseen referencias vagas. A veces saben que determinado libro existe, pero al indagar se percibe que no lo han leído o no lo han leído con detenimiento. Para ellos, todo comenzó con una tumba, unas letras grabadas, un ritual de entierro, un libro de rezos manuscrito en un alfabeto extraño entre los tesoros de un abuelo, o con un secreto guardado durante siglos que, un día, casi por casualidad, salió a la luz.

Fueron los llamados a fiestas con el sonido de "cuernos", los crespos que se dejaban crecer a los niños hasta los tres años, los apellidos de los habitantes "colorados"¹⁴ —anti-

¹⁴ "Sucos" o "colorados" son apelativos ecuatorianos para referirse a personas de piel blanca y

guos pobladores de ríos remotos en las periferias de Loja— o el encuentro casual con unos tefilín¹⁵. En general, un conjunto de diferencias sutiles que solo se explican prestando una atención profunda a los ecos de una identidad que debe ser observada etnográficamente.

Descubrir los patrones de correspondencia geográfica entre estas prácticas modernas y las dinámicas del pasado —hasta ahora invisibles— adquiere, por ello, una enorme significación. Implica reconocer nuevamente el espacio como huella de las acciones culturales y políticas (Castro Aniyar, 2016). Implica explorar el desarrollo de una identidad íntima a través de la interpretación del Otro, aunque ese Otro permanezca profundamente arraigado en la particularidad del “yo”. Porque la cultura no es un monolito de formas morales, estéticas, políticas y religiosas, sino las resonancias de todo ello en los otros del pasado y en los otros del presente.

Además, en el contexto histórico latinoamericano, la cultura arrastra importantes suposiciones raciales y coloniales, tanto implícitas como explícitas. Las huellas del pasado persisten, pero también las huellas de la dominación, tanto en los gestos filosófico-religiosos como en el calco geográfico. Los ecos, en muchos casos, son también ecos de humillación.

Esta no es una reflexión sobre una religión, sino todo lo contrario: es una indagación sobre cómo lo divino se entremezcla con la historia material y vuelve a emerger, contra todo pronóstico, con una espiritualidad que los judíos de transmisión ininterrumpida —aquellos cuyos abuelos no se separaron de la tradición— no experimentan de la misma manera. En el judaísmo se entiende que la presencia de Dios se hace plenamente real cuando desciende en el Sinaí y se traduce en práctica consistente y en sacrificio.

cabello claro.

15 Tefilín: filacterias. Instrumentos rituales utilizados en la recitación de la Shemá.

El retorno a las prácticas nacionales sefardíes se percibe, entonces, como una forma de reconectarse con esa presencia, ritualizando nuevamente el mundo en que se vive. En su conjunto, todo remite a una experiencia que exige una explicación trascendente: la del individuo que desentierra sus raíces, las descubre y emprende nuevamente su camino.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue posible gracias a la Dirección de Investigación, Publicaciones y Servicios Bibliográficos de la ULEAM (Ecuador), la Comisión de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Derecho y Bienestar (Ecuador), el Instituto de Estudios Sefardíes y de Anusim (Israel), y el enorme cariño y paciencia dispensados por las comunidades Bnei Anusim en las zonas costeras y montañosas del Norte de los Andes.

Palabras de agradecimiento muy especiales para el Dr. Ordóñez Chiriboga, Moré Asher Peretz, Rabí Josef Franco, Rab. Max Godet, Rab. Nerio Montiel, al Director del Instituto, Salomón Buzaglo, y a mi esposa santanense, Shoshana.

REFERENCIAS

Aizemberg, I. (1983). *La Comunidad Judía de Coro 1824-1900. Una Historia*. Casa Argentina. Fundación Raoul Wallenberg. https://www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/1313672157COROfinal.pdf (30 de febrero 2026)

Amsellem, Chaim. 2019.  Zera Israel Foundation. Jerusalem: 

Álvarez Alonso, F. (2021). Inquisición. El tribunal de la inquisición en Cartagena de Indias (1610-1820), en *Diccionario de Historia de la Iglesia en América Latina*. Pontificium Consilium de Cultura https://dhial.org/diccionario/index.php?title=INQUISICI%C3%93N._EL_Tribunal_de_Cartagena_de_Indias (30 de febrero 2026)

Augé, M. (1998). *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Colección El Mamífero Parlante Serie Mayor. Editorial Gedisa

Guzman Bockler, C. y Herbert, J-L. (1970). *Guatemala: Una Interpretación Histórico-Social*. Siglo XXI. Editores, S. A. México: 205.

Castro Aniyar, D. (2022). Las Añún. Lo oculto y lo femenino. En Represa Pérez, F. (edit.) *Transiciones Bioculturales en Territorios Marino-Costeros de Latinoamérica*, Editorial Mawil: 302. <https://redlatam.repositoriobiocultural.org/transiciones-bioculturales-en-territorios-marino-costeros-de-latinoamerica/>

Castro Aniyar, D. (2016). *El lugar y la emoción. La condición social a través de la cultura y su territorio*. Hamburg: Editorial Académica Española.

Capanaro, C. (2025). La periferia como una construcción historiográfica, en Sanmartín, I. y Alonzo, A. *Debates Historiográficos desde la Periferia*. A Coruña: Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións: 145. <https://ruc.udc.es/rest/api/core/bitstreams/f7089d2e-7191-4bc2-8d5f-5f1aa8735e4c/content> (30 de febrero 2026)

Chacón-Duque, J.C. (2018). Latin Americans show wide-spread converso ancestry and imprint of local native ancestry on physical appearance. *Nature Communications*, 9: 5388. <https://doi.org/10.1038/s41467-018-07748-z> (30 de febrero 2026)

Clifford, J. (2001). *Dilemas de cultura. Antropología. Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. Barcelona: Gedisa

Coalesce Brown, A. (2020). *Online Speaker Series: Rabbi Avraham Coalesce Browne in the Philippines*. Interview in the Kulanu Channel Inc. <https://www.youtube.com/watch?v=8cWYgPUUTTk> (30 de febrero 2026)

Cortijo Ocaña, A. (2013). Margarita Moreira and Antonia Núñez. Inquisition and cryptojudaism in Mexico, 1646-1647. *Mirabilia* 17 (2013/2): 495-522. <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/274646> (30 de febrero 2026)

De Lima, B. (2002). *Coro: fin de diáspora. Isaac A. Senior y su hijo: redes comerciales y circuito exportador (1884-1930)*. Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

Friedlander, G. (1966). *Los Héroes Olvidados*. Editorial Nascimento.

García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Cultura Libre. Grijalbo.

Greanleaf, R. (1998). La Inquisición, los judíos y los Cristianos en Nuevo Mundo, en De la Serna (comp.). *Iglesia y Sociedad en América Latina Colonial. Interpretaciones y Proposiciones*. México DF: UNAM

INSTITUTE FOR SEPHARDI AND ANOUSIM STUDIES. (2026). *Institute for Sephardi and Anousim Studies*. Netanya Academic College. <https://www.netanya.ac.il/institute-for-sefardi-and-anousim-studies/> (30 de febrero 2026)

Israel, J. I. (2002). *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*. Boston, MA: Brill.

Kane, R. (2021). *Syncretism and Christian Tradition. Race and Revelation in the Study of Religious Mixture*. Oxford University Press.

Kunin, S. D. (2001). Juggling identities among the crypto-jews of the American Southwest. *Religion*, 31(1), 41-61. <https://doi.org/10.1006/reli.2000.0313> (30 de febrero 2026)

Johnson, A. (2003). *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon* (1st ed.). University

of California Press. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pnjn2> (30 de febrero 2026)

Lindarte, D. (2026). *Judíos en Secreto: CriptoJudíos y Bnei Anusim al descubierto*. Entrevista en Canal Torá en el Yarden. <https://www.youtube.com/live/1OfIxPOM9po> (30 de febrero 2026)

Levy, D. (2018). *De Recife para Manhattan: os Judeus na Formação de Nova York*. São Paulo: Planeta.

Lyotard, J. F. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*. University of Minnesota Press.

Mc Namara, R.E. (2021). Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de Estrato en Deleuze y Guattari. *Páginas de Filosofía*, Año XXII, N° 25 (enero-diciembre), 71-99, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue. <https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/filosofia/article/view/3486>

Mirvis, S. (2020). *The Jews of Eighteenth-Century Jamaica: A Testamentary History of a Diaspora in Transition*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10sm932>

Melamed, J. (2026). Gran rabino sefardí de Argentina desata polémica y controversia por norma centenaria de conversión. *Jerusalem Post*/español/Diáspora y Antisemitismo, 21 de Enero, en prensa. <https://www.jpost.com/spanish/diaspora-y-antisemitismo/article-884084> (30 de febrero 2026)

Montiel, N. (2025). *Entrevista Personal al Rabino Nery Montiel*. Manta-Guayaquil, Julio 2021.

Navarrete, M.C. (2010). *La diáspora Judeoconversa en Colombia, Siglos XVI y XVII: Incertidumbres de su Arribo, Establecimiento y Persecución*. Colección: Artes y Humanidades – Historia. Universidad del Valle. Programa Editorial. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/>

bitstreams/19e43453-0821-4ad7-aecf-f50248bd5cb9/content (30 de febrero 2026)

Navarrete, M.C. (2011). Cristianos nuevos en la Audiencia de Santa Fe, Popayán y Tierra Firme, entre los siglos XVI y XVII. Entre la aceptación y el rechazo. *Historia y Espacio*, Vol. 7 Núm. 36: 19. https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/article/view/1780/1885 (30 de febrero 2026)

Ordóñez Chiriboga, R. (2005). *La Herencia Sefardita en la Provincia de Loja*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Schulamit, Ch.H. (2008). *Descendants of the Anusim (Crypto-Jews) in Contemporary Mexico*. Hebrew University. https://www.elyosoy.com/uploads/4/3/2/8/4328985/anusim_mexico.pdf (30 de febrero 2026)

Surowitz-israel, H. (2024). Caribbean Jewish studies of the colonial era: state of the field. *Jewish Historical Studies*, 56, 129–158. <https://www.jstor.org/stable/48836242>

Toro, A. (1944). *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*. México, D.F., México : Editorial Patria

Ulloa Cisneros, L. (2014). *Noves Proves de la Catalanitat de Colom: Les Grans Falsetats de la Tesi Genovesa*. Llibres de l'Índex.

Vargas Llosa, M. (2010). *El Habla-dor*. Punto de Lectura. Penguin Random House Grupo Editorial.

Wachtel, N. (2007). Théologies Marranes. Une Configuration Millénariste, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2007/1 62e année. Paris: Éditions Éditions de l'EHESS

Wachtel, N. (2011). *Mémoires Marranes. Itinéraires dans le Sertao du Nordeste Brésilien*. Maison Amérique Latine. Editions du Seuil.

Wachtel, N. (2013). *Entre Moïse et Jésus. Études marranes (xve – xxie siècle)*. Paris: CNRS Éditions.

Listado de figuras en castellano e inglés

Figura 1. Mapa de movimientos migratorios judíos en América. Siglos XV-XIX

Figure 1. Map of Jewish migration movements in America. 15th-19th centuries

Figura 2. Movimientos migratorios judíos en Granada y Perú. Siglos XV-XVII

Figure 2. Jewish migration movements in Granada and Peru. 15th-17th centuries

Figura 3. Categorías de personas, familias y comunidades Bnei Anousim

Figure 3. Categories of Bnei Anousim people, families, and communities

Figura 4. Mapa de movimientos identitarios de Bnei Anousim identificados etnográficamente en el Norte Andino. Siglo XXI.

Figure 4. Map of Bnei Anousim identity movements ethnographically identified in Northern Andes. 21st century.