



**Departamento de
Geografía e Historia**
Universidad de La Laguna

Visibilización del sefardismo en la España contemporánea

Trabajo de Fin de Grado – Facultad de Humanidades

Grado de Historia

Curso académico 2019/2020

Trabajo realizado por: Brian Rivero Mamposo

Trabajo dirigido por: Francisco Díez de Velasco Abellán



Resumen

El siguiente proyecto es una aproximación a la situación actual de la comunidad sefardí en España. Para ello se han empleado principalmente las fuentes que emanan de las propias instituciones así como aquellas que provienen de instituciones estatales. Con el fin de abordar la complejidad de la visibilización religiosa se ha optado por un análisis en diversos campos; jurídico, numérico y patrimonial. Los resultados evidencian que, pese al calado histórico hebreo de la Península, la comunidad sefardí se encuentra poco representada en el aspecto patrimonial y numérico. No obstante, se hace evidente la necesidad de elaborar un estudio más extenso y que responda a la diversidad y complejidad autonómica de España.

Palabras clave: Sefardí, Judíos, España Contemporánea, Visibilización, Pluralismo religioso

Abstract

The following project approximates the current situation of the Sephardic community in Spain. To be able to do this, we use the sources originating from Sephardic institutions and the sources from government institutions. In order to address the complexity of religious visibility, we decided to analyse different fields: legal, numerical and patrimonial. The results show that, despite the historical Hebrew significance of the Iberian Peninsula, the Sephardic community is underrepresented in terms of heritage and numbers. For other hand, the need to prepare a more extensive study that responds to the diversity and regional complexity of Spain is evident.

Keywords: Sephardim, Jews, Contemporary Spain, Visibility, Religious Plurality.



INDICE

Introducción, metodología y fuentes	1
Los judíos en Sefarad durante la Edad Media	5
Antisemitismo Español	12
Visibilización jurídica	15
Siglo XIX	17
Siglo XX	21
Actualidad	27
Visibilización numérica	29
Visibilización patrimonial	34
Patrimonio material	36
Canarias	38
Ceuta	40
Madrid	42
Patrimonio inmaterial	44
Lengua	44
Coplas, romancero y cancionero	45
Visibilización en la red	47
COVID-19	49
Conclusiones	50
Bibliografía	52
Recursos web	54
Anexos	58



Introducción, metodología y fuentes

El presente Trabajo de Fin de Grado tiene como objetivo demostrar haber adquirido los contenidos formativos, capacidades, competencias y habilidades para los que capacita el Grado cursado. Esta demostración se desarrolla a raíz de la selección de un tema para su estudio. Como Proyecto de Fin de Grado hemos decidido abordar la situación sefardí actual en el contexto nacional español por múltiples factores.

En primer lugar, por la particularidad histórica de España durante el siglo XX donde podemos observar que, en apenas veinte años, la sociedad pivota desde un marcado anticlericalismo hacia una férrea doctrina nacionalcatólica. Posteriormente y tras el fin del franquismo, España abandona la doctrina nacionalcatólica y a raíz de la Ley de Cooperación Religiosa de 1980 y, posteriormente, los acuerdos de 1992 se avanza hacia una cooperación y un reconocimiento del pluralismo religioso.

En segundo lugar, por la singularidad sefardita y su interpretación de Sefarad, generando así un fuerte vínculo entre doctrina y territorio que presenta dificultades organizativas dentro de las distintas comunidades.

En tercer lugar, por la necesidad de visibilizar la diversidad cultural y patrimonial de las comunidades religiosas en España, ante la escasez de estudios en este ámbito. Destacando que, España no ha desarrollado mecanismos de docencia e investigación estructuradas en materia religiosa por parte de investigadores, más allá de las establecidas desde la óptica jurídica (Díez de Velasco, 2013. 268).

En cuarto lugar, como respuesta ante la invisibilización sistemática e histórica que sufren los lugares de culto ajeno al católico, los cuales quedan relegados a una mirada artístico-cultural o patrimonial en el mejor de los casos (Díez de Velasco, 2010a, p.114).

Es por ello por lo que durante el transcurso de las siguientes páginas, abordaremos la situación actual de los sefarditas en España, así como, su implicación y



organización junto al resto de congregaciones religiosas y las distintas comunidades judías.

Este primer acercamiento consistirá en destacar las dificultades legales, doctrinales y organizativas, además de establecer un marco general que permite posicionar el sefardismo en la España actual. Cabe destacar que, gran parte de cómo nos entendemos y actuamos respecto a la sociedad es en relación con cómo nos posicionamos respecto al “otro”. Por lo que dibujar la diversidad religiosa en España, y transitar el largo camino que desde el siglo XIX se ha recorrido, será una herramienta fundamental para comprender la complejidad religiosa del territorio español, y más concretamente de las comunidades sefarditas. La visibilización religiosa se aleja de la tolerancia en cuanto requiere un intercambio de observaciones, e ideas, distintas en un mismo espacio social. Este diálogo debe basarse un compromiso activo por ambas partes que invite a la reflexión de aquello de lo que se habla (Díez de Velasco, 2013, p.250).

Cabe destacar que, pese a los grandes cambios llevados a cabo desde el Concilio Vaticano II y la Transición, el marco jurídico español actual aún presenta un “*germen de discriminación*” (Contreras, 2011, p.35). Divide, reconoce, categoriza y otorga derechos a las diversas confesiones religiosas en cuanto a su número de miembros (Díez de Velasco, 2010a, p.118). Además, destaca que, pese a que ninguna confesión tenga carácter estatal, el Estado se obliga a mantener y proteger los lugares de culto católico, tal y como se recoge en los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 1979.

“La Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental, y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este patrimonio cultural en posesión de la Iglesia, de facilitar su contemplación y estudio, de lograr su mejor conservación e impedir



cualquier clase de pérdidas, en el marco del artículo 46 de la Constitución.” (Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, 1979: Artículo N°15).

Frente a esta división particular que otorga beneficios e inconvenientes a las congregaciones a raíz de superar diversas metas, ya sean numéricas o patrimoniales, cabe destacar la “Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto” (Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto). desarrollada por la Generalidad de Cataluña que, apuesta por un modelo único que expone los requisitos a cumplir por las congregaciones para ser consideradas como centros religiosos (Díez de Velasco, 2010a, p.119).

Los judíos en España se encontrarían en el segundo nivel dentro de los parámetros clasificatorios planteados por Díez de Velasco. El segundo nivel corresponde a las denominadas religiones del Libro a las que se añade el protestantismo, y que mantienen acuerdos firmados con el Estado. Acuerdos que presentan una serie de privilegios y concesiones de las que no gozan el resto de las confesiones minoritarias. Para el judaísmo esta situación de privilegio fue reconocida en 1992 tras la Ley 25/1992 de 10 de noviembre. (Díez de Velasco, 2018). No obstante, este acuerdo parte de una generalidad en cuanto, afecta al judaísmo en su complejidad y no atiende a subdivisiones dogmáticas. Es por ello por lo que, el judaísmo pese a presentar una visibilidad jurídica alta en la teoría, a efectos prácticos, la mayoría de las divisiones internas, como los sefardíes, quedan invisibilizadas en el marco legal y presentan escasez de fuentes fiables.

Bajo este escenario, hay que aplicar una metodología específica capaz de responder a las cuestiones planteadas para elaborar dicho trabajo, garantizando la adquisición de fuentes relevantes y fiables y sintetizando los conocimientos en unas pocas páginas de fácil acceso.

Respecto a la metodología, hemos optado por diversas vías de acción con el fin de adquirir una visión en conjunto compleja y elaborada. Hemos utilizado el modelo planteado por Díez de Velasco (Díez de Velasco, 2010b) que divide la visibilidad



religiosa en tres grandes bloques; jurídico, numérico y patrimonial. La intencionalidad es alcanzar todos los aspectos significativos de las confesiones religiosas en el marco social actual. Cabe destacar que este modelo requeriría a su vez una investigación en profundidad de las congregaciones más importantes, así como, diversos modelos de entrevista que se ajusten a estándares que permitan su utilización en estudios comparativos y de síntesis.

Respecto a las fuentes, hemos optado por una búsqueda dividida en varias instancias. En primera instancia, la búsqueda y criba de fuentes de amplio espectro con el fin de no caer en la excesiva atomización y paliar la escasez de ésta en los aspectos más complejos. Para dicha búsqueda, nos hemos ayudado de las numerosas bases de datos que existen actualmente: Punto Q, Dialnet, ZLibrary, Web of Science, Red de Bibliotecas Canarias, Jewish Virtual Library, entre otras. En segunda instancia, recogimos aquellas fuentes que emanan de las congregaciones religiosas y que no solo aportan una visión distinta, sino que arrojan una mayor cantidad de información en aquellos elementos que atañen al individuo en sí, y no tanto al colectivo. Esta información es fácilmente rastreable en las páginas web de las distintas congregaciones, así como en redes sociales abiertas al público y que funcionan como otra herramienta más de visibilización; Federación de Comunidades Judías de España, Centro Sefarad Israel, Radio Sefarad, eSefarad, Caminos de Sefarad, Red de Juderías de España, ACJ global Jewish advocacy, entre otras. En tercera instancia, tratamos de interrogar y conocer de primera mano las experiencias de los distintos miembros de la comunidad ya sea a través del contacto por correo electrónica con las comunidades así como a través de diversos seminarios como el sucedido en la Universidad de La Laguna el 25 de abril de 2019 que contó con la participación de: Rosa Méndez Vila, Centro Sefarad-Israel, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid; Ángel Pérez Quintero, Instituto Encuentro Canarias-Israel, y Francisco Díez de Velasco (Vila Méndez,2019). Además, también hemos podido asistir a diversas mesas de debate y reuniones abiertas al público llevadas



a cabo durante la cuarentena lo que ha permitido tener una visión mucho más amplia de los diversos temas que se tratan en el proyecto.

En el ámbito general, consideramos fundamental destacar la recopilación llevada a cabo por Francisco Díez de Velasco en “La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica” (Díez de Velasco, 2013). Así como, la labor del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, herramienta fundamental para la transferencia de conocimiento de la diversidad religiosa y la organización de políticas municipales, no solo aportando multitud de datos numéricos y jurídicos, sino sirviendo como eje central de las publicaciones vinculadas a la complejidad religiosa del territorio español.

Los judíos en Sefarad durante la Edad Media

La presencia de judíos en la península ibérica se remonta a los primeros años de nuestra era, a causa principalmente de la dispersión de los hebreos tras la política de ocupación romana (Numhauser, 2020). Ligado a estos eventos destacan el Ara de Justino del siglo II, la Pileta Trilingüe del siglo V (Anexo 1) o diversas inscripciones donde destaca el símbolo del candelabro y el término “synagoge” (Anexo 2). En estos primeros momentos es cuando el término Sefarad comienza a emplearse para referirse a un territorio vinculado al renacimiento del pueblo y la cultura hebrea (CVC, 2020).

El término Sefarad siguió aplicándose hasta la Edad Media, únicamente en los textos. Los judíos que vivían en la península no se llamaban sefardíes, sino que se denominaban así mismo judíos leoneses, asturianos, gallegos etc. El judío sefardí es aquel que fue expulsado de España y conformó un imaginario mítico sobre la península, la cual se catalogaba como la tierra donde surgió el renacimiento del pueblo y la cultura



judía. Una época de esplendor ligada al desarrollo humanístico, científico y cultural gracias a sus conocimientos de las artes y las ciencias (RTVE, 2012).

Tras la caída del Imperio romano y la configuración del Reino visigodo, asistimos a un periodo en el cual se legisla y no se toleran prácticas religiosas “ajenas” bajo la pérdida del derecho y condición de servidumbre. El desarrollo del derecho visigodo se establecería en relación con la legislación del Liber, los desfases entre la aplicación teoría y práctica responderían a una debilidad administrativa y al grado de feudalización de la sociedad. De esta manera, durante la Edad Media el Liber se aplicaría como un derecho general (Alvarado, 2006, p. 331) dando lugar a una teoría totalmente distinta a la práctica. Mientras que teóricamente se acaba el “derecho por costumbres”, encontramos textos de Isidoro de Sevilla que afirma la existencia de estas y su aplicación acorde a la ley. Estas costumbres responderían al derecho romano vulgar transformado por prácticas germánicas. A groso modo, los reinos visigodos mantenían una teoría romana, pero una práctica con claras influencias germánicas, y un aparato administrativo y judicial incapaz de llevar a la práctica dichas leyes teóricas. Es por ello por lo que, pese a que desde los poderes jurídicos se configuraran leyes antijudías como las encontradas en el III Concilio de Toledo durante el periodo de Recaredo, las conversiones forzosas en durante el gobierno de Sisebuto o las promulgadas en el XVII Concilio de Toledo evidencian casos particulares y no generales. Además, en ningún caso se podría hacer una comparación entre la situación judía en el mundo visigodo respecto al rechazo cristiano durante la Plena y Baja Edad Media, debido a intereses principalmente económicos (Navarro, 2000, p. 17). En palabras de Catherine Cordero Navarro:

“Se debería más bien pensar en una convivencia normal entre judíos y cristianos en la Hispania visigoda, puesto que, además, ambas comunidades son hispanorromanos. Sin embargo, no parece oportuno aludir, en este caso, a la noción de integración ya que la religión es un relevante elemento de diferenciación durante la Edad Media, en el Occidente cristiano.” (Navarro, 2000, p. 12).



Además, añade:

“En nuestra opinión creemos que hubo más bien «rapports de bon voisinage» entre judíos y cristianos; de lo contrario el silencio de las fuentes sobre pogroms resultaría muy sospechoso. Incluso los canones, la Lex Visigothorum o la carta del obispo Aurasio sugieren no sólo que la vida cotidiana de los judíos discurrió con relativa normalidad, sino que también recibieron ayuda de buena parte de la población católica” (Navarro, 2000, p. 19).

Durante este periodo surge la progresiva islamización del territorio de al-Ándalus y, por consiguiente, una homogeneización de aspectos culturales. Esta homogeneización a mediados del siglo X relegaba a los grupos de población judíos y cristianos a minorías frente a la identidad musulmana. Posteriormente, la llegada de almohades y almorávides del norte de África propiciaría una serie de conflictos religiosos importantes en el territorio andalusí. Esto se debe a que mantenían una religiosidad más estricta, catalogada como “fanatismo almorávide” (Mitre, 1979, p.187), intolerante hacia las religiones distintas y, por ende, frecuentemente tendente a acciones violentas. Algunas de estas acciones violentas quedan recogidas en las fuentes documentales y sirvieron de inspiración para dramaturgos quienes se hacen eco de dichos actos y escriben sobre ellos:

“El llanto de mis ojos, como llanto de avestruz, es por la ciudad de Lucena; libre de tachas, aparte allí moró la cautiva comunidad, sin cesar hasta cumplir la fecha de mil setenta años, pero vino su día, huyó su gente y ella quedó como viuda, huérfana de Ley, sin Escritura, sellada la Misná, el Talmud, estéril se tornó y todo su esplendor perdió, sicarios y hombres de violencia recorren acá y acullá, el lugar de la oración y de la loanza en casa de orgía se convirtió.” Abraham Ibn Ezra.

En este pequeño fragmento podemos ver el llanto judío tras la pérdida y el exilio del territorio de al-Ándalus y especialmente de una de las ciudades catalogadas en su época como “ciudad judía”, debido al gran número y la importancia de estos en ella.



Esto es un hecho destacable pues evidencia la importancia numérica de la población hebrea y cierta tolerancia religiosa. También podemos encontrarnos referencias a la pérdida y la violencia cometida contra los cuerpos documentales judíos, en los cuales se desarrollan las leyes y las enseñanzas “[...]sellada la Misná, el Talmud estéril” y la denominación de “Sicarios y hombres de violencia” a aquellos que atentan contra los libros sagrados y poseedores, no sólo del saber, sino de toda la tradición oral y escrita del pueblo judío. Debido a estos episodios de violencia, los judíos comenzaron a replegarse en gran número hacia la zonas cristianas más alejadas del conflicto. Esta emigración generalizada de las poblaciones judías hacia los reinos cristianos coincide con la falta de población en dichos reinos y los procesos de repoblación que se están desarrollando. Destacando así que gran parte del proceso de aculturación estuvo vinculado a poblaciones judías. Esta nueva mano de obra judía es aceptada en mayor o menor medida ante la necesidad de un contingente poblacional. Las comunidades hebreas al no encontrarse vinculadas a aspectos ganaderos y agrícolas, como es el caso de la población cristiana en dicho periodo, pasarán a ocupar cargos de relativa importancia.

El papel en la sociedad medieval peninsular que jugaron los judíos fue destacado, puesto que sus diversos conocimientos fueron empleados en muchos ámbitos. De esta forma, destaca el fuerte desarrollo cultural propiciado por la Escuela de Traductores de Toledo vinculada a grupos mozárabes y judíos y que permitió, entre otras cosas, la recopilación de la tradición jurídica heredada del mundo romano reflejada en las Siete Partidas.

Durante el proceso de expulsión de judíos del territorio de al-Ándalus asistimos a una serie de particularidades que desarrollan un odio hacia los judíos por su condición. Si bien en un principio la comunidad judía estaba muy repartida: Toledo, Jaén, Cáceres, Badajoz, Sevilla; con la expulsión de estas ciudades catalogadas como judías asistimos a un aumento del número de judíos en los reinos cristianos y por ende un rechazo cada vez mayor. Este rechazo se liga a una serie de factores tales como una ocupación mayor



de altos cargos, una visión de la iglesia cada vez menos permisiva con la figura de los prestamistas y una visión negativa hacia aquellos que se enriquecen sin trabajar la tierra.

Destaca además un proceso de enriquecimiento, el cual fue uno de los pilares claves que potenciaron el rechazo cristiano frente a los judíos. Debemos entender que, en múltiples ocasiones la población judía topaba con varias dificultades legales para ejercer cargos dentro de los reinos cristianos, por lo que la vida de comerciantes, prestamistas, recaudadores de impuesto y demás era la solución viable más cercana. Ante el paulatino enriquecimiento de la población hebrea, se activarán mecanismos de defensa por parte de la corona como las cartas de privilegios en las que se señalaba expresamente la prohibición a los judíos de efectuar préstamos. Esto se debe al creciente poder de los prestamistas ante la nula regulación en este ámbito, y a los altos intereses que cobraban generando un imaginario por el cual el judío ya no solo mantenía una posición económica privilegiada, sino que propiciaba la caída en desgracia de cristianos debido a las deudas. Cabe citar a Juan Varela:

“No creo que el odio profundo que tuvimos a los judíos en la Edad Media provenía no solo de que era un pueblo deicida sino de que eran ricos. Las frecuentes matanzas de judíos que hubo en España acaso no se hubieran llegado a realizarse si los judíos hubieran tenido la prudencia de quedarse pobres” (González García, 2000, p. 34).

Emilio Mitre vincula esta hostilidad también a la presencia de francos procedentes del Midi francés y Borgoña que desarrollarían conflictos violentos de alto calado religioso, como la posterior ocupación de la mezquita mayor de Toledo.

Finalmente remarcar una de las principales particularidades de la comunidad hebrea en España y es el vínculo del judío con la corona. Es decir, deben pagar directamente unas pechas al rey por la pertenencia al territorio y patrimonio cristiano. Esto conlleva a que se vinculen familias judías a la corona, y, por ende, a la recogida de impuestos. Esta realidad, la cual en un principio impulsó el desarrollo económico de



grandes familias judías, desarrollaría una serie de disturbios. Destacan los sucedidos entre 1348-1350, un proceso cada vez más organizado y sistemático de persecución. Ante la imposibilidad de enfrentarse a la corona por parte de la población, se opta por atacar a los grupos protegidos por dicha figura. Aquellos grupos que vinculados al poder no solo permiten el hostigamiento, sino que se lucran del mismo. En este aparato destacan figuras como Enrique de Trastámara o Fernando Martínez (1376-1390) y sus discursos contra la población judía acusándola de diversos crímenes. Estos discursos activaron un proceso que acarrearía miles de muertes y grandes actos de conversión forzosa, lo que aumentó significativamente el número de herejes que posteriormente se verán acosados por La Inquisición.

Los últimos momentos de la presencia judía en la península estuvieron marcados por la persecución y destrucción de las comunidades hebreas. En 1391 el aumento de las epidemias será el factor clave para que congregaciones cristianas, contrarias a la fe judía, señalen a los hebreos como los causantes de todo mal. Dentro de este clima de flagrante hostilidad, en Sevilla se desarrollarán fuertes actos violentos contra la población judía, los cuales se propagaron por toda la península de Sur a Norte. Asistimos a un momento similar, salvando las distancias, al que vimos con la llegada de almohades y almorávides. Se reduce la tolerancia hacia los judíos y se recrudece la visión religiosa. En definitiva, los judíos se encuentran cada vez más perseguidos dentro del mundo cristiano y comienzan a exiliarse.

Debemos señalar que la posición de los judíos en la península jamás fue dominante y pese a que mantuvieron una ocupación numérica importante, en torno a 200.000 miembros, jamás fueron el grupo que ostentaba el poder. Los periodos de esplendor económico y cultural estuvieron ligados, y en ocasiones subyugados, a cristianos o musulmanes. Se estableció una dinámica clara con períodos bien definidos de esplendor y desarrollo vinculados a las estructuras impuestas y, posteriormente, periodo de declive y violencia generalizada Este declive culminaría en 1492 con la expulsión de manera sistemática de los judíos por parte de los Reyes Católicos. La



expulsión pondrá fin a más de catorce siglos de convivencia y terminará de configurar Sefarad dentro del imaginario cultural.

“A ti, España bienquerida, nosotros madre te llamamos y, mientras toda nuestra vida, tu dulce lengua no dejamos. Aunque tu nos desterraste como madrastra de tu seno, no estancamos de amarte como santísimo terreno, en que dejaron nuestros padres a sus parientes enterrados y las cenizas de millares de sus amados” Abraham Kappon.

Tras estos eventos y la posterior persecución por parte de La Inquisición, la comunidad hebrea en la historia de España se diluye y es muy difícil de rastrear. Los únicos documentos que aportan datos fiables son aquellos que emanan directamente desde los Tribunales del Santo Oficio. En este aspecto cabe destacar las obras de Anaya Hernández (Anaya, 1996), Fajardo Spínola (Fajardo, 2003) y Lucien Wolf (Wolf, 2001).

No será hasta finales del siglo XVIII cuando se observan las primeras medidas destinadas a abolir la expulsión hebrea. Estas primeras medidas propuestas por el secretario de Hacienda de Carlos IV, Pedro Valera, destacaban:

“La Admisión de la Nación hebrea que, según el mismo, lograría el Socorro General del Estado con el aumento del Comercio y la Industria, que jamás por otros medios llegaría equilibrarse con la Industria y Comercio extranjero” (González García, 2000, p.26).

Sin embargo, estas medidas no se desarrollan en profundidad hasta las Cortes de Cádiz en el siglo XIX en las que el “problema judío en España” se convierte en una de las principales banderas de los grupos liberales.



Antisemitismo Español

El antisemitismo español tras la expulsión de los judíos se define en dos aspectos principales. Por un lado, la ausencia de otras religiones en el marco legal y social español y, por otro lado, el embate del fascismo y del nacionalcatolicismo en cuanto el resto de las confesiones religiosas empezaron a asentarse en España y a demostrar un culto público. En este aspecto cabe destacar el propio germen falangista español presente desde las década de los veinte y motor principal del franquismo en sus primeros años, claramente antisemita.

España estuvo marcada por los estatutos de limpieza de sangre hasta la Real orden de 31/1/1835 y por el tribunal de Santo Oficio hasta su abolición durante el Trienio Liberal. No obstante, será la Constitución de 1869 quien cree las condiciones ideales para el revisionismo judío español. La cuestión judía es abanderada por los grupos liberales vinculados al regeneracionismo español, quienes señalan la catástrofe económica y cultural que significó la expulsión sefardí (González García, 2000, p. 30).

Pese a que durante el siglo XIX español se observa cierta desmitificación de la imagen perversa del judío, aún permanece cierto grado de antisemitismo tanto en cuanto no ser católico era sinónimo de apátrida. En este ámbito destacan las palabras de Antonio José Ruiz de Padrón, insigne teólogo, predicador distinguido, notable economista, doctor e ilustrado, nacido en San Sebastián de la Gomera en 1751 quien afirmaba:

“Si algún hebreo oculto se descubre entre nosotros y delinquire, castíguesele según las leyes del Estado, pero no se le cuelgue de la garrucha ni se le aplique el potro, ni se les arroje a las hogueras, solo por ser hebreo” (González García, 2000, p. 34).

En síntesis, el siglo XIX español y la caída del régimen político absolutista y su reemplazo por un régimen político liberal, dio como resultado la concepción de un nuevo modelo de ciudadano. Dicho sujeto de derecho, abstracto inicialmente, comienza



a configurarse a raíz de los procesos sociales y políticos configurando un arquetipo de ciudadano perfecto. “*Buen Patricio, buen padre, buen esposo, buen hijo, buen hermano, buen amigo y cristiano*” (Alvarado, s.f.). Modelo de virtud que se configura durante el siglo XIX y se asienta en el siglo XX fortaleciéndose de esta manera el vínculo entre el ciudadano español y el cristianismo. Destacando que todo aquel que no profese la religión católica no solo debe ser considerado un traidor a la patria sino además un “mal hombre”.

No obstante, este antisemitismo no es una particularidad del caso español pues desde finales del siglo XIX, y durante todo el siglo XX, Europa estará marcada por un virulento odio racial y religioso (González García, 2000, p. 35). Este odio será utilizado como arma arrojadiza por los incipientes movimientos nacionalistas que se aglutinan bajo una religión como elemento legitimador. Posteriormente, cuando el nacionalismo, el individualismo, el sentimiento de unidad y de ciudadano se fortalece, estos elementos aglutinadores dejan de tener razón de ser y son apartados. Ejemplo de ello lo encontramos en Francia donde hasta 1905 no se separa Iglesia y Estado de manera definitiva y en el Imperio Ruso quien destacó por su fuerte carácter antisemita.

Durante la II República observamos como el marco jurídico se aleja de la realidad social. Pese a asistir al momento de mayor aperturismo y respeto religioso en España, los movimientos contra las religiones, especialmente la católica, eran frecuentes. Muestra de ello lo encontramos en las publicaciones del periódico Solidaridad Obrera (Anexo 3).

“*Los templos no servirán más para favorecer alcahueterías inmundas. Las antorchas del pueblo las han pulverizado (...) Las órdenes religiosas han de ser disueltas. Los obispos y cardenales han de ser fusilados. Y los bienes eclesiásticos han de ser expropiados.*” (Abajo la iglesia, 1936).

Tras la victoria del bando sublevado, los ataques hacia el catolicismo se redujeron mientras que se aumentaron las persecuciones contra hebreos y musulmanes.



No será hasta 1960 cuando el antisemitismo se verá fuertemente frenado a raíz de sucesos como la Amistad judeocristiana y posteriormente, el Concilio Vaticano II. Ambos hitos religiosos propiciaron el reverdecimiento del judaísmo en la península, incluso dentro de un marco dictatorial como era el Régimen franquista. A raíz de estos sucesos, entre 1967 y 1969 se corrigieron más de un centenar de libros educativos que mostraban un férreo carácter antisemita. Libros que fueron corregidos y verificados por el Ministerio de Educación, ejemplo de ello es el libro infantil “*Yo soy español*” escrito por Serrano de Haro. Sin embargo, la invisibilización del resto de las religiones era frecuente desde un marco nacionalcatólico el cual entendía que todas aquellas propuestas religiosas ajenas evidenciaban una falta de patriotismo. (Díez de Velasco, 2013, p. 250).

Tras la muerte del dictador en 1975 y la transición hacia un régimen democrático, el marco jurídico sufrió grandes variaciones. La Constitución de 1978, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) de 1980 y Los Acuerdos de Cooperación en 1992 marcaron un nuevo modelo de libertad religiosa y de cooperación con las confesiones. (Díez de Velasco, 2017, p. 301). Por otro lado, en el marco social se sucedieron grandes avances a finales del siglo XX, destacando la petición de perdón llevada a cabo por el Rey Don Juan Carlos y la Reina Sofía, quienes en un acto simbólico en la sinagoga de Madrid se disculparon por la expulsión de 1492. Este acto legitimó oficialmente la realidad histórica de España como el hogar de los sefarditas.

Sin embargo, y pese a que en el marco social también hemos avanzado hacia el respeto y la aceptación del “otro”, son frecuentes las manifestaciones anti judaicas especialmente en redes sociales (Anexo 4). Estos ataques hacia la comunidad hebrea se tratan de representaciones que deshumanizan al judío y lo señalan como un traidor, usurero, mentiroso y ladrón al que hay que ajusticiar (Anexo 5). Podemos observar que se trata de la misma idea que desde la Edad Media se ha desarrollado contra la comunidad hebrea.



Como consecuencia de este ferviente antijudaísmo encontramos la invisibilización de los lugares de culto por parte de los propios miembros. Las sinagogas se encuentran en edificios estándares y, por norma general, carecen de referencias en el exterior salvo para aquel que sabe que allí se encuentran (Anexo 6). Esta invisibilización por parte de la propia comunidad refleja el temor de las congregaciones ante una marcada violencia social. No obstante, los últimos años parecen evidenciar un claro aumento de la multirreligiosidad y por ende de una mayor tolerancia hacia cualquier elección religiosa (Díez de Velasco, 2010a, p. 128).

Visibilización jurídica

La legislación en el estudio de las religiones en España es más necesaria que en el resto de los países dado que, durante gran parte de su historia la Iglesia Católica siempre mantuvo una posición destacada en el Gobierno y configuro las leyes que emanaban de él. Además, en el caso español encontramos la dictadura franquista que durante sus casi cuarenta años configuró un entramado jurídico y social estrechamente vinculado al derecho canónico (Díez de Velasco, 2013, p. 268).

La Libertad Religiosa está considerada como un derecho humano fundamental y amparado por la primera generación de derechos, encuadrado en los valores de libertad, fraternidad e igualdad en los que se basan dichos escritos. Por otro lado, es quizás el derecho que más se ha ratificado durante el siglo XIX y XX destacando el reconocimiento de la Iglesia Católica en su declaración “Dignitatis Humanae” y el amparo de diversas Constituciones de las democracias actuales (Caparros, 2012. p.1).

Cabe destacar, que dicho derecho fundamental nace después de dos siglos marcados por numerosos conflictos ideológicos caracterizados por su dureza e impacto



social y económico. La libertad religiosa nace como una necesidad estatal que asegure la libertad de sus ciudadanos y evite conflictos ideológicos. La capacidad de profesar cualquier religión, ninguna o cambiarla, se configura de esta manera como un derecho inherente al individuo y superior al Estado. Sin embargo, al contrario que con otros derechos fundamentales, el Estado debe garantizar, proteger y promover por medio de sus poderes públicos dicha libertad religiosa. “A nivel internacional, la libertad religiosa está reconocida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (art. 18); el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art.27); la Convención de los Derechos del Niño, (art. 14) y la Convención Europea de Derechos Humanos. (art. 9)” (Caparros, 2012, p.1).

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948: Artículo N°18).

En el ámbito español encontramos ratificado dicho derecho en el artículo 16 de la Constitución de 1978 (App, 2003) siendo el segundo de los derechos inherentes a la persona reconocido por el Estad. En dicho artículo se recoge:

- Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
- Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
- Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

Esta nueva perspectiva está en el origen de un pluralismo religioso fruto del ejercicio del derecho de libertad que ha traído consigo una diversidad de creencias y



convicciones impensables (Contreras, 2008, p.5). Este marco de diversidad y pluralismo religioso es la base de las sociedades contemporáneas occidentales. Sociedades que configuran un Estado no solo aconfesional, sino capaz de garantizar, defender, posibilitar y promover las libertades del individuo.

No obstante, en un contexto más amplio el caso español presenta grandes particularidades debido a su configuración y evolución política durante los siglos XIX y XX. España, en materia religiosa, se puede definir durante dicho marco temporal como un estado en conflicto constante entre la confesionalidad radical y una aconfesionalidad constitucional que no llega a plasmarse en la realidad social del Estado. A grandes rasgos, la cuestión religiosa va desde la “[...] *la intolerancia más absoluta a una cierta permisibilidad privada de los cultos distintos al oficial*” (Contreras, 2008, p.7).

Siglo XIX

Las primeras revisiones en torno al pasado judío las encontramos de la mano de Carvajal y Florida Blanca a finales del siglo XVIII. Dicho revisionismo se engarza en un debate mayor que recorre la crisis económica del Estado español, así como el anquilosamiento de instituciones políticas como el Tribunal de la Inquisición. Las nuevas ideas fraguan en 1783 con la Real Cédula de Carlos III que rehabilita a los chuetas mallorquines y otros grupos marginados y propone la admisión de la Nación hebrea (González García, 2000, p.26).

El constitucionalismo español del siglo XIX se caracteriza por la declaración de confesionalidad católica, intolerancia respecto de las demás confesiones y la disputa entre progresistas y moderados (Contreras, 2008, p.5). Esta disputa configuró una jurisdicción cambiante y diversos intentos de tolerancia religiosa que lejos de llegar a consumarse, “*recrudecieron el sentimiento antijudío dentro del contexto de persecución a los liberales*” (González García, 2000, p.28). A grandes rasgos, la constituciones del siglo XIX presentaban una disputa ideológica y estratégica más que una



reestructuración del Estado. El siglo se saldrá con la confesionalidad doctrinal del Estado vigente desde la Constitución de 1812.

“La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (Constitución Española, 1812: Artículo N°12).

El hecho de que se destaque la confesionalidad católica de la nación de manera dogmática al incluir la fórmula “única verdadera” se contrapone a las garantías de libertad civil en cuanto dicha libertad no contempla la religiosa (Pérez-Prendes, 2008, p.87). Este Artículo evidenciaba las presiones que los liberales recibieron del clero y a su vez, coherente con la cultura constitucional española, destacan los presupuestos políticos entendidos en clave religiosa. La historia comparada ha demostrado que esta primera apertura liberal del principio del siglo XIX es similar en aquellos países donde el catolicismo está fuertemente integrado en la vida política del Estado.

No obstante, este postulado se verá sujeto a diversos cambios a lo largo del siglo debido a la pugna de poder entre moderados y liberales. Muestra de ello es la Constitución de 1837 que supuso un cambio al vincular al Estado no con el aspecto doctrinal católico sino con elementos de carácter social (Contreras, 2008, p.7).

“La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles” (Constitución Española, 1837: Artículo N°11).

Sin embargo, estos cambios lejos de eludir el carácter discriminatorio lo que evidenciaban era una cierta laxitud respecto al resto de confesiones históricas, judíos y musulmanes (Pérez-Prendes, 2008, p.87). Esta laxitud es revocada en el artículo 11 de la constitución de 1845 donde se vuelve a destacar el fuerte vínculo entre el Estado y la religión “*católica apostólica y romana*”.

“La religión de la nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros”. (Constitución Española, 1845: Artículo N°11).



Estos cambios además se acompañarán con el acercamiento de España y la Santa Sede por medio del Concordato de 1851 que otorgaría gran cantidad de derechos a la Iglesia Católica y excluiría al resto de cultos (Contreras, 2008, p.8). Un Concordato que introducía una declaración de confesionalidad católica de carácter excluyente, junto con una amplia recepción del Derecho de la Iglesia católica. (Contreras, 2008, p.8). Cabe destacar que el Estado se comprometía a velar por la adecuación del sistema educativo a la religión católica y establecer un presupuesto estatal para el culto y clero.

“La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquier otro culto sigue siendo la única de la Nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados Cánones” (Concordato entre el Estado español y la Santa Sede, 1851: Artículo N°1).

Sin embargo, durante el Bienio Progresista, aparece una discusión que hasta entonces era inédita en los más de 40 años de presencia del liberalismo en España: La ruptura de la unidad católica y, lo que los liberales que lo propusieron denominaron, tolerancia religiosa. Elementos planteados y desarrollados en la Constitución non nata de 1856.

“La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión”. (Constitución non nata, 1856: Artículo N°14).

El planteamiento que se desarrolla en el Artículo anteriormente citado parece apuntar hacia la derogación total del marcado carácter antijudío español desde el Edicto de expulsión de 1492. Se limita al Estado a asistir financieramente el culto y clero católico, por razones históricas, y revoca la persecución por carácter religioso (Pérez-Prendes, 2008, p.88). No obstante, aún perdura cierto clima represivo en cuanto el Estado español y los poderes fácticos que se arrojaban la potestad de discernir qué



elementos son catalogados como “contrarios a la religión” y, como consecuencia, evidencian una nula tolerancia hacia manifestaciones religiosas públicas contrarias al catolicismo. Consecuencia de esto, se relega el ejercicio del culto a un ámbito privado en cuanto, reivindicarse públicamente como religioso, pero no católico todavía resultaba entonces un serio inconveniente (Berthelot, 2009, p. 72). Esta característica se mantendrá en España hasta los Acuerdos de cooperación y la Ley Orgánica del 5 de julio de 1980 sobre la Libertad Religiosa.

La siguiente constitución que si llegó a aprobarse fue la Constitución de 1869, la cual garantizaba a todos los españoles que profesasen una religión distinta a la católica, y a los extranjeros residentes en España, el ejercicio público y privado de cualquier culto. La aprobación de este artículo se materializó en grandes fisuras entre los sectores liberales y otros grupos que señalaban el incumplimiento del Concordato de 1851.

“La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y del Derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior” (Constitución Española, 1869: Artículo N°21).

Este artículo supone que por primera vez en España se desarrolla una postura que va más allá de la tolerancia. Más aún, cuando además se sanciona la imposibilidad de discriminación de los españoles en sus derechos civiles y políticos por motivos religiosos (Contreras, 2008, p.8). Será esta Constitución la que recibirá numerosas felicitaciones por parte de las comunidades sefardíes en el extranjero las cuales destacan el mayor grado de libertad religiosa y la derogación jurídica y definitiva del Edicto de 1492 (Pérez-Prendes, 2008, p.89).

No obstante, dicha Constitución apenas estuvo vigente cinco años, tiempo insuficiente para significar y evidenciar un verdadero cambio en la mentalidad política y



social. Cabe destacar que, a pesar de ser la constitución más tolerante hasta la de 1931, se destaca como extranjero a aquel que profese otra religión. Evidenciando que, para ser buen español se debe ser católico (Contreras, 2008, p.9).

Finalmente, la última Constitución del siglo XIX retornaría a una tolerancia religiosa y a la confesionalidad católica del Estado español. Por consecuencia, se prohibirán ceremonias y manifestaciones públicas y se relegarán las diversas manifestaciones religiosas a un clima privado aún mayor que con la Constitución de 1869. Será esta “libertad” de “puertas para dentro” lo que fomentará y potenciará un clima de rechazo, sospecha y desaprobación a todo aquel que desarrolle un culto distinto al católico.

“La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por el ejercicio de sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirá, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado” (Constitución Española, 1876: Artículo N°14).

La Constitución de 1876 se mantendrá vigente hasta la II República posibilitando el retorno de comunidades judías hacia España aun viendo cercenada su libertad religiosa, sus lugares de culto, cementerios, regulaciones matrimoniales e incluso su propio patrimonio histórico (Pérez-Prendes, 2008, p.90).

Siglo XX

La Dictadura de Primo de Rivera supuso grandes cambios en lo referente a la cuestión judía. Primo de Rivera consideraba que un patriota, en tanto ama a su país, debe mantener una férrea disciplina ligada a su dogma; el católico (Carcel, 1988, p. 213). No obstante, destaca que debe ser la propia institución eclesiástica la que se encargue de su propio clero, sus parroquias y sus feligreses, existiendo la posibilidad de



que dichos feligreses puedan donar voluntariamente para mantener sus instituciones (Carcel, 1988, p. 240).

La visión que Primo de Rivera plantea es particular en cuanto desarrolla una cierta separación entre Iglesia y Estado, pero al mismo tiempo trata de moralizar la vida pública reafirmando los principios morales católicos, marginalizando a todo aquel que profese otra fe (Cárcel, 1988, p. 240).

No obstante, un hecho señalado y que servirá como precedente es el Real Decreto de 1924. En dicho decreto, la dictadura de Primo de Rivera legislará en favor de los sefardíes y les concederá la nacionalidad española.

“Antiguos protegidos españoles o descendientes de éstos y, en general, a los individuos pertenecientes a familias de origen español que en alguna ocasión han sido inscritas en registros españoles y estos elementos hispanos, con sentimientos arraigados de amor a España, por desconocimiento de la ley y por otras causas ajenas a su voluntad de ser españoles, no han logrado obtener nuestra nacionalidad”.

Se abría así un proceso de naturalización que permitía a los sefardíes obtener la nacionalidad. Este proceso fue aprovechado por los judíos residentes en el Imperio Otomano, quien vieron la posibilidad de acogerse a la protección del Consulado Español. Sin embargo, esta Ley también supuso un mayor control por parte de la dictadura sobre los judíos; *“Primo de Rivera seized the opportunity to expand Spain’s influence over the Sephardic Jews”* (Brenneis, 2020, p.103).

Por otro lado, el Real Decreto de 20 de diciembre de 1924 también fue empleado como el marco jurídico que permitió a las legaciones diplomáticas españolas, durante la Segunda Guerra Mundial, dar protección consular a aquellos sefardíes que habían obtenido la nacionalidad española al amparo de ese Decreto (Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España).



Bajo el amparo de esta Ley se establecieron las primeras comunidades en Sevilla, Barcelona y Madrid. Dichas comunidades, provenientes mayoritariamente del norte de África, redactarán y depositarán ante las instancias administrativas los primeros estatutos internos pertenecientes al culto judío tras casi cuatrocientos años después de su expulsión (Berthelot, 2009, p.72). No obstante, debemos recordar que el artículo 11 de la Constitución prohibía la manifestación pública de dichas ceremonias por lo que el culto se trasladó a los espacios privados. Durante todo el siglo XX seguirán llegando judíos a España desde diferentes partes del mundo; Europa, Norte de África y Sudamérica principalmente.

El siguiente cambio en el legalidad lo encontramos en la Constitución de la II República de 9/12/1931. Dicha Constitución presentó un nivel de libertad religiosa nunca visto en España y una clara separación entre lo jurídico-público y lo religioso (Manuel Pérez, 2008, p.90). Se permitió la manifestación de cualquier religión en cuanto no atentara directamente contra la libertad y la moral pública. Se eliminó la reclusión a la esfera privada de las manifestaciones religiosas contrarias al catolicismo y se destacó la plena aconfesionalidad del Estado:

“La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.” (Constitución Española, 1931: Artículo N°27).

También se acabó regulando y modificando todo el entramado jurídico que pivotan sobre diversas ideas religiosas; Matrimonios y Divorcios, Cementerios, Congregaciones religiosas, y la derogación de las ayudas y beneficios económicos. (Contreras, 2008, p.11).

“El Estado, las regiones, las provincias y los municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas.” (Constitución Española, 1869: Artículo N°26).



En este aspecto, cabe destacar que la Constitución de 1931 relegó al ámbito individual cualquier contenido religioso en cuanto eran los creyentes quienes debían sostener sus congregaciones y eran éstas quienes debían ajustar sus actuaciones a la realidad social sin lucrarse del aparato estatal (Manuel Pérez, 2008, p.91).

Tras este periodo de libertad religiosa España sufrirá las penurias de una Guerra Civil y la posterior Dictadura franquista. Con el establecimiento de la dictadura, los derechos religiosos vuelven a verse cercenados y el país se configura como un binomio entre Estado-Religión. El Régimen Franquista mantuvo un sistema basado en la unidad religiosa como factor esencial (Contreras, 2008, p.11). Se imbricó de manera clara la política con la religión y dio como resultado un fuerte integrismo político/religioso, se redujeron las opciones políticas libres y se establecieron obligaciones religiosas. Durante este periodo, el clero se manifestó bastante partidario del franquismo debido a los favores y facilidades otorgados, aunque tampoco fueron todo asentimientos continuos.

Dentro de este proceso de imbricación, se promulgaron diversas leyes entre las que destaca el Fuero de los Españoles en 1945. El Fuero de los Españoles funcionó como una aparente declaración de derechos con ropaje tradicionalista. Reconocía los derechos clásicos a la libertad de reunión, asociación, expresión y circulación por el territorio nacional; además de las garantías civiles, procesales y penales comunes. Sin embargo, todo quedaba muy limitado a merced del gobierno, al establecer que el ejercicio concreto de estos derechos quedaba subordinado a los principios fundamentales del régimen. Además, en materia religiosa declaraba la confesionalidad católica del Estado, pero permitía el ejercicio de otras creencias en el ámbito privado.

“La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial.» «Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto.” (Fuero de los españoles, 1945: Artículo N°6).



Posteriormente se celebrará el Concordato entre el Estado español y la Santa Sede de 1953 que ratificó la confesionalidad del Estado y se establecieron una serie de privilegios y exenciones fiscales. No obstante, el hecho más destacado fue “*el establecimiento de la enseñanza de la religión católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes*” (Contreras, 2008, p.12). Sin embargo, este modelo entró rápidamente en crisis tras Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965.

El Concilio Vaticano II renovará a la iglesia católica y abandonara el colaboracionismo con el Régimen franquista lo que supuso la separación entre la jerarquía eclesiástica y el régimen. Un hecho claro fue la Asamblea Conjunta celebrada entre el 13 y el 18 de septiembre de 1971, la cual agrupó a obispos y sacerdotes, demostrando que la Iglesia se desvinculaba poco a poco del régimen que hasta entonces había legitimado. El elemento clave del II Concilio fue el reconocimiento de libertad religiosa como derecho natural del hombre.

“Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.” (Dignitatis Humanae, Artículo N°2).

Dentro del Regimen franquista no se llevaron a cabo grandes modificaciones en el marco jurídico y, quizás la más notable, fue la desarrollada en la Ley Reguladora del Ejercicio del Derecho Civil a la Libertad en Materia Religiosa, por la que se permitía la creación de “Asociaciones Confesiones” las cuales tenían la posibilidad de profesar cualquier religión siempre y cuando esta no atentara contra la integridad y los valores morales del Régimen (Contreras, 2008, p.12).



Esta afirmación atentaba directamente contra la libertad religiosa y la tolerancia dado que quedaba en manos del propio Estado discernir que “atentaba contra los valores morales” y debía ser perseguido. La dualidad dentro del Régimen franquista en lo relativo a la cuestión religiosa era evidente, mientras que el Gobierno presentaba una imagen tolerante en el exterior y exageraba el papel de España como refugio judío durante la II Guerra Mundial, en el interior del país, la propaganda antisemita seguía vigente dentro del paradigma nacionalcatólico del Estado (Brenneis, 2020, p. 56).

La Constitución Española de 1978 marcaría un nuevo paradigma religioso en España a raíz de los artículos 14 y 16. Con estos artículos se establece la libertad religiosa, la igualdad ante la ley, la aconfesionalidad del Estado y su obligación a cooperar con las distintas comunidades y confesiones (Contreras, 2008, p. 15).

No obstante, no será hasta la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 cuando se desarrolle el nuevo marco para el registro de entidades religiosas y la división en cinco niveles (Díez de Velasco, 2010a, p. 302) (Díez de Velasco, 2018):

- Nivel 1: Iglesia Católica.
- Nivel 2: Las confesiones minoritarias con acuerdo.
- Nivel 3: Confesiones de notorio arraigo.
- Nivel 4: Confesiones sin el notorio arraigo e inscritas en el Ministerio de Justicia.
- Nivel 5: Confesiones no inscritas en el Ministerio de justicia.

La comunidad hebrea en España se encontraría en el segundo nivel a partir de 1992 tras la firma de los acuerdo de cooperación. El caso de los judíos es quizás el elemento más destacado ya que los acuerdos se establecieron en base al legado histórico y cultural y no al número de sus miembros (Díez de Velasco, 2010a, p.122). Entre los acuerdos destacan el Artículo 2 que garantiza los lugares de culto, el Artículo 3 que garantiza la función religiosa de sus miembros y el Artículo 7 que permite el matrimonio según la propia normativa israelita. (Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por



la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España).

Actualidad

En el último siglo en España encontramos un hecho significativo para la comunidad sefardí como es la Ley 12/2015, por la que se concede la nacionalidad española por carta de naturaleza a los descendientes de los sefardíes originarios de España. Dicha ley aprobada por unanimidad tenía como objetivo reparar el agravio que supuso la expulsión en 1492 y reverdecer el legado histórico y cultural del pueblo hebreo en España.

“A los efectos previstos en el apartado 1 del artículo 21 del Código Civil, en cuanto a las circunstancias excepcionales que se exigen para adquirir la nacionalidad española por carta de naturaleza, se entiende que tales circunstancias concurren en los sefardíes originarios de España que prueben dicha condición y una especial vinculación con España, aun cuando no tengan residencia legal en nuestro país.” (Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España).

Sin embargo, en primera instancia la Ley 12/2015 no tuvo el alcance previsto debido a una gran cantidad de *“obstáculos burocráticos engorrosos para obtener la ciudadanía [...] que la mayoría de los posibles candidatos parecen haber sido disuadidos de siquiera iniciar el proceso de solicitud. [...] Las principales barreras de la legislación para la ciudadanía española han sido los exámenes obligatorios sobre el idioma español y la historia sociocultural, la necesidad de viajar a España y las tarifas y costos exorbitantes.”* (Soeren, 2019). Una de estas principales barreras era la complejidad de establecer un vínculo con el territorio peninsular debido a que durante la expulsión y posterior persecución por parte del Santo Oficio muchos judíos optaron por esconder su pasado con tanto ahínco que hoy resulta casi imposible rastrearlo. Además, el uso del ladino o haketia no estaba contemplado dentro de las pruebas llevadas a cabo



por el Instituto Cervantes por lo que los solicitantes tenían complicaciones en dichas pruebas. Respecto al alcance de dicha ley, se estima que se recibieron en torno a 120.000 solicitudes (González, 2019) de las cuales 31.000 obtuvieron la nacionalidad (Zamora, 2019). Hecho destacable es que paralelamente a esta ley Portugal activaba una jurisdicción similar, pero con menos restricciones, consiguiendo una mayor porcentaje de admitidos.

Cabe destacar el papel del grupo Aristeo (Pérez Cabrera, 2017) y la Federación de Comunidades Judías de España como organismo central para tramitar las múltiples solicitudes, aconsejar a los solicitantes sobre el proceso y aglutinar a distintas entidades con el fin de acceder a una mayor cantidad de fuentes, que ayuden al solicitante a demostrar su origen sefardí.

Pese a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y a Ley 12/2015, España aún tiene un largo camino que recorrer en múltiples campos donde el marco legal se contrapone al judaísmo. Ejemplo de ello lo encontramos en la escasez de diversidad alimenticia en cárceles, centros sanitarios, colegios, cuarteles etc; O en la colocación de exámenes, oposiciones y entrega de documentos en sábados o días feriados del calendario judío (Aisén, 2014).

Por otro lado cabe destacar la “eterna lucha” entre las comunidades judías y la legislación española respecto al enterramiento. El lugar de descanso eterno es un elemento fundamental debido a la tradición y a la normativa judía en ese aspecto ya que, según la halajá el difunto debe ser enterrado tocando la tierra y una vez inhumado no debe ser retirado ni alterada su posición. No obstante, la legalidad española prohíbe el enterramiento del difunto directamente en la tierra por lo que se han establecido nuevos procesos para cumplir la ley y al mismo tiempo respetar el dogma. Para ello, en los enterramientos sefardí se hace un hueco en la parte inferior del ataúd, donde reposa la espalda, para que el cuerpo del difunto toque la tierra. En este aspecto cabe destacarlo recogido en el informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España elaborado por el Ministerio de Justicia:



“En cuanto a la inhumación en contacto con la tierra, sin féretro o con adaptaciones que permitan dicho contacto, la existencia de normativas que lo admiten como se ha visto en Ceuta, Melilla, Andalucía, Comunitat Valenciana o en el proyecto que elabora Castilla y León, sugiere que, dentro de los límites que impone la salud pública respecto de determinados cadáveres y el cumplimiento de las garantías establecidas por la administración local, debería admitirse la excepción a la regla general del uso del féretro para la inhumación o que permitan el contacto con la tierra” (Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España. 2019).

El cementerio es fundamental para una comunidad judía tanto, o más, como la sinagoga y es por ello por lo que es un tema que se trae a debate en cada ocasión. En España existen cementerios judíos en Madrid, Barcelona, Sevilla, Málaga, Gran Canaria, Ceuta, Melilla y Palma de Mallorca (Aisen, 2014). En otros lugares, encontramos frecuentemente como cementerios cristianos ceden parte de su terreno a otras congregaciones como el caso de Santa Lastenia en Tenerife (Anexo 7). Sin embargo, es evidente la necesidad de que se habiliten nuevos espacios de enterramiento cumpliendo con la Ley de Acuerdos de Cooperación.

Visibilización numérica

Respecto a los datos numéricos nos encontramos con dos dificultades. En primer lugar, la imposibilidad de obtener datos certeros a raíz de la Constitución española de 1978 que garantiza a cada ciudadano resguardar su celo religioso y, por lo tanto, imposibilita la declaración sobre la posición ideológica. Esto conlleva la imposibilidad de establecer un censo religioso general por parte del Estado. Por otro lado, el Centro de Investigación Sociológicas tampoco cuenta con las herramientas necesarias para arrojar



luz sobre este tema, pues en sus encuestas limitan los resultados a: católico/a, creyente de otra religión, no creyente y ateo/a. Este modelo establece un abanico extremadamente amplio para la respuesta de “creyente de otra religión” en los que los resultados, 2,8% para 2017 (Anexo 8) no son lo suficientemente útiles ni precisos salvo para comparar o establecer cierta tendencia a la diversidad religiosa. Además, en siguientes preguntas el CIS no desarrolla la diversidad religiosa y limita el campo de “creyentes de otra religión” a cinco grupos (Anexo 9).

En segundo lugar, el judaísmo español ha estado fuertemente vinculado al origen geográfico y la doctrina de sus miembros, con especial mención a la llegada de grupos sefarditas oriundos de las plazas marroquíes entre 1955 y 1975 tras la independencia del protectorado español de Marruecos (Berthelot, 2009). Sin embargo encontramos que en España ha proliferado una “diversidad judía” (Berthelot, 2008) que dificulta la labor de rastrear el verdadero número de sefardíes. Esta diversidad ha configurado el espectro religioso y generado la convivencia de distintas corrientes dentro del judaísmo español: ultraortodoxo, ortodoxo, reformista, liberal e incluso no religioso/humanista. Tradicionalmente se ha adscrito el término sefardí a los judíos españoles, sin embargo, en Israel donde los judíos representan el 75% de la población se definen según su grado de práctica religiosa: *jilinin*, ortodoxos, tradicionalistas, *misrajim* y reformistas (Berthelot, 2008).

Como consecuencia, para el caso de los sefarditas encontramos un conflicto entre práctica religiosa y contexto geográfico. Destacando casos en que disidencias internas dentro de una misma congregación han dado como resultado la creación de nuevas asociaciones que se adscriben a grupos distintos pese a que su contexto geográfico y pasado histórico sea sefardí. Destaca el caso de la primera asociación progresista-liberal fundada en Barcelona a raíz de discrepancias internas con el núcleo sefardí ortodoxo de su antigua congregación (Berthelot, 1995).

Es por ello por lo que, en la actualidad el término sefardita resulta extremadamente complejo y ambiguo en cuanto hace alusión a un trinomio entre



contexto geográfico, pasado y dogma. La totalidad de los tres factores sería el caso idóneo pero lo cierto es que mientras que algunas situaciones se ciñen únicamente al legado histórico, como la Ley 2015, otras centran su atención en la creencia religiosa o a la totalidad de judíos residentes en España (Sánchez Díez, 2015).

Desde esta premisa, es evidente que resulta extremadamente complejo establecer con cierto grado de fiabilidad una aproximación numérica con los datos aportados por el propio Estado cuyas herramientas en materia religiosa se encuentran limitadas por la Constitución de 1978 (Anexo 10 y 11). Cabe destacar que, para establecer una aproximación respecto a la población católica, el Estado tiene otra herramienta, la declaración del IRPF. España, a diferencia de otros países europeos (Anexo 12), solo contempla la casilla de la Iglesia Católica como única opción religiosa en la declaración de la renta.

Sin embargo, existe otra vía de aproximación a raíz de los datos aportados desde la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) que organiza la mayoría de las confesiones judías funcionando como máximo representante de las congregaciones. Los datos aportados por la FCJE han sido trabajados principalmente por Danielle Rozenberg y por Francisco Díez de Velasco. Mientras que Rozenberg calcula que en España vivirán entre 20.000/40.000 judíos (Rozenberg, 2006), Díez de Velasco considera que el tamaño de la comunidad judía en España es mayor y presenta cifras entorno a los 40.000/50.000 (Díez de Velasco, 2012).

No obstante, todo parece apuntar a un aumento en el número de judíos en España tras la Ley 12/2015 de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España, por el hecho de ser sefardí, aunque no sean judíos actualmente. Debido a ello, y pese a que los datos aportados por Díez de Velasco son relativamente recientes, podemos destacar que no se encuentran actualizados y se requiere un nuevo estudio en profundidad con nuevas estrategias de investigación. Para el presente trabajo dada la inconformidad con los datos recibidos y con la intencionalidad de aportar una nueva visión a raíz de la Ley de nacionalidad de



2015, añadiremos con cierta cautela las cifras otorgadas por el Estado en cuanto al número de solicitantes, 120.000 (González, 2019) de las cuales 31.000 obtuvieron la nacionalidad (Zamora, 2019).

Ahora bien, estas cifras reflejan la generalidad del judaísmo en España obviando la complejidad de cada congregación en lo relativo a los aspectos doctrinales, socioculturales y geo-étnicos. No debemos caer en el error de considerar a todo judío en España como sefardí (Sánchez Diez, 2015), aun tomemos ciertas libertades en el uso de dicho término como señalamos anteriormente. En España encontramos distintas corrientes del judaísmo; judaísmo ultraortodoxo, ortodoxo (incluido el sefardí), ortodoxo moderno, reformista o progresista, tradicionalista, liberal, humanista, etc. Por lo que resulta cuanto menos descuidado señalar que en España residen 50.000 sefardí o que la Ley de 2015 significó un aumento del número de miembros sefarditas (Anexo 13), incluso ciñéndonos únicamente al aspecto histórico y no religioso. En este aspecto consideramos necesario citar a Martine Berthelot quien, consciente de este error, plantea la diversidad judaica:

“El reto identitario es doble. En la España de hoy no se es judío como hace medio siglo, es decir, adoptándolo todo o parte de la ortodoxia organizada (mayoritariamente sefardí). O, al contrario, marginándose. Por motivos históricos se suele vincular España a los sefardíes (siendo éstos los descendientes de los judíos expulsados de la Península a finales del siglo XV). Años atrás, en el imaginario colectivo de los españoles todavía persistía la idea de que los judíos «de» y «en» España eran solamente los de origen sefardí. Sin embargo, tal visión ocultaba el componente no hispánico del colectivo judío, es decir, los *askenasíes*, procedentes de la Europa Central, países anglosajones y — la gran mayoría— América del Sur. Para ellos, pues, el reto consiste en afirmarse junto a los sefardíes y encontrar su legitimidad en tierras hispánicas.” (Berthelot, 2009, p.77).



Considerado estas limitaciones vuelve a ser evidente la enorme complejidad de aportar un dato numérico que satisfaga en mayor o menor medida una pulcritud científica. Sin embargo, podemos establecer un acercamiento por otra vía y a raíz de los datos arrojados discernir, comparar o analizar ambos resultados y escoger aquel que se adapte mejor a las pretensiones del trabajo. Esta segunda vía de aproximación es posible gracias a “El directorio de lugares de culto” una herramienta del Observatorio del Pluralismo Religioso “*para la identificación y ubicación espacial de los lugares de culto de las diferentes confesiones religiosas con implantación en el Estado español. Los datos que recoge proceden de tres fuentes: el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia*”. Contabilizando los lugares de culto judíos en España, 39 según el Observatorio del Pluralismo Religioso (Anexo 14 y 15), y posteriormente separando las Comunidades Ortodoxas en las que se incluye el sefardí encontramos que, de las 39 comunidades judías únicamente 17 se adscriben al judaísmo ortodoxo:

“Barcelona, Valencia, Alicante-Benidorm, Elche, Madrid, Murcia, Málaga, Torremolinos, Marbella, Sevilla, Palma de Mallorca, Tenerife, Las Palmas, Ceuta, Melilla, Oviedo, Asturias” (Vila Méndez, 2019).

A raíz de estos datos y extrapolando los resultados obtenidos cabe pensar que, con ciertas concesiones ya que la mayoría de los judíos en España son ortodoxos y sus congregaciones aglutinan una mayor cantidad de fieles, en España residirán en torno a 40.000/55.000 sefardís. Sin embargo, como hemos señalado, esta es una aproximación estadística y como tal resulta muy útil para algunas cuestiones generales, pero a la vez extremadamente limitada si se buscan cifras exactas. Es por esto por lo que resulta evidente la necesidad de elaborar y desarrollar un nuevo modelo de análisis y adquisición de datos por parte del Estado, con la consecuente modificación en el apartado religioso, o por instituciones privadas con el fin de elaborar un estudio capaz de arrojar cifras exactas o, al menos, no sujetas a un fallo estadístico.



Visibilización patrimonial

Respecto a las exigencias de la visibilización patrimonial encontramos que gran parte de las reclamaciones provienen directamente desde las propias comunidades sefardíes, las cuales buscan una mayor protección de su legado cultural, así como divulgar y promover aquellos estudios sobre su realidad histórica y actual (Tesis doctorales de tema sefardí | Sefardiweb, s.f.). Estas asociaciones suelen adoptar una actitud activa y reivindicativa que va más allá de la protección de su legado y vuelcan sus esfuerzos en la revitalización del mismo, especialmente en el campo inmaterial como la lengua y la cultura.

“Mantener viva la cultura sefardí-aunque sólo sea durante una generación más-y tratar de transmitirla a los jóvenes es el objetivo de estas asociaciones [...]” (Díaz Mas, 1997, p.248).

Sin embargo, existe un hecho preocupante y se trata de la reapropiación de la memoria hebrea por elementos ajenos a la identidad judía y cuyos usos son cuestionables. De esta manera, la rehabilitación y la valoración turística de sinagogas; barrios judíos; calles; fiestas; reconstrucciones históricas por medio de animaciones; etc (Berthelot, 2009, p.80); suponen una descontextualización del legado cultural. Además, desde el marco legal y social se tiende a una invisibilización religiosa en la medida en la que se cosifica el tema sagrado, es decir, se convierte los lugares de culto en *“mero patrimonio histórico-artísticocultural, sin que los significados y sentidos religiosos implicados tengan relevancia destacable más allá de conformar quizá senderos de lo aceptable por el peso de la costumbre.”* (Díez de Velasco, 2010a, p. 114). Muestra de ello sería la sinagoga de Córdoba a la cual se le ha arrancado su papel como centro religioso y se exhibe meramente como un receptáculo de turistas cuyo máximo interés es su arquitectura. Es evidente como todo elemento religioso ajeno al católico se ignora sistemáticamente y los únicos mecanismos que se tienen para salvaguardarlo recaen en las instituciones ligadas a las propias congregaciones como el Museo Sefardí ubicado en la sinagoga del Tránsito de Toledo (Díez de Velasco, 2010a, p. 115).



En el caso judío es un hecho aún más notorio, pues en las pocas ocasiones que se alude al pasado hebreo se hace únicamente desde una óptica histórica de lo cristiano frente a lo ajeno. En el mejor de los casos con cierta neutralidad, pero de manera general con una mirada “[...] *menos respetuosa incluso que la que se hubiera propiciado si los componentes judíos se hubieran simplemente apartado de la memoria*” (Díez de Velasco, 2010a, p. 116). Un ejemplo de ello lo encontramos en el artículo *Narrativa transmedia y turismo experiencial: relatos sobre el patrimonio y la herencia judía en Aragón Sefarad* (Pérez-Martínez, 2018). En dicho artículo se propone la creación de una serie de rutas que discurran por distintos lugares pertenecientes a las antiguas juderías de Aragón con el fin de aprovechar la *“fascinación general con el pasado”* por parte de los visitantes. Estas rutas se estructuran a raíz de un *“turismo experiencial o emocional”* que lleve al visitante a la búsqueda de *“experiencias particularmente diferentes”*. Dentro de este contexto, la palabra “religión”, y derivadas, solo aparece cuatro veces en las veinte paginas presentadas; Una de ellas para referirse a la católica, otra referente al cuerpo académico de los redactores, una tercera respecto a la convivencia de las tres religiones y finalmente una respecto al carácter religioso del pasado sefardí correspondiente a una cita y antecedida por la palabra “lúdico”.

“La interpretación del significado de los lugares de herencia judía se halla vinculada íntimamente a la creación de una memoria colectiva a través de narrativas históricas, donde se conjuguen los componentes culturales, sin renunciar a los aspectos lúdicos y religiosos (Prat Forga and Canoves 2017, 381–386).” (Pérez-Martínez, 2018, p.398).

Sin embargo, quizás el hecho más destacable es respecto a la metodología del proyecto. En dicho apartado se presenta las herramientas utilizadas destacando el uso de un “Cuestionario sobre patrimonio cultural judío en Aragón”. Los autores presentan diversos perfiles consultados aludiendo el carácter plural de los mismos (Pérez-Martínez, 2018, p.394):



- Tres técnicos de patrimonio
- Tres concejales de cultura, patrimonio y turismo
- Un alcalde
- Un historiador
- Dos responsables de oficinas de turismo
- Una asociación cultural
- Veintidós expertos en el área de comunicación

Es un hecho cuanto menos notable que entre los treinta tres cuestionados englobados en siete perfiles para el caso de la puesta en valor del pasado judío, no se encuentre ninguna comunidad sefardí, ningún rabino, ningún responsable de la federación judía, etc.

No obstante, esto no es un hecho aislado en España, sino que lo podemos encontrar en la totalidad de Europa. Cada vez con más intensidad los lugares de culto son asaltados por hordas de turistas que centran su atención en los elementos artísticos-históricos obviando el contenido religioso de los mismos. En muchos casos esta visión acaba opacando el carácter sagrado del edificio y, cada vez con más asiduidad, es común observar grupos de turista paseándose por catedrales, sinagogas y mezquitas mientras se oficia el culto.

Esto se debe al poder económico que se traduce de un mayor aumento del “turismo cultural” que, en muchos casos, se convierte en la única fuente de ingresos de estos lugares. Se establece así, una frágil balanza entre la ruina económica o la subsistencia a base de ceder cierto grado de celo religioso.

Patrimonio material

En relación con la visibilización patrimonial, cabe destacar que existen grandes diferencias atendiendo al número de miembros y los acuerdos con el Estado. En España las tres confesiones que tienen Acuerdos de cooperación firmados en 1992 son aquellas que disfrutaban de una mayor visibilización y protección patrimonial.



En el artículo dos de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa se establece el derecho de las Congregaciones a mantener lugares de culto y a su protección por parte del Estado (Díez de Velasco, 2010a, p. 120).

“Asimismo comprende el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos [...]” (Ley de Libertad Religiosa: Artículo N°2).

Por otro lado, se evidencian claros intentos de recuperar el pasado histórico en respuesta a la *“invisibilización sistemática e histórica que sufren los lugares de culto ajeno al católico, los cuales quedan relegados a una mirada artístico-cultural, o patrimonial en el mejor de los casos”* (Díez de Velasco, 2010a, p.115). Sin embargo, el marco legal español diferencia claramente los lugares de culto históricos frente a los actuales y a consecuencia de ello se observan enormes diferencias entre unos y otros; Destacando el desarraigo religioso de los elementos históricos y la invisibilización social de las sinagogas actuales.

No obstante, y pese a el abandono del culto en aquellos lugares históricos, encontramos un peso compartido en la conservación y fomento del patrimonio artístico cultural entre el Estado y las Comunidades Israelitas de España (Díez de Velasco, 2010a, p. 121).

El patrimonio material sefardí en España es tremendamente diverso y encontramos grandes diferencias entre una localidad y otra. Estas diferencias radican tanto en la incidencia judía en dicha localidad antes de la expulsión como en su posterior ocupación a raíz del siglo XX; Motivo de esto es que encontremos Comunidades Autónomas perfectamente estructuradas como Andalucía y otras con poca incidencia como Canarias. Para abordar la enorme diversidad que encontramos y al mismo tiempo ceñirnos a la extensión de este proyecto hemos seleccionado tres



Comunidades Autónomas que presentan características bien diferenciadas: Canarias, Ceuta y la Comunidad de Madrid.

Canarias

Canarias presenta una particularidad frente a la Península Ibérica en tanto que, no se reconoce como territorio de Sefarad y por tanto la legitimación simbólica no es igualmente relevante ni capaz de establecer un fuerte vínculo entre los sefardíes y el archipiélago. Esta falta de vínculo con el archipiélago, la inexistencia de una memoria sólida frente al pasado hebreo en las islas tras la expulsión y el claro flujo migratorio, tienen como resultado una desafección de la comunidad hebrea con Canarias. El archipiélago nunca se planteó como el destino final para las comunidades hebreas procedentes del Tánger (Verona, 2011, p.191), quienes veían a África y Europa como su patria directa, sino que las islas eran una “plataforma de salto”¹ hacia destinos donde las congregaciones estuviesen asentadas y gozaran de un dilatado recorrido histórico (Díez de Velasco, 2011, p.29) (Verona, 2011, p.195).

Tenerife

No obstante Canarias, especialmente Tenerife, goza de cierto patrimonio histórico hebreo. Según los estudios llevados por Wolf (Wolf, 2001), las primeras comunidades judías de Londres fueron fundadas por canarios de procedencia sefardí. Además, La Laguna presenta claros vestigios documentales e históricos que la vinculan como antigua “ciudad hebrea” (Valladares, 2011), donde desde 1520 se recoge una carnicería, un cementerio y la práctica del Sabbath (Verona, 2011, p.191). Además, la antroponimia parece evidenciar la presencia hebrea en el archipiélago de forma clara especialmente en la Casa de los Capitanes, Bien de Interés Cultural (Cabildo de

¹ Es interesante escuchar las palabras de Salomón Zrihen, ilustre personaje de la Congregación de Gran Canaria, quien destaca su visión de Canarias como un destino intermedio entre África y EE. UU. No obstante, la demora en el visado conllevó su asentamiento en Canarias (RTVE, 2015).



Tenerife, 2019), donde en la fachada podemos encontrar un apellido judío; Bracamonte (Anexo 16).

En la última década, la comunidad israelita de Tenerife se había congregado en torno a la figura de Pinhas Avecassis y José Azor quienes presidieron la sinagoga. No obstante, el claro descenso de miembros y la falta de personajes ilustres que organicen las ceremonias y sean capaces de convocar a los feligreses, conllevó el cierre de la sinagoga tinerfeña, ubicada en la calle San José, y el traslado de la Torá a Gran Canaria. Es destacable la visión que los descendientes de estos personajes ilustres de la comunidad tienen actualmente, en la que destacan su interés en legar su identidad sefardí pero ajena completamente a la labor social y religiosa del mismo (Vila Méndez, 2019). Tras estos sucesos, la comunidad de Tenerife, pese a seguir activa, apenas logra reunirse salvo casos extremadamente excepcionales (Verona, 2011, p.193).

Gran Canaria

En Gran Canaria encontramos una comunidad mayor que en Tenerife, aproximadamente 20 familias quienes se reúnen en torno a una sinagoga, ubicada en el casco de la capital, con capacidad para albergar gran número de asistentes (Verona, 2011, p. 194). Sin embargo, similar a lo que sucedía en Tenerife, apenas se logra alcanzar el número de miembros mínimos necesarios para dar comienzo a la ceremonia salvo en ocasiones destacadas del calendario judío.

Respecto a la sinagoga, se trata de un apartamento privado sin elementos en el exterior que evidencien lo que allí se alberga (Anexo 17). No solo eso, sino que para alguien que desconoce completamente la ubicación de la misma resulta difícil, sino imposible, poder rastrear su ubicación en la red, pues la propia comunidad judía de Canarias guarda con mucho celo su ubicación y no favorecen el acceso a la misma de miembros ajenos a la comunidad (Verona, 2011, p.193).



No obstante, el reciente fallecimiento en 2017 del responsables de la sinagoga, pilar clave de la comunidad y el único miembro “*que sabe desarrollar determinados rituales y trabajar con los textos sagrados*” (Verona, 2011, p.194)., Salomón Zrihen, parece evidenciar que los judíos en Gran Canarias correrán la misma suerte que la comunidad de Tenerife.

En síntesis, observamos una precaria situación en el archipiélago tras el cierre de la Sinagoga en Tenerife y el destino similar que parece verse en Gran Canaria tras el fallecimiento del señor Salomón Zrihen. A esa situación se le añade la dificultad cada vez mayor de alcanzar el minyan debido a la falta de miembros o el desafecto de estos, situación que parece evidenciar cómo el colectivo judío en el archipiélago está abocado a su desaparición. (Verona, 2011, p. 194). Además, destacar como los vestigios hebreos del pasado han caído en cierto olvido con los años y pese a que en algunos casos se evidencie un esfuerzo por destacar el valor patrimonial de los mismos, se obvia por completo cualquier vínculo sefardí (Anexo 18). Por otro lado, el valor patrimonial de las Congregaciones canarias en la actualidad es mínimo y no presenta ningún elemento reseñable más allá de las funciones meramente prácticas para el culto.

Ceuta

El caso de Ceuta es interesante pues a raíz de la expulsión de 1492 se configuró como uno de los principales destinos para la población judía junto a Arcila, Safi o Tetuán, cuya primera judería estaba compuesto por judíos andalusíes. Posteriormente tras la anexión a Portugal se configuraron leyes que regularon la presencia de los judíos en Ceuta así como la reestructuración del espacio urbano el cual se amoldó para dividir en barrios a cristianos, musulmanes y judíos (Tarrés, 2013a, p. 102). Debido a ello, Ceuta no solo se configura como una ciudad con clara presencia hebrea, sino que además se establece como ese puente entre África y la península ibérica, donde la persecución religiosa tenía una incidencia mucho menor.



En la actualidad la comunidad judía se ha unificado en torno a la sinagoga Bel-El (ANEXO 19 y 20). Construida en 1971 y remodelada en 2007, ha servido como elemento aglutinador de la comunidad hebrea la cual se volcó en su construcción por medio de donativos. Tras la remodelación, la sinagoga presenta una estética irregular con marcados puntos de fuga. La fachada, de color amarillo, y la elección de una piedra suave tiene como intención simular el “*Muro de las Lamentaciones de Jerusalén*” (Tarrés, 2013a, p. 111). En su interior observamos numerosas vidrieras multicolor con representaciones propias del judaísmo. Respecto a la estructuración de la sinagoga encontramos la separación entre mujeres y hombres, rasgo claro de judaísmo ortodoxo. El salón principal presenta numerosos elementos litúrgicos: Un arca de la alianza, los Libros de la Ley, la Torah, el Séfer, dos menorá, la Ner Thamid y un púlpito (Tarrés, 2013a, p. 112). Además, el edificio consta de un centro comunitario, una sala de oración, una biblioteca y varias aulas para dar clases.

Por otro lado, la comunidad hebrea en Ceuta tiene en propiedad una vivienda ubicada donde antes se encontraba una de las tres sinagogas existentes (Tarrés, 2013a, p. 112).

Cabe rescatar las palabras de Jacob Hachuel, vocal de la comunidad, quien destaca la necesidad de colocar elementos llamativos con la intención de que la sinagoga no pase desapercibida para la ciudadanía (Tarrés, 2013a, p. 111). Esta frase es llamativa pues no solo responde a un intento activo por lograr una visibilización social, sino que además remarca la particularidad de Ceuta como un espacio más tolerante a la diversidad religiosa, donde la comunidad hebrea se puede permitir cierto grado de aperturismo.

En el apartado social, la sinagoga se establece como eje central para la comunidad sefardí, una comunidad que desde el siglo XX se encuentra en disminución debido a un factor importante, la emigración; La inexistencia de estudios especializados y la escasez de ofertas de trabajo supone una sangría constante al total poblacional que



tras culminar sus estudios se asientan allá donde acabaron o donde las ofertas de trabajo son mayores (Tarrés, 2013a, p. 108). Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede con Canarias, el férreo vínculo histórico con la ciudad, la existencia de una congregación fuerte y el empeño por parte de la Comunidad Israelita de Ceuta en educar y legar generación tras generación su sello cultural, ha evitado la paulatina desaparición del legado sefardí.

“La Comunidad no es un ente aislado, sino que sus miembros son enfermeros, médicos, abogados, arquitectos, empresarios, comerciantes, funcionarios, hay... es que hay de todo, es que están en todas las capas sociales, en todos los sectores de la ciudad, por lo tanto no se puede decir que sea una comunidad que vive aislada, sino que participa de todos los eventos sociales. Solo que nosotros en vez de ir a rezar a una iglesia vamos a una sinagoga... ¿Diferentes?... Pues sí ¿qué quiere que le diga? que en vez de comer cocido madrileño comemos adafina mozárabe... (J. Bentolila, presidente de la Comunidad Israelita de Ceuta)” (Tarrés, 2013a, p. 108).

Madrid

La península ibérica presenta una enorme diversidad hebrea por lo que resulta imposible estandarizar la situación sefardí en una comunidad y extenderla al conjunto de la península. Para nuestros intereses consideramos una obligación destacar el caso de la Comunidad de Madrid pues allí reside la Federación de Comunidades Judías de España y, como organismo central, no debe quedar fuera de nuestra propuesta.

No obstante, nos gustaría hacer una pequeña mención a la presencia judía en Andalucía pues presente pocos puntos en común con el resto de la península. La comunidad sefardí en Andalucía es rastreable desde mediados del siglo XIX y será la primera comunidad que tras la expulsión se articule en España (Tarrés, 2013b, p. 352). La presencia hebrea en Andalucía se estructura en cuatro comunidades localizadas en:



Sevilla, Marbella, Torremolinos y Málaga; Siendo esta última la que mantiene una mayor estructura y número de fieles.

En la Comunidad de Madrid encontramos siete lugares de culto pero únicamente cuatro profesan un judaísmo sefardí (Anexo 21). Estos lugares de culto pertenecen a la Comunidad Judía de Madrid y se tratan de la sinagoga de Madrid ubicada en la calle Balmes, los oratorios Hasdey Leah y Or Hayeladim y el colegio Centro Ibn Gabirol-Estrella Toledano.

Respecto a la Sinagoga, destaca su fachada simple que parece no mostrar ningún símbolo sobre su carácter religioso, pero para aquel que sabe observar se evidencia de manera sutil una estrella de David en las vidrieras exteriores (Anexo 6). La sinagoga tiene capacidad para casi mil personas y presenta una gran sala de culto dividida en dos espacios, masculino y femenino. En su interior podemos encontrar otro espacio de culto más reducido, así como un museo, el “*Museo de Historia de la Comunidad Judía de Madrid*” (Diez de Velasco, 2015). Un hecho destacado de la sinagoga de Madrid es que en dicho edificio se ubica la sede de la Federación de Comunidades Judías de España, funcionando, así como sinagoga central para la comunidad sefardí. Además, como comentamos anteriormente, es la sinagoga a la que se celebró el acto de disculpas oficiado por los reyes en 1992.

Por otro lado, los oratorios se ubican en edificios de viviendas particulares por lo que no muestran elementos religiosos en el exterior. Sin embargo, el Centro Ibn Gabirol-Estrella Toledano pese a no presentar símbolos religiosos en el exterior su cartel está escrito tanto en español como en hebreo lo que muestra una clara acción de visibilizar el carácter de sus instalaciones. El colegio cuenta con múltiples infraestructuras entre las que destacan la biblioteca con un alto número de ejemplares en hebreo, así como el comedor escolar kosher.

A diferencia de lo que hemos visto en Canarias y en Ceuta, la comunidad hebrea en Madrid es una comunidad que además de estar fortalecida, ve incrementado su



número de miembros año tras año. Debido a ello encontramos un aumento no solo en la visibilización hebrea como muestra la celebración pública de Janucá en 2008 sino también en la oferta de instalaciones destinadas a la comunidad, como restaurantes y tiendas que ofrecen alimentos kosher (Comunidad Judía de Madrid, 2020).

Patrimonio inmaterial

El Patrimonio inmaterial en el caso sefardí sirve como seña de identidad. Tiene valor en tanto en cuanto sea reconocido como parte fundamental del colectivo y pese a que en algunos elementos no se puede hablar de “patrimonio hebreo” si se puede establecer como “patrimonio sefardí”. Además, encontramos una mayor incidencia en el patrimonio cultural como medida de reacción ante la globalización y la pérdida de identidad. Destaca también las reivindicaciones identitarias como respuesta ante los nefastos sucesos acaecidos en el siglo XX, muestra de ello la encontramos en el resurgir de la identidad judía en Alemania tras el holocausto. Rosa Méndez Vila plantea que antes del ascenso del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán y la persecución del pueblo hebreo, un judío alemán se consideraba antes alemán que judío (Vila Méndez, 2019).

Para el caso sefardí encontramos múltiples elementos a reseñar como los apellidos o la ortodoxia de su culto, sin embargo, el hecho más característico de los sefardíes es su lengua y la literatura que emana de ella.

Lengua

Uno de los elementos más simbólicos de los sefarditas es su idioma, elemento que funciona como rasgo característico y evidencia su pasado histórico y vínculo con la península ibérica. Los sefarditas mantuvieron su lengua no por el hecho de recordar a España, sino por la cuestión de que consideraban el castellano como un rasgo propio que los diferenciaban de los otros judíos, especialmente los asquenazíes. Este vínculo era tal que, la lengua no solo pasó a formar parte del sello de identidad judío, sino que se vinculó a los sefarditas de forma evidente fuera de España (Díaz Mas, 1997, p.100).



“Un español residente en Constantinopla había pedido la mano de una joven sefardita, de quien estaba enamorado. El padre de la chica, que era un hombre religioso, se opuso al casamiento por ser el joven católico. Pero la abuela no podía comprender aquello y seguía repitiendo: << ¡Pero, cómo ha de ser Jaime cristiano..., si habla español!>> [...]” (Díaz Mas, 1997, p.100).

Actualmente, el ladino o judeoespañol/haketía, aunque presenten diferencias, es una muestra de ese pasado peninsular sefardí que a lo largo de los años ha evolucionado en menor medida, y de manera distinta, al actual castellano. Debido a esto, los sefardíes en la actualidad se identifican con dicha evolución del lenguaje y no con el castellano moderno (Díaz Mas, 1997, p.117).

No obstante, y pese a los intentos de proteger su lengua, los procesos hispanizantes y afrancesantes de África han ido mermando la cantidad de judíos que las hablan. Además, leyes como la de 2015 presentan aún grandes dificultades en cuanto rechaza en sus exámenes de ingreso este “castellano antiguo” y obligan a las comunidades a adoptar una nueva lengua para poder subsistir. Ejemplo de ello es el proceso de invisibilización en la actualidad en la que “*se prefiere un idioma como el español, el francés o el hebreo para conseguir integrarse*” (Díaz Mas, 1997, p.125) en un país determinado.

Coplas, romancero y cancionero

Antes de profundizar en los principales géneros y sus características, creemos obligatorio destacar la figura de la Doctora Paloma Díaz-Mas, especialista en poesía sefardí, y su enorme labor de recopilación, investigación y análisis sobre la literatura sefardita.² Respecto a la literatura sefardí encontramos tres géneros principales: La copla, el romancero y el cancionero.

² Especialmente a raíz de dos grandes obras como “Poesía oral sefardí” (Díaz Mas, 1994) y “Los sefardíes. Historia Lengua y Cultura” (Díaz Mas, 1997) y



Por un lado la copla representa el “*género más característico de la literatura sefardí en el que los rasgos más peculiares de la cultura judeoespañola en el exilio enlazan con la venerable tradición de coplas hispánicas medievales*” (Díaz Mas, 1997, p.137). La temática de las coplas es extremadamente compleja y variada, abarcando temas tan dispares como la liturgia o sucesos de actualidad que afectan a la comunidad judía. Sin embargo, su extensión geográfica es limitada pues “*se extendieron con mayor profusión en Turquía y los países balcánicos*” (Díaz Mas, 1997, p.143) siendo escasas en las comunidades sefardíes africanas.

Por otro lado, el romancero es el género tradicional hispano, “[...] *allá donde se habla español se canta romance [...]*” (Díaz Mas, 1997, p.150), y es uno de los que más incidencia y vitalidad presenta en el conjunto sefardí oriental y africano. El romance sefardí presenta pocas variaciones respecto al castellano antiguo y los temas que en él se trata están estrechamente vinculados al sentimentalismo y las labores cotidianas, como la siembra, el trabajo artesanal, los juegos, la vida y la muerte.

Finalmente el cancionero es el género más conocido de la literatura sefardí y, claramente, el que más incidencia tiene en la actualidad por todo el Globo. Respecto a la temática, el cancionero presente una mayor atención en la cuestión amorosa, abundando las mujeres hermosas, los desamores, la hija que busca apoyo en su madre y el joven que enfrenta peligros por su amada (Díaz Mas, 1997, p.158). En la actualidad, el cancionero es el género que mayor visibilización tiene a raíz de grupos musicales que se esfuerzan en mantener vivo dicho patrimonio. En este aspecto destaca el proyecto Sephardica que por medio de instrumentos adaptados propone, con menor o mayor éxito, un ejemplo de cómo estas canciones habrían sonado durante la Edad Media. Ejemplo de ello lo encontramos con un cántico común en las bodas , “La morenica” (Emilio Villalba, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=MEqFLZ29mbI>) , y con una canción que pervive en el sur de la península, “A la una yo nací” (Emilio Villalba, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=clHsUvNWunM>).



Visibilización en la red

En el nuevo marco social, y pese a que no se encuentra en el esquema propuesto, consideramos necesario establecer un acercamiento a los recursos y estrategias online que emanan de las comunidades sefardíes. Destacando la importancia de la red no solo como mecanismo de información sino también como herramienta aglutinadora. En la actualidad, y en el ámbito empresarial claramente, uno existe tanto es capaz de darse a conocer por internet y llevar un mensaje a la mayor cantidad de gente posible; Debido a ello, consideramos pertinente expandir el marco propuesto y añadir un cuarto bloque respecto a la visibilización en red.

Hay que destacar que, pese a que las religiones mayoritarias han comenzado en los últimos años a emplear el potencial de internet, son las religiones minoritarias, especialmente las neopaganas, las primeras que se hicieron eco de dicho potencial y lo utilizaron. Esto se debe al reducido número de miembros de estas religiones y a la necesidad de internet como elemento de contacto entre miembros que se encuentran a kilómetros de distancia. Además, se digitaliza toda la información con el fin de alcanzar una mayor visibilidad en red y facilitar todos los elementos de la congregación, desde la información básica del culto hasta la membresía (Comunidad Odinista de España-Ásatrú, 2020), destacando los foros online donde se reúnen sus miembros y debaten.

La visibilización en red podemos dividirla en varias categorías³:

En primer lugar y como elemento clave, destaca la página de la Federación de Comunidades Judías de España, la cual sirve como nexo para el resto de comunidades así como eje central sobre los eventos a nivel nacional e internacional y las propuestas llevadas a cabo por el conjunto de comunidades.

En segundo lugar, aquellas que se vinculan directamente a una comunidad como la de Alicante, Barcelona o Asturias en cuyos portales encontramos una gran cantidad

³ Las siguientes paginas aquí descritas se encuentran debidamente citadas en el apartado "Recursos Web"



de información respecto a la propia congregación y los eventos que están por celebrarse. No obstante, la mayoría de estas páginas presentan un diseño obsoleto, una navegación confusa, un empleo inadecuado/desactualizado de las herramientas web, un esquema poco intuitivo para el usuario o simplemente un abandono de la misma visible en la falta de actualización o el cierre del dominio.

En tercer lugar encontraríamos las páginas que pese a no estar vinculadas a una comunidad mantienen una labor de divulgación importante. Dichas páginas sirven como elemento clave para la difusión de la cultura sefardí y los estudios sobre la misma. Entre estas páginas destacan la de “La Kaza Muestra”, “Red de Juderías de España”, “Centro Sefarad-Israel”, “Museo Sefardi” “La Wikipedia” y “Sefardi Web”. Estas páginas presentan un aspecto más pulido, con transiciones entre los distintos elementos y una mayor limpieza en su interfaz. Todo esto hace que la navegación para el usuario sea más cómoda y sencilla. Además, varias de estas páginas amplían su presencia en red por medio de las denominadas redes sociales como Facebook, YouTube o Instagram lo que aumenta enormemente la cantidad de visualizaciones.

Por último, se debe señalar aquellas páginas cuya labor se aleja de la difusión del legado cultural y centran sus esfuerzos en la actualidad. Páginas como “Esefarad”, “Radio Sefarad” o “Sefarad Revista” mantienen un carácter periodístico destinado a la comunidad hebrea. El diseño de estas páginas, al igual que en el caso anterior, está bastante pulido y no difieren en absoluto del diseño del resto de páginas sobre noticias que podemos encontrar en la red.

No deja de ser un hecho significativo que aquellas páginas que no pertenecen a ninguna congregación y que solamente tienen presencia en red manifiesten una interfaz más pulida, así como una mayor cantidad de contenido y visualizaciones. Esto se debe a que dichas páginas no solo comprenden el potencial de Internet sino que además al vivir de su visibilidad online vuelcan sus esfuerzos en dicho campo. Sin embargo esto no deja



de resaltar la imperiosa necesidad de actualizar e informatizar los contenidos para adquirir una mayor presencia en una sociedad cada vez más digitalizada.

COVID-19

Cabe hacer especial mención a la situación especial vivida en 2020 a raíz del COVID-19 y como esta ha influido en este aspecto. A raíz del confinamiento vivido en la mayoría de los países las herramientas digitales, las cuales ya tenían un peso importante antes de la pandemia, se han convertido en el principal mecanismo de comunicación y divulgación de ideas, propuestas, debates, etc. Establecer plataformas online, generar contenido e incluso impartir ceremonias religiosas por la red se ha convertido en un aspecto destacable para la visibilización religiosa. En mayor o menor medida, todas las congregaciones han aprovechado el potencial que tiene internet y la nueva sociedad digitalizada para transmitir su mensaje, incluso en aquellas zonas donde los números de fieles sean reducidos. Ejemplo de ello lo encontramos en la página de Facebook de la Gran Sinagoga de Tel Aviv (<https://www.facebook.com/watch/GreatSynagogueTLV/>) que emitía en directo su culto habitual y la lectura de la Torá.

En síntesis, la visibilidad sefardí es cada día más notoria en Internet, donde las congregaciones tienen cada vez una mayor actividad; Además de “*en la televisión (TV Shalom) y en la radio (programas del judaísmo institucional) [...]*” y “[...]en aspectos culturales (*Festival de Cine Judío en Barcelona, Feria del Libro Judío en Madrid, turismo cultural en Palma de Mallorca, en Barcelona etc.*)” (Berthelot, 2009, p.88).



Conclusiones

A raíz de lo anteriormente mostrado podemos extraer una serie de conclusiones.

En primer lugar, y pese al calado histórico hebreo de la Península, la comunidad sefardí se encuentra poco representada en el aspecto patrimonial y numérico. Una comunidad que según las proyecciones estadísticas parece no superar la barrera de los 60.000 miembros y que, atendiendo a los datos aportados por Canarias y Ceuta, tiende a una centralización en ciudades como Barcelona, Madrid y Málaga. A dicha centralización se le añade las grandes diferencias autonómicas en cuanto a instalaciones, recursos y conciencia social; Si bien es cierto que España goza de un aparato legal que reconoce la diversidad religiosa lo cierto es que son las Comunidades Autónomas, concretamente los ayuntamientos, los responsables de aplicar las leyes y se observan grandes diferencias entre unos y otros, evidenciando el largo camino que aún queda por recorrer en múltiples campos donde el marco legal se contrapone al judaísmo.

En segundo lugar, se hace evidente el conflicto del término “sefardita” atendiendo al binomio historia/ortodoxia. ¿Quién decide quién es sefardí y quién no? ¿Puede ser un sefardí liberal tanto en cuanto él se reconoce descendiente de judíos andalusíes? En caso afirmativo ¿Puede un ateo de descendencia hebrea considerarse sefardí? Es evidente que el conflicto identitario es complejo pues negar cualquiera de los supuestos aquí mostrados ya evidencia la importancia del dogma sobre la ascendencia y esto supondría una clara división sobre un colectivo ya de por sí heterogéneo. En el marco jurídico se ha optado por ignorar cualquier contexto religioso, muestra de ello es la Ley de 2015 la cual reconoce como sefardí a cualquiera que demuestre su ascendencia judía vinculada a la Península. No obstante, es una solución que no resuelve la complejidad del asunto y evidencia la necesidad de establecer lazos y puentes entre una comunidad cada vez más plural. Además, en el apartado numérico se observa la necesidad de un mayor análisis y control de datos a raíz de dicha ley.



En tercer lugar, se observa una clara precariedad de los lugares de culto que, con la intención de subsistir, ofertan sus instalaciones con fines turísticos opacando su carácter religioso en pro de su valor artístico. Dicha absorción patrimonial relega la condición religiosa ajena al catolicismo a un fin lúdico, perpetuando la idea de que cualquier culto distinto al cristianismo es ajeno y en muchos casos exótico.

En cuarto lugar, se hacen notables los intentos de adquirir cierta visibilización en red de cara a una sociedad cada vez más digitalizada. La crisis del COVID-19 ha potenciado estas acciones y, por medio de las diversas plataformas, se han promovido distintas actividades relacionadas tanto con el culto como con la divulgación cultural. Sin embargo, aún se evidencia carencias y falta de visibilidad en la red por parte de las distintas comunidades ortodoxas, destacando aquellas que no tienen página web o la tienen abandonada.

Finalmente nos gustaría remarcar la escasez de trabajos en este ámbito destacando los elaborados por la fundación Pluralismo y Convivencia. Por lo que es necesario una mayor investigación sobre la diversidad religiosa en general y sobre los sefardíes en particular, atendiendo al carácter interdisciplinar del estudio. En lo personal consideramos que el presente trabajo debe leerse como una aproximación a la complejidad sefardita en España que sirva como primer acercamiento y punto de partida para futuros proyectos.



Bibliografía

- Alvarado Planas, J. (2006). El derecho medieval. *Alvarado Planas, J. et alii. Manual de Historia del Derecho y de las Instituciones. Madrid: Sanz y Torres.*
- Álvarez Chillida, G. (2002), El antisemitismo en España. La imagen del judío 1812-2002, Madrid: Marcial Pons
- Álvarez, M. C. (2018). La España olvidada: los sefardíes. Breve apunte sobre la comunidad de Roma. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 76(148), 97-112.
- Ayoun, R., & Sephiha, H. V. (2002). Sefardíes de ayer y de hoy: 71 retratos (Vol. 13). Edaf.
- Anaya Hernández, L. A. (1996). Judeoconvertos e inquisición en las Islas Canarias:(1402-1605). Univ. de Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones.
- Baroja, J. C. (1978). Los judíos en la España moderna y contemporánea (Vol. 62). Ediciones AKAL.
- Berthelot, M. (1992). *Cien años de presencia judía en la España contemporánea*. KFM Ed.
- Berthelot, M. (2008). Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 57, 79-108.
- Berthelot, M. (2009). El judaísmo en la España actual. *RES. Revista Española de Sociología*, (12), 67-86.
- Brenneis, S. J., & Herrmann, G. (Eds.). (2020). *Spain, the Second World War, and the Holocaust: History and Representation*. University of Toronto Press.
- Cabildo de Tenerife (2019) Catálogo Bienes de Interés Cultural.
- Cantera Montenegro, E. (1998). La imagen del judío en la España medieval. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 11, 1998, págs. 11-38
- Caparrós, M. B. S. C. (2012). El marco jurídico de la libertad religiosa en España. In *Cristianos y ciudadanos para una nueva evangelización* (pp. 139-143). Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Isidoro y San Leandro.
- Carcel Orti, V. (1988). Iglesia y Estado durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). *Revista española de derecho canónico*, 45(124), 209-248.
- Contreras, M. (2008). Marco jurídico del factor religioso en España. *Documentos del Observatorio del Pluralismo Religioso de España*.
- Díaz-Mas, P. (1994). Poesía oral sefardí.
- Díaz Mas, P. (1997). Los sefardíes: Historia, lengua y cultura. Riopiedras.
- Díez de Velasco, F. (2010a) Minorías religiosas en España: apuntes de visibilización patrimonial. Suárez de la Torre, E., "Lex sacra": religión y derecho a lo largo de la historia. *Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*.
- Díez de Velasco, F. (2010b). The visibilization of religious minorities in Spain. *Social Compass*, 57(2), 235-252.



Díez de Velasco, F., Verona, N., Gómez, R. R., Contreras, V., Tudela, J. A. G., García, A., ... & Quevedo, J. A. T. (2011). Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias. *Religioni e società*,

Díez de Velasco, F. (2012). *Religiones en España: historia y presente* (Vol. 23). Ediciones AKAL.

Díez de Velasco, F. (2013). La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica/The visibilization of religions in Spain: annotated bibliographical sketch. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 249-289.

Díez de Velasco, F. (2017). Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente. En: Montero, F., de la Cueva, J., & Louzao, J. (2017). *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*.

Fajardo Spínola, F. (2003). *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria.

González García, Isidro. (2000). La cuestión judía y la crisis del 98. En: Macías, U., & Koch, Y. M. (2000). *Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones, 1898-1998. Actas del VIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí, celebrado en Toledo del, 7*.

González-Torres, M. A., & Fernández-Rivas, A. (2019, April). Return to Sepharad: ¿Is it possible to heal an ancient wound? A reflection on the construction of large-group identity. In *International Forum of Psychoanalysis* (Vol. 28, No. 2, pp. 95-103). Routledge.

Ley 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. Boletín Oficial del Estado, 177, 24 de julio de 1980, 15955. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/pdf/1980/BOE-A-1980-15955-consolidado.pdf>

Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. Boletín Oficial del Estado, 272, de 12 de noviembre de 1992, 38211 a 38214. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1992-24854>

Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto. Boletín Oficial del Estado, 198, de 17 de agosto de 2009, 70802 a 70808. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2009-13568>

Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España. Boletín Oficial del Estado, 151, de 25 de junio de 2015, 52557 a 52564. Recuperado de <https://www.boe.es/eli/es/l/2015/06/24/12>

Lisbona, J. A., 1993, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona.

Mitre, E. (1979). *La España medieval: sociedades, estados, culturas*. Ed. ISTMO.

Navarro, C. C. (2000). El problema judío como visión del " otro" en el reino visigodo de Toledo. *En la España medieval*.

Macías, U., & Koch, Y. M. (2000). Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones, 1898-1998. *Actas del VIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí, celebrado en Toledo del, 7*.

Montalvo, J. R. H. (2000). Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión. In *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería*, 5 a 7 de noviembre de 1998 (pp. 25-41). Instituto de Estudios Almerienses.



Pérez-Martínez, V. M., & Motis Dolader, M. Á. (2018). Narrativa transmedia y turismo experiencial: relatos sobre el patrimonio y la herencia judía en Aragón Sefarad. *Church, Communication and Culture*, 3(3), 389-407.

Pérez-Prendes, J.M (2000) El nuevo marco legal: de la Real Cédula de 1802 a los acuerdos de 1992. En: Macías, U., & Koch, Y. M. (2000). Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones, 1898-1998. Actas del VIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí, celebrado en Toledo del, 7.

Pulido, Á. (1905). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. E. Teodoro.

Rozenberg, D. 2006, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*. Presses Universitaire du Mirail.

Serrano de Haro, A. (1957). Yo soy español. *Madrid: Editorial Escuela Española*.

Tarrés, S., Briones, R., & Salguero, O. (2013a). Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla.

Tarrés, S (2013b). El judaísmo en Andalucía. En: Briones, R. (Ed.). (2010). ¿Y tú (de) quién eres?: Minorías religiosas en Andalucía. Icaria.

de Vega, L. P. (2011). La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. Alcalibe: Revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica, (11), 157-188.

Verona, N. (2011) El judaísmo en Canarias En: Díez de Velasco, F., Verona, N., Gómez, R. R., Contreras, V., Tudela, J. A. G., García, A., ... & Quevedo, J. A. T. (2011). Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias. *Religioni e società*,

Vila Méndez. (25, abril, 2019). Observando religiones. El judaísmo en España: historia y presente. Presencia judía en las Islas Canarias En SEMINARIO del grupo HISTOREL (Historia de las Religiones) de la Universidad de La Laguna.

Wolf, L. (Ed.). (2001). Jews in the Canary Islands: being a calendar of Jewish cases extracted from the records of the Canariote Inquisition in the collection of the Marquess of Bute (Vol. 13). University of Toronto Press.

Recursos web

Abajo la iglesia. (15 de agosto de 1936). Solidaridad Obrera, p. 1. [En Línea] <http://www.cedall.org/Documentacio/Prensa%20Libertaria/Soli/19360000/19360815.pdf>

Aisen, C. [Casa Árabe]. (10 de febrero de 2014). MESA 6. Congreso internacional sobre gestión del pluralismo religioso [V.O español/ingles] [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NijMFWD0_Xo

Alvarado Planas, J. (s.f.). UNED. Poemas masónicos. en “MUSEO VIRTUAL DE HISTORIA DE LA MASONERÍA” Recuperado de https://www2.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/14literatura_y_masoneria/poemas%20masonicos.htm

App - Título I. De los derechos y deberes fundamentales - Constitución Española. (2003). Recuperado de <https://app.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=16&tipo=2>

Centro Sefarad-Israel. (2020). Recuperado de <http://www.sefarad-israel.es/viewer/inicio>



- CIS (2008) Religión (II) ISSP Estudio nº 2.776. Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2760_2779/2776/es2776.pdf
- CIS (2017). Barómetro de diciembre 2017 Estudio nº 3199. Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3180_3199/3199/es3199mar.pdf
- CIS (2018). RELIGIÓN (II) ISSP Estudio nº 2.776 Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2760_2779/2776/es2776.pdf
- CIS (2018). Redes sociales (I) / Religión (III) distribuciones marginales ISSP Estudio nº 3194. Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3180_3199/3194/es3194mar.pdf
- Comunidad Judía de Madrid. (2020). <https://cjmadrid.org/informacion-general-para-visitantes/>
- Comunidad Judía del Principado de Asturias. (2020) Recuperado de <http://sefarad-asturias.org/>
- Comunidad Israelita de Alicante. (2020). Recuperado de <http://comisral.com/>
- Comunidad Israelita de Barcelona. (2020). Recuperado de <http://www.cibonline.org/>
- Comunidad Odinista de España-Ásatrú. (2020). Formulario de Inscripción. Recuperado de <http://wotan.es/formulario-de-inscripcion/>
- CVC. El legado de Sefarad. El Concilio de Elvira del siglo IV. (2020). Recuperado de https://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/sefardita/hispania_romana.htm
- Díez de Velasco, F. (2015) MOOC Religiones m3c. ULLmedia - Universidad de La Laguna Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=h5jwNy48rWA>
- Díez de Velasco, F. (2018). Reflexiones sobre el notorio arraigo en España. Recuperado de <https://fradive.webs.ull.es/confe/notarraigo2018/>
- Esefarad. (2020). Recuperado de <https://esefarad.com/>
- Explotación de datos. (2018). Recuperado de <http://www.observatorioreligion.es/upload/71/73/ExplotacionDic2018.pdf>
- Federación de Comunidades Judías de España. (2020). Recuperado de <https://www.fcje.org/>
- González, M. (2018). Los sefardíes dan la espalda a su ley. Recuperado de https://elpais.com/politica/2018/11/17/actualidad/1542476664_339040.html
- González, M. (2019). Avalancha de solicitudes al cerrarse el plazo para que los sefardíes puedan ser españoles. Recuperado de https://elpais.com/politica/2019/09/27/actualidad/1569606716_863875.html
- Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España. (2019). Recuperado de https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/1292429801300?blobheader=application%2Fpdf&blobheadername1=Content-Disposition&blobheadername2=Descargas&blobheadervalue1=attachment%3B+filename%3DInforme_anual_sobre_la_situacion_de_la_libertad_religiosa_en_Espana_2018.PDF&blobheadervalue2=1288809519946



- La Kaza Muestra. (2020). Recuperado de <https://lakazamuestra.org/>
- La Wikipedya. (2020). Recuperado de https://lad.wikipedia.org/wiki/La_Primer_Hoja
- M. Canto, A. (2009). *Mérida: Novedosa Inscripción Romana Con Sinagogas Y Menorahs*. Recuperado de <https://terraeantiquae.com/group/epigrafia/forum/topics/merida-novedosa-inscripcion?commentId=2043782%3AComment%3A56512&groupId=2043782%3AGroup%3A7269>
- Museo Nacional de Arte Romano. (2020). Lápida del judío Annianus Peregrinus Recuperado de <http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?txtSimpleSearch=L%E1pida%20del%20judio%20Annianus%20Peregrinus&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=simple&MuseumsSearch=&MuseumsRolSearch=1&>
- Museo Sefardí de Toledo. (2020). Recuperado de <http://www.culturaydeporte.gob.es/msefardi/home.html>
- Número de lugares de culto judíos por comunidades autónomas. (2019) Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto/index_graficos.php?confesion=judios
- Numhauser Bar-Magen, A. [Museo Sefardí de Toledo]. (13 de mayo de 2020). Encuentros virtuales en el Museo Sefardí: Alexander Bar-Magen Numhauser [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Jz8PBZYPOLsç>
- Observatorioantisemitismo.fcje.org. (2020). *Observatorio De Antisemitismo*. [En Línea] Recuperado de <https://observatorioantisemitismo.fcje.org/>
- Pérez Cabrera, E. M. (GRUPO ARISTEO) (15 de noviembre de 2017) Judíos Sefardíes - Nacionalidad Española #PCWG [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=IolxsoJlqXU>
- Radio Sefarad. (2020). Recuperado de <https://www.radiosefarad.com/>
- Red de Juderías de España. (2020). Recuperado de <https://redjuderias.org/>
- Religious Adherents, Worldwide. Recuperado de <https://www.jewishvirtuallibrary.org/religious-adherents-worldwide>
- RTVE. Paisajes de la Historia. Sefarad, judíos en España. (2020). Recuperado de <https://www.rtve.es/alacarta/videos/paisajes-de-la-historia/paisajes-historia-sefarad-judios-espana/625556/>
- RTVE. Conocemos La Comunidad Judía De Canarias. (2015). Recuperado de <https://www.rtve.es/alacarta/videos/shalom/shalom-conocemos-comunidad-judia-canarias/2940594/>
- Sánchez Diez, M. (2015). Mapped: Where Sephardic Jews live after they were kicked out of Spain 500 years ago. Recuperado de <https://qz.com/427032/mapped-where-sephardic-jews-live-after-they-were-kicked-out-of-spain-500-years-ago/>
- Sefarad. (2020). Recuperado de <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad>
- Sefardi Web. (2020). Recuperado de <http://sefardiweb.com/>
- Soeren Kern. (2019). España: Ley de ciudadanía para judíos sefardíes termina en fracaso. Recuperado de <http://porisrael.org/2019/08/20/espana-ley-de-ciudadania-para-judios-sefardies-termina-en-fracaso/>



Tesis doctorales de tema sefardí | Sefardiweb. (s.f.). Recuperado de <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/tesissefardi>

Valladares, J.M. (2011). Mansiones de San Cristóbal de La Laguna (Canarias). Recuperado de <https://esefarad.com/?p=19225>

Zamora, S. (2019). Volver a Sefarad. Recuperado de <https://www.diariosur.es/sociedad/volver-sefarad-20191018160900-nt.html?ref=https:%2F%2Fwww.diariosur.es%2Fsociedad%2Fvolver-sefarad-20191018160900-nt.html>



Anexos

Anexo 1 Pileta trilingüe encontrada en Tarragona y fechada entre los siglos V y VI en la que podemos observar la representación del candelabro de 7 brazos.



Anexo 2 “Pieza, datada en el siglo IV y de origen desconocido, muestra una inscripción funeraria de Aniano Peregrino, a quien se considera un personaje importante de la comunidad judía. Se le identifica como un 'exarconte', aunque a título honorífico. Como explica Luis García Iglesias, catedrático de Historia Antigua, este cargo tenía cierta consideración, pero no correspondía al jefe religioso de la comunidad, sino a un puesto civil.” (M. Canto. 2009) También se observa la Menorá, el candelabro de siete brazos propia de la cultura hebrea. Según la lectura del Museo Nacional de Arte Romano la inscripción reza:

“Annianus Peregrinus onorificus duarum sinagoge / exarcon uixit ann(os) · XLV de / quem bonum testimoni/um reddent ciues et amici / sui o te innocentem non / frunitum fuisse aeta/tem tu/am bene / dormiat / spiritus tu/us” (Museo Nacional de Arte Romano. 2020).

Hemos decidido mantener esta transcripción en el anexo debido a que es la que presenta como correcta la propia institución. No obstante discrepamos de la lectura de la segunda línea, considerando que esta reza: “rificus duarum synagoge”. En nuestro cuerpo documental hemos optado por esta segunda transcripción ya que la consideramos más acertada.





Anexo 3 Portada del periódico Solidaridad Obrera fechada el 15 de agosto de 1936. (Abajo la iglesia, 1936)



Anexo 4 Ejemplos de antisemitismo en Twitter (Observatorio de Antisemitismo, 2020)



Carlos @jonhye7 · 13 mar.

¿Estáis seguros al 100% de que el origen del coronavirus no es porque los judíos han envenenado los pozos?



Salah Al-Deen @79Salao · 13 mar.

no me extrañaría que los judios crearan el coronavirus y ya ruvieran la vacuna.

Dicen que la encontraron "por pura suerte", cuando en realidad llevaban un tiempo usándola. Hijos de la gran puta



Anexo 5 Pintada antisemita encontrada el día 19 de enero apareció en un muro de la Universidad Alfonso X el Sabio en Villanueva de la Cañada, Madrid. En ella aparece una cruz gamada y reza: Comando matajudíos (Observatorio de Antisemitismo, 2020)



Anexo 6 Fachada de la sinagoga de Madrid. Desde el exterior no se evidencian signos que identifiquen que se trata de un edificio destinado al culto





Anexo 7: Parcela delimitada para el enterramiento judío en el cementerio de Santa Lastenia, Santa Cruz de Tenerife. (Foto: Alfonso García En: Díez de Velasco, 2011)



Anexo 8 Datos extraídos del Centro de Investigaciones Sociológicas referentes a la materia religiosa de los encuestados a fecha de diciembre 2017 (CIS (2017). Barómetro de diciembre 2017).

CIS

Estudio nº3199. BARÓMETRO DE DICIEMBRE 2017

Diciembre 2017

Pregunta 32

¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a?

Católico/a	68,7
Creyente de otra religión	2,8
No creyente	16,9
Ateo/a	9,3
N.C.	2,3
(N)	(2.476)



Anexo 9 Datos extraídos del Centro de Investigaciones Sociológicas referentes a la materia religiosa de los encuestados a fecha de diciembre 2008 (CIS (2018). Religión (II) ISSP Estudio nº 2.776)

CIS
Estudio nº 2.776 Religión (II) ISSP **Octubre - Diciembre 2008**

PREGUNTA 55a
 PROCEDE DE P55. SÓLO A QUIENES SE DEFINEN EN MATERIA RELIGIOSA COMO CREYENTES DE OTRA RELIGIÓN (2 en P55). ¿Cuál?

	%	(N)
Protestante	18,5	(18)
Cristiana	2,2	(2)
Musulmana	31,9	(31)
Budista	3,8	(3)
Ortodoxa	16,8	(16)
N.S.	4,1	(4)
N.C.	22,8	(22)
TOTAL	100,0	(97)

Anexo 10 Datos extraídos del Centro de Investigaciones Sociológicas referentes a la creencia religiosa de los progenitores de los encuestados a fecha de enero 2018 y 2008 respectivamente. Hay que destacar que el caso judío es la única preferencia religiosa que no arroja ningún resultado entre los encuestados. (CIS (2018). Redes sociales (I) / Religión (III) distribuciones marginales ISSP Estudio nº 3194.)

Pregunta 47

Quando Ud. era niño/a, ¿cuál era la preferencia religiosa de su madre? ¿Era católica, protestante, judía, musulmana, ortodoxa, de otra religión o no era religiosa?

Católica	87,2
Protestante	1,5
Judía	-
Ortodoxa (como los griegos o rusos ortodoxos)	1,5
Musulmana	1,9
Religión cristiana	0,3
Testigos de Jehová	0,3
Otra religión	0,5
No era religiosa	5,7
N.S.	0,7
N.C.	0,6
(N)	(1.733)

Pregunta 48

Quando Ud. era niño/a, ¿cuál era la preferencia religiosa de su padre? ¿Era católico, protestante, judío, musulmán, ortodoxo, de otra religión o no era religioso?

Católico	82,2
Protestante	1,5
Judío	-
Ortodoxo (como los griegos o rusos ortodoxos)	1,5
Musulmán	1,7
Religión cristiana	0,1
Testigos de Jehová	0,1
Otra religión	0,3
No era religioso	10,2
N.S.	1,5
N.C.	0,8
(N)	(1.733)



Anexo 11 Datos extraídos del Centro de Investigaciones Sociológicas referentes a la creencia religiosa de los progenitores de los encuestados a fecha de diciembre 2008. (CIS (2008) Religión (II) ISSP Estudio nº 2.776.)

PREGUNTA 20
 Cuando Ud. era niño/a, ¿cuál era la preferencia religiosa de su madre? ¿Era católica, protestante, judía, musulmana, ortodoxa, de otra religión o no era religiosa?

	%	(N)
Católica	92.3	(2190)
Protestante	0.8	(19)
Judía	0.0	(1)
Ortodoxa (como los griegos o rusos ortodoxos)	0.9	(21)
Musulmana	1.6	(36)
Otra religión	0.5	(11)
No era religiosa	2.8	(66)
N.S.	0.3	(6)
N.C.	0.8	(18)
TOTAL	100.0	(2373)

PREGUNTA 21
 Cuando Ud. era niño/a, ¿cuál era la preferencia religiosa de su padre? ¿Era católico, protestante, judío, musulmán, ortodoxo, de otra religión o no era religioso?

	%	(N)
Católico	87.6	(2079)
Protestante	0.6	(15)
Judío	0.1	(2)
Ortodoxo (como los griegos o rusos ortodoxos)	0.7	(17)
Musulmán	1.7	(40)
Otra religión	0.3	(6)
No era religioso	7.8	(185)
N.S.	0.7	(16)
N.C.	0.4	(9)
TOTAL	100.0	(2373)

Anexo 12 Ejemplo de las opciones posibles para destinar la cuota íntegra en el caso italiano. Se puede observar que, a diferencia de España, Italia oferta un abanico mayor de posibilidades. (Díez de Velasco, 2018)

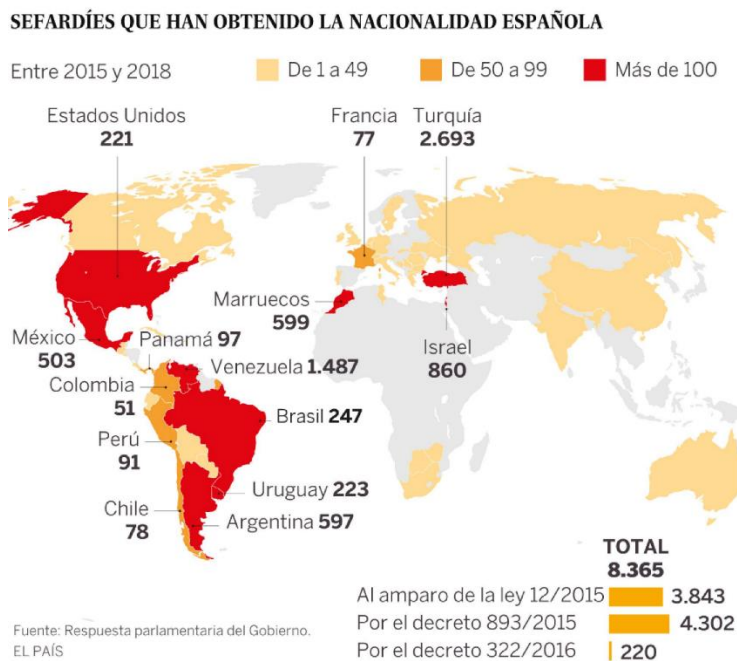
SCelta PER LA DESTINAZIONE DEL'OTTO PER MILLE DELL'IRPEF (in caso di scelta FIRMARE in UNO degli spazi sottostanti)

STATO	CHIESA CATTOLICA	UNIONE CHIESE CRISTIANE AVVENTISTE DEL 7° GIORNO	ASSEMBLEE DI DIO IN ITALIA
CHIESA EVANGELICA VALDESE (Unione delle Chiese metodiste e Valdesi)	CHIESA EVANGELICA LUTERANA IN ITALIA	UNIONE COMUNITA' EBRAICHE ITALIANE	SACRA ARCIDIOCESI ORTODOSSA D'ITALIA ED ESARCATO PER L'EUROPA MERIDIONALE
CHIESA APOSTOLICA IN ITALIA	UNIONE CRISTIANA EVANGELICA BATTISTA D'ITALIA	UNIONE BUDDHISTA ITALIANA	UNIONE INDUISTA ITALIANA

AVVERTENZE
 Per esprimere la scelta a favore di una delle istituzioni beneficiarie della quota dell'otto per mille dell'IRPEF, il contribuente deve apporre la propria firma nel riquadro corrispondente. La scelta deve essere fatta esclusivamente per una delle istituzioni beneficiarie.
 La mancanza della firma in uno dei riquadri previsti costituisce scelta non espressa da parte del contribuente. In tal caso, la ripartizione della quota d'imposta non attribuita è stabilita in proporzione alle scelte espresse. La quota non attribuita spettante alle Assemblies di Dio in Italia e alla Chiesa Apostolica in Italia è devoluta alla gestione statale.



Anexo 13 Sefardíes que han obtenido la Nacionalidad Española amparados por la Ley 12/2015 a fecha de 18 de noviembre de 2018 (González, 2018)



Anexo 14 Explotación de datos llevada a cabo por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España fechado en diciembre de 2018. “*Los datos que recoge esta Explotación proceden de varias fuentes: el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, las investigaciones promovidas por la Fundación Pluralismo y Convivencia, la información aportada por la confesiones y las solicitudes de incorporación, baja o modificación de datos comunicadas por los representantes de las comunidades religiosas*” (Explotación de datos. 2018)

Lugares de culto según confesión religiosa*

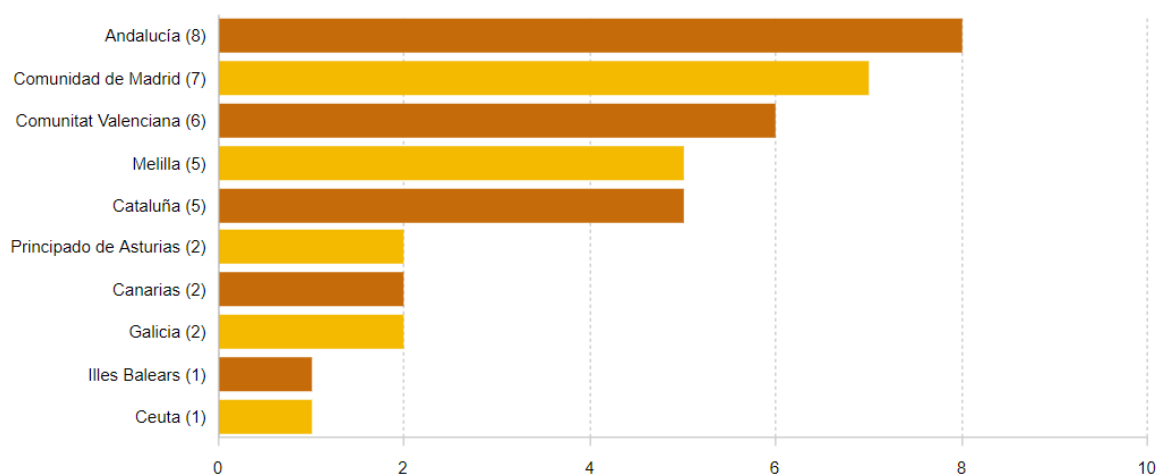
Confesión	Nº lugares de culto junio 2018	Nº lugares de culto dic. 2018	% sobre el total	Color
Parroquias católicas	22.999**	23.019**		X
Evangélicos	4.142	4.238	58,58	
Musulmanes	1.586	1.632	22,56	
Testigos de Jehová	636	627	8,67	
Ortodoxos	213	216	2,99	
Budistas	167	171	2,36	
Mormones	119	115	1,59	
Otras Conf. Cristianas	52	52	0,72	
Baha'is	44	45	0,62	
Judíos	39	39	0,54	
Otras Religiones	31	32	0,44	
Hinduístas	24	25	0,35	
Sijs	20	22	0,30	
Cienciología	15	15	0,21	
Ciencia cristiana	5	5	0,07	
Total	7.093	7.234	100	



Anexo 15 Lugares de culto inscritos a inscritos en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y adscritos al culto judío (Número de lugares de culto judíos por comunidades autónomas, 2019)

Número de lugares de culto judíos por comunidad autónoma

Gráfico elaborado por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España



Anexo 16 Fachada de la Casa de los Capitanes, mandada a construir por el capitán general Diego Alvarado-Bracamonte. Destaca su apellido judío así como el apellido de su esposa, María de Vergara, quien es descendiente de reconocidos judeoconversos; Pedro de Vergara.





Anexo 17: Fachada de la sinagoga de las Palmas de Gran Canaria ubicada en el barrio de Ciudad Jardín. Un ejemplo más del uso de edificios estándares, sin carteles ni referencias en el exterior que evidencien su existencia. En el caso judío la visibilización de los lugares de culto es superior al resto de religiones en cuanto al estigma que posee es mayor (Díez de Velasco, 2011). No se favorece el acceso a la sinagoga a no ser que seas miembro de la comunidad “*para vivir feliz, mejor vivir escondido*” (Verona, 2011, p. 194) (Foto: F. Díez de Velasco En: Díez de Velasco, 2011)



Anexo 18: Descripción de la Casa de los Capitanes desarrollada por el Cabildo de Tenerife en su catálogo de Bienes de Interés Cultural (Cabildo de Tenerife, 2019)

“La edificación se asienta sobre un solar irregular fruto de las disputas urbanísticas entre los dos sectores de la Villa lagunera, cuyo quiebro lo determina la medianera con la casa de la Alhóndiga. Fue mandada a construir en 1624 por el entonces capitán general Diego Alvarado-Bracamonte y reedificada en la segunda mitad del siglo XVII por su hijo Diego Alvarado-Bracamonte Vergara y Grimón. Posteriormente fue residencia de varios capitanes generales, de ahí que esta denominación haya permanecido hasta nuestros días. Destaca su pórtico en piedra de toba roja que también fue utilizada en las esquinas y marcos de ventanas. Posee una decoración de inspiración mudéjar bajo la cornisa y la disposición de los vanos en la fachada es irregular”



Anexo 19: Fachada de la sinagoga Bet-El ubicada en la calle Beatriz de Silva. “El edificio consta de tres plantas de unos 300 metros cuadrados cada una, distribuidas del siguiente modo: en la planta baja el recibidor, la sala principal de oración y la sala de estudio para adultos; en la planta alta el espacio de culto destinado a las mujeres, el salón de actos y celebraciones, la cocina, la biblioteca y el futuro museo; en la planta sótano se encuentran las aulas infantiles, la sala de la juventud, despachos, el espacio reservado a las personas que se ocupan del mantenimiento del edificio y la mikvé (espacio donde se realizan los baños rituales de purificación preceptivos, obligatorio para las mujeres casadas)” (Tarrés, 2013a, p. 111) (Foto: Vardulia).



Anexo 20: Localización de la Sinagoga de Bet-El en Ceuta (Número de lugares de culto judíos por comunidades autónomas. 2019) Imagen extraída del Observatorio del Pluralismo Religioso





Anexo 21: Mapa de los lugares de culto judíos en la Comunidad de Madrid. En total se observan siete lugares de culto: La Comunidad Judía Liberal Oneg Shabat, marcada en rojo; La Comunidad Masorti Bet-El de base ashkenazi, marcada en marrón, que mantiene cierto tradicionalismo pero se aleja del dogma ortodoxo tanto en cuanto no efectúan la división entre hombres y mujeres,; La Comunidad Judía Reformista de Madrid, señalada en amarillo; Y finalmente la Comunidad Judía de Madrid, en verde, cuya mayoría de miembros son sefardís y consta de dos oratorios: Hasdey Leah y Or Hayeladim, un colegio y una sinagoga. Imagen extraída del Observatorio del Pluralismo Religioso

