

Paloma Díaz-Mas

«Los sefardíes: una cultura del exilio» (I)

Del 2 al 25 del pasado mes de abril, se celebró en la Fundación Juan March un «Aula abierta» titulada «Los sefardíes: una cultura del exilio», que impartió Paloma Díaz-Mas, científico titular en el departamento de Literatura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Se ofrece a continuación un extracto auténtico de las cuatro primeras conferencias. El de las cuatro restantes se incluirá en el próximo *Boletín Informativo*.

Llamamos sefardíes a los judíos descendientes de los expulsados de la Península Ibérica a finales de la Edad Media. El proceso de creación y consolidación del mundo sefardí fue largo y complejo: empieza ya a finales del siglo XIV, cuando la oleada de asaltos a juderías y matanzas de 1391 –y las subsiguientes conversiones forzadas– impulsaron al exilio a un número impreciso de judíos, que se refugiaron mayoritariamente en las comunidades del Norte de África.

La expulsión de los judíos de Castilla y Aragón en 1492 arrojó fuera de estos reinos a un contingente de cerca de cien mil judíos, que fueron a asentarse en algunos lugares de Europa (Italia, el sur de Francia o Portugal), en el reino de Marruecos o en las tierras del Mediterráneo Oriental que pertenecían al entonces pujante y extenso imperio otomano. En 1497 se les expulsa de Navarra. También en 1497 se decreta la expulsión de los judíos de Portugal, que al final se concretó en una masiva conversión forzada. Muchos de los convertidos (*cristianos nuevos*) mantuvieron a escondidas la práctica de la religión de sus mayores, cosa que se vio favorecida por el hecho de que no existiese Inquisición en Portugal hasta mediados del siglo XVI.

Estos conversos criptojudíos (despectivamente llamados *marranos*) fueron, a su vez, el germen de comunidades sefarditas en los Países Bajos, en

Inglaterra, en Hamburgo, en ciudades italianas como Ferrara o Ancona, o en las colonias portuguesas y holandesas de América; a lo largo de los siglos XVI y XVII, muchos cristianos nuevos volvieron al judaísmo y se integraron en las comunidades sefarditas de Marruecos o del Oriente mediterráneo.

Con frecuencia el proceso de emigración fue complejo y duró años o incluso generaciones, y no sólo por las condiciones en que se hacían los viajes en aquella época, sino porque era frecuente que un individuo o una familia itinerase de un país a otro hasta asentarse definitivamente. Un ejemplo bien conocido es el de la familia de Gracia Nasí, una rica y poderosa dama nacida en Portugal de una familia de origen castellano, que, viuda de su esposo Diego Mendes, estableció negocios en Amberes y emigró posteriormente con su familia a Ferrara y luego a Venecia, para acabar viviendo definitivamente en Estambul, donde su sobrino Juan Micas hizo carrera como hombre de confianza del sultán. Se trata de una familia excepcional, por su alto origen social y económico, pero ejemplifica muy bien una itinerancia que duró a veces varias generaciones.

Cuando hablamos de cultura sefardí solemos distinguir tres grandes bloques geográficos: los *sefardíes del Norte de África*; los *orientales*, asentados en las tierras del Mediterráneo oriental que pertenecieron al imperio otomano; y

los *sefardíes occidentales*, es decir, los que se asentaron en países de la Europa occidental. La evolución histórica y cultural de cada uno de estos tres grupos fue muy distinta. Mientras que hasta el mismo siglo XX los sefardíes del Norte de África (singularmente los de Marruecos) y de Oriente conservaron el uso de la lengua española y algunos rasgos culturales hispánicos, los de países europeos (Francia, los Países Bajos, Italia, Inglaterra) se integraron en sus sociedades de acogida y ya en el siglo XVIII no hablaban español, aunque siguieron manteniendo algunos rasgos culturales específicos, como la liturgia de rito sefardí.

Desde la segunda mitad del siglo XIX (y, sobre todo, en las primeras décadas del XX) se produce una segunda diáspora —cuyas razones analizaremos más adelante— que tiene como destino países de América del Norte (Estados Unidos, México) o del Sur (Argentina, Venezuela, etc.) y de Europa (Francia, Italia, España). Consecuencia de ello es que, desde la segunda mitad del siglo XX, los sefardíes no se encuentran en sus lugares de asentamiento tradicionales, sino en esos nuevos países de acogida.

La literatura sefardí

Los sefardíes occidentales vivieron en lugares como Francia, Italia o los Países Bajos, donde la industria editorial era extraordinariamente floreciente; nada tiene de extraño que se desarrollase la imprenta judía, tanto en caracteres hebreos (para la impresión de libros en hebreo de contenido religioso o de filosofía y moral) como en caracteres latinos (para todo tipo de literatura religiosa o profana en castellano y portugués).

Los musulmanes del imperio otomano tuvieron prohibida, por razones religiosas, la impresión de libros hasta el siglo XVIII; pero desde los años inmediatos a la Expulsión se desarrolló en Oriente la imprenta judía, de la que sa-

lieron textos en hebreo y aljamiados (en español escrito con caracteres hebreos). En cambio, en el Norte de África no hubo imprenta judía.

Estas circunstancias influyen en nuestro conocimiento de la literatura escrita por los sefardíes: tenemos bastante información acerca de la producción literaria de los sefardíes occidentales hasta comienzos del siglo XVIII, en que dejan de usar la lengua española y la portuguesa; nos han llegado muchos impresos de los sefardíes occidentales (algunos del siglo XVI y, sobre todo, de los siglos XVIII al XX), además de algunos manuscritos de los siglos XIX y XX. Pero la literatura de los sefardíes de Marruecos nos es conocida sólo por los escasos manuscritos conservados (todos de finales del siglo XIX en adelante) y por las muestras de literatura oral recogidas en modernas encuestas de campo.

Si distinguimos por siglos y por zonas, la producción literaria sefardí podría resumirse de la siguiente manera:

1. Primeras producciones (siglos XVI y XVII): además de obras en hebreo, encontramos:

1.1. Traducciones bíblicas, que continúan la tradición de traducciones medievales peninsulares. Entre las principales podemos mencionar: el *Pentateuco de Constantinopla*, publicado en esta ciudad por Eliezer Soncino en 1547, que incluye el texto hebreo, una versión aljamiada en ladino (traducción literal del hebreo) y una traducción al griego, también aljamiada (lo cual indica que se dirigía tanto a judíos sefardíes como a romaniotas de lengua griega). Muy importante fue la *Biblia de Ferrara*, publicada en caracteres latinos góticos en esta ciudad italiana en 1553 por Yom Tob Attías y Abraham Usque (nombres judíos de dos conversos vueltos al judaísmo, uno español y otro portugués: Jerónimo Vargas y Duarte Pinel), y que se reeditó varias veces en Amsterdam a lo largo del siglo XVII. Por supuesto, también se tradujeron otros textos del hebreo, muchas veces en ediciones que enfrentan el texto original con su tra-



Paloma Díaz-Mas ha sido catedrática de Literatura española y sefardí en la Universidad del País Vasco y actualmente es científica titular en el departamento de Literatura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid. Ha trabajado especialmente sobre literatura hispanojudia y sefardí y sobre el romancero, campos donde ha publicado numerosos artículos y libros. Es también autora de novelas, entre ellas *El sueño de Venecia* (Premio Herralde 1992) y *La tierra fértil* (Premio Euskadi y finalista del Premio de la Crítica 1999), y de otros libros de ficción.

ducción: oracionales, libros de *dinim* o preceptos, la hagadá de Pésah (relato que se lee en la noche de Pascua), etc.

1.2. Los sefardíes occidentales produjeron mucha literatura de creación, en castellano o en portugués, tanto de temática religiosa como profana (desde sermones hasta obras de teatro, poesía sacra o profana, prosa didáctica o narrativa, etc). Esta literatura se difundió sobre todo en impresos en caracteres latinos publicados en Italia o los Países Bajos, y en los aspectos lingüísticos y estilísticos se diferencia muy poco de la que por esas mismas fechas se producía en la Península ibérica.

1.3. Poco conocemos de la literatura original en español de los sefardíes de Oriente en el siglo XVI. Mosé Almosnino (Salónica, 1518-1580) fue autor, entre otras obras, del tratado moral *Regimiento de la vida* y de la *Crónica de*

los reyes otomanos, mezcla de crónica histórica y libro de viajes. Hay también alguna obra anónima, como la *Fuente clara* (Salónica, hacia 1580), libro de polémica religiosa que debió de escribirse para los conversos que volvían al judaísmo. Por lo que respecta al siglo XVII, no se ha conservado ninguna obra de los sefardíes orientales. La literatura de los sefardíes norteafricanos de los siglos XVI y XVII nos es completamente desconocida, aunque al parecer recibían libros publicados en Oriente o en ciudades italianas.

2. El siglo XVIII es el del florecimiento de la literatura sefardí de Oriente en judeoespañol. Se producen y publican en esta época:

2.1. Traducciones de la Biblia, la más importante de las cuales —por ser la primera aljamiada que contiene todo el texto bíblico— es la de Abraham Asá, publicada por entregas entre 1739 y 1744. Se publican también muchos oracionales y libros de piedad ladinados.

2.2. Una de las más ambiciosas obras de este período es el *Me'am lo'ez*, enciclopédico comentario bíblico del Pentateuco que se elaboró a lo largo de décadas (se fue publicando en Constantinopla entre 1730 y 1773), obra de toda una escuela de comentaristas (Ya'acob ben Meir Julí, Yishac Magriso y Yishac Argüeti). Fue varias veces reimpresso en Salónica, Esmirna, Liorna y Jerusalén y se convirtió durante dos siglos en lectura piadosa para las familias sefardíes de Oriente y de Marruecos. En el siglo XIX se amplió con el comentario de otros libros bíblicos.

2.3. Desde el siglo XVIII hasta bien entrado el XX se desarrolla también el género de poesía patrimonial que los propios sefardíes llaman *coplas*. Se trata de poemas estróficos cantables, con unas características formales bien definidas (uso de determinadas estrofas, un sistema característico de rimas, utilización frecuente del acróstico y del estribillo, etc) y con una función precisa en la vida sefardí, muchas veces para ser cantadas con ocasión de festividades litúrgicas o del ciclo vital.

3. En los siglos XIX y XX se sigue cultivando el género de las coplas y se continúan difundiendo algunas de las producciones literarias del XVIII, pero desde la segunda mitad del XIX se incorporan a la literatura sefardí los géneros que se han dado en llamar *adoptados*, porque se adoptan por imitación de las literaturas occidentales: el periodismo (que llegó a ser muy floreciente, con más de dos centenares de publicaciones), el teatro, la novela y un nuevo tipo de poesía que quiere apartarse de los modos tradicionales y acercarse a los modelos de la poesía occidental.

4. Paralelamente, existe tanto entre los sefardíes de Oriente como entre los de Marruecos una literatura de *transmisión fundamentalmente oral* (romances y otros poemas narrativos, canciones, cuentos), que conocemos por varias vías: a) por colecciones de himnos hebreos, en las que se mencionan los incipits de romances y canciones para indicar la melodía con que esos himnos debían cantarse; b) por colecciones aljamiadas impresas por los sefardíes para su propio uso; c) por manuscritos de uso personal compilados por sefarditas en los siglos XIX y XX; y d) por su recolección en modernas encuestas de campo.

Amalgama de culturas

En los países de su exilio, los sefardíes convivieron intensamente con otros pueblos y culturas: en lo religioso, con musulmanes y cristianos (católicos, protestantes y ortodoxos), y con judíos de otros orígenes; en lo lingüístico, con gentes que hablaban portugués, francés, flamenco o neerlandés, italiano, alemán, serbocroata, griego, búlgaro, rumano, turco o árabe; con latinos, germánicos, eslavos, griegos, árabes y otomanos. Y, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, recibieron una enorme influencia de las culturas de la Europa occidental, sobre todo de la francesa.

Con todas estas circunstancias, ¿a quién puede extrañarle que la cultura

sefardí sea producto de una amalgama de influencias de lo más diversas? Es al mismo tiempo una cultura judía, de cuño hispánico y con influencia de otros pueblos musulmanes o cristianos.

La condición de judíos de los sefardíes se manifiesta, claro está, en la religión; pero no sólo: también, por ejemplo, en la forma de escritura aljamiada, que fue habitual entre los judíos de la Península Ibérica durante la Edad Media y que se mantuvo durante siglos entre los sefardíes de países de Oriente y del Norte de África donde no era usual el alfabeto latino.

También la lengua es una buena muestra de ese sincretismo. Frente a concepciones tópicas que imaginan el judeoespañol como «español del siglo XV», la realidad muestra que a esa base hispánica se incorporaron numerosas influencias, algunas muy probablemente ya desde antes de la Expulsión; así, el judeoespañol presenta numerosos préstamos del hebreo, y no sólo para campos semánticos del ámbito religioso o moral, sino a todos los de la vida cotidiana. Otras veces se adoptan construcciones morfosintácticas del hebreo a través de las traducciones literales de textos bíblicos y religiosos.

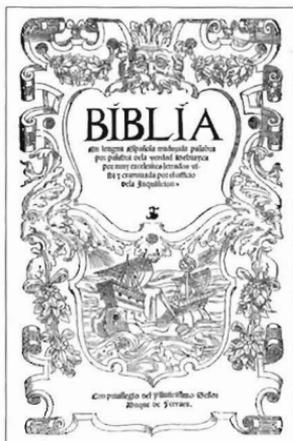
A lo largo de su historia, el sefardí fue incorporando influencias de otras lenguas. Del portugués, por la influencia en los siglos XVI y XVII de los cristianos nuevos procedentes de Portugal, algunos de los cuales volvían al judaísmo; del italiano, por el contacto con las comunidades judías o criptojudías de Italia; del árabe, en los países del Norte de África; del turco, en las tierras del Imperio Otomano; del serbocroata, del rumano, del búlgaro en los países balcánicos; del francés modernamente, por la presión de la educación afrancesada que recibieron muchos sefardíes desde la segunda mitad del siglo XIX.

El sincretismo se manifiesta también en la literatura. Un género como las coplas aúna pervivencias de la poesía románica medieval con elementos muy característicamente semíticos (tipo de rimas, uso de formas estróficas zejeles-

cas), temas y motivos muy específicamente judíos y elementos léxicos o rasgos musicales turco-balcánicos. Por lo que respecta a la literatura de transmisión oral, junto a romances y canciones de vieja tradición hispánica medieval, encontramos temas de creación judía y otros procedentes de otras tradiciones con las que los sefardíes estuvieron en contacto: romances que son traducción al judeoespañol de baladas griegas, canciones líricas traducidas del griego o del turco o cantos narrativos de las tradiciones francesa o italiana (en este caso, a veces introducidas en el ámbito sefardí por vías tan modernas como los libros de texto de las escuelas occidentales en que estudiaron los sefarditas), o temas incorporados recientemente a partir de la tradición hispánica peninsular (especialmente entre los sefardíes de Marruecos). No es infrecuente, por otra parte, que en un mismo texto se integren influencias diversas.

En cuanto a los géneros adoptados, la integración de elementos procedentes de otras culturas es radical: los propios géneros empiezan a cultivarse en el ámbito sefardí precisamente por imitación de las literaturas occidentales. Pero es que muchas veces las fuentes de las que se nutren son también ajenas: abundan las novelas o las obras de teatro traducidas o adaptadas de originales de otras lenguas, sobre todo del francés.

El sincretismo cultural sefardí es una buena muestra de cómo el contacto de diversos pueblos, lenguas y tradiciones es capaz de enriquecer una cultura, sin que ésta pierda sus rasgos más esenciales y característicos: sin dejar de ser judíos y sin olvidar la lengua de sus orígenes, los sefardíes fueron enriqueciendo su cultura a lo largo de los siglos con un aluvión de influencias diversas; la mayor parte de las veces ese enriqueci-



Portada de la Biblia de Ferrara (s. XVI), de la edición facsimil de 1992.

miento no se produjo merced a un intento deliberado, sino lenta e imperceptiblemente, a través del contacto cotidiano con otras realidades.

Letra y voz en la poesía oral

Uno de los ámbitos en los que se manifiesta ese sincretismo cultural es el de la poesía cantada de transmisión oral. La música sefardí es producto de una sincrética amalgama de cultu-

ras, que se manifiesta de múltiples maneras. Ya hemos mencionado cómo, en colecciones manuscritas orientales de himnos sinagogales hebreos de los siglos XVI al XVIII, se encuentran con frecuencia incipits de romances y canciones hispánicas; lo cual indica que los cantos sinagogales se cantaban a veces con la misma música que esos romances o canciones. Paralelamente, en la música sefardí (tanto religiosa como profana) se introdujo, ya desde el siglo XVI, la influencia de la música culta del makam turco. Así, es posible encontrar un casticísimo romance del Cid cantado en Oriente o en Marruecos con una música completamente turca o árabe. También entraron modernamente en el cancionero sefardí melodías de coplas españolas, de tangos, cuplés o charlestones, que se cantan con letras en judeoespañol.

A veces, la comparación entre el texto y la música depara sorpresas: un romance viejo hispánico puede cantarse con una melodía turca, una canción de bodas que presenta rasgos comunes con las cantigas de amigo medievales puede entonarse con una melodía hispánica moderna, mientras que una canción amorosa de moderna composición puede componerse sobre la base de una antigua melodía medieval; un tema literariamente muy judío y castizamente sefardí puede ser contrafactum sobre una melodía hispánica moderna, etc. □

Paloma Díaz-Mas

«Los sefardíes: una cultura del exilio» (y II)

Del 2 al 25 del pasado mes de abril, se celebró en la Fundación Juan March un «Aula abierta» titulada «Los sefardíes: una cultura del exilio», que impartió Paloma Díaz-Mas, científico titular en el departamento de Literatura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. El objeto de este curso era ofrecer una panorámica sobre la cultura que desarrollaron, en su largo exilio de más de cinco siglos, los descendientes de los judíos hispánicos expulsados de la Península Ibérica a finales de la Edad Media. Entre otros temas, se analizaron las características de su peculiar variedad del español a partir del comentario de algunos de sus textos literarios más representativos; se escucharon los cantos tradicionales que acompañaron los momentos del círculo litúrgico o vital; y se trataron las siempre difíciles y contradictorias relaciones entre los sefardíes y España. Los títulos de las ocho conferencias públicas fueron los siguientes: «La formación del mundo sefardí»; «La literatura sefardí a través de la Historia»; «El mundo sefardí, amalgama de culturas»; «Letra y voz en la poesía oral sefardí»; «Oriente y occidente en la cultura sefardí»; «Encuentros y desencuentros entre los sefardíes y España»; «La imagen de los sefardíes en la España actual»; y «Presente y futuro del mundo sefardí». En el anterior *Boletín Informativo* se ofreció un extracto auténtico de las cuatro primeras conferencias. A continuación se da el de las cuatro restantes. Paloma Díaz-Mas ha sido catedrática de Literatura Española y Sefardí en la Universidad del País Vasco y actualmente es científico titular en el departamento de Literatura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid. Ha trabajado especialmente sobre literatura hispanojudía y sefardí y sobre el romancero, campos donde ha publicado numerosos artículos y libros. Es también autora de novelas, entre ellas *El sueño de Venecia* (Premio Herralde 1992) y *La tierra fértil* (Premio Euskadi y finalista del Premio de la Crítica 1999), y otros libros de ficción.

En un pasaje de sus memorias, el escritor premio Nobel de origen sefardí Elías Canetti comenta que, en su adolescencia y juventud, se sentía bastante lejano de sus abuelos búlgaros, porque los consideraba «demasiado orientales». Sus abuelos todavía vivían a la manera tradicional de los sefardíes de Bulgaria y en su casa se hablaba judeo-español. Pero los padres eran universitarios, habían recibido una educación a la occidental —sobre todo, de cuño germa-



nófono—, habían vivido en Austria, Alemania e Inglaterra y el propio Canetti recibió una educación a la occidental y políglota, en contacto con los más refinados ambientes intelectuales centroeuropeos.

El caso de la familia Canetti ejemplifica muy bien —como tantos otros: no es, ni mucho menos, el único— la occidentalización del mundo sefardí de Oriente desde el siglo XIX. Pero, ¿cómo se produjo esa occidentalización? Podemos señalar va-

rios hitos: a) Los aires de occidentalización del mundo judío que se iniciaron en el siglo XVIII con la Haskalá ('ilustración') del judaísmo askenazí, cuyos ecos llegaron al mundo sefardí tardía e indirectamente; b) Las Tanzimat ('reformas') iniciadas en el imperio otomano en la década de 1830, que se basaban en la apertura hacia Occidente y en la modernización de la administración y la enseñanza. En 1856 se abolió la legislación que discriminaba a los no musulmanes, abriendo el paso a las escuelas laicas y militares a otras minorías del imperio turco; c) La creación en París, en 1860, de la Alliance Israélite Universelle, institución filantrópica cuya finalidad era la promoción social y cultural de los judíos de Oriente y el Mediterráneo por la vía de la educación. La Alianza llegó a tener más de 180 escuelas, desde Tetuán hasta Irán, donde se ofrecía (en francés) una educación moderna. Su influencia fue fundamental en varios aspectos: proporcionó a los sefardíes una educación que les preparaba para la vida y el trabajo en el mundo moderno; abrió las posibilidades a la educación de la mujer sefardí, con escuelas para chicas; y contribuyó al afrancesamiento general de la cultura sefardí, fomentando indirectamente el escaso aprecio de los propios sefardíes por el judeoespañol como lengua de cultura y favoreciendo su relegamiento al ámbito estrictamente familiar; d) Desde el siglo XIX, tanto en el imperio otomano como en el Norte de África hubo además escuelas inglesas, alemanas o italianas, en las que cursaban estudios los hijos de la burguesía local (y, entre ellos, los hijos de la burguesía sefardí); e) La influencia de España —sobre todo entre los sefardíes de Marruecos—, fomentada tanto por contactos directos derivados de la cercanía geográfica como por la existencia en Marruecos desde 1912 de un doble protectorado francés y español, hasta que en 1956 se produce la independencia del país magrebí; f) Un aspecto poco estudiado, pero sin duda influyente, fue la penetración de los medios de comunicación eu-

ropeos en el ámbito sefardí: la lectura por los sefardíes educados a la occidental de revistas y periódicos impresos en Francia, Inglaterra o Alemania; los libros de texto de las escuelas extranjeras; y la penetración de la radio; y g) La introducción de movimientos y partidos políticos, singularmente el sionismo (fundado por judíos askenazíes en el congreso de Basilea de 1897), pero también el socialismo o el comunismo, especialmente en comunidades con un fuerte contingente de obreros sefardíes, como la Salónica de principios del siglo XX, donde muchos sefarditas eran operarios de las fábricas de tabaco, del puerto o de la fábrica de harinas propiedad de la familia sefardí Allatini.

Encuentros y desencuentros entre los sefardíes y España

Uno de los tópicos más extendidos es el del amor de los sefardíes por España. Sin embargo, la historia de las relaciones entre los sefardíes y su país de origen está jalonada de desencuentros, entre los cuales se introduce de vez en cuando un punto de encuentro. Las primeras generaciones de expulsos tuvieron, en gran medida, mentalidad de exiliados, con un pie en la cultura hispánica y otro en las comunidades judías o criptojudías en las que vivían. Era frecuente que los sefardíes occidentales mantuvieran vínculos con España y Portugal o incluso viajaran por razones comerciales a estos países, donde muchas veces seguían teniendo familiares.

Es significativo comprobar que escritores marranos publicaron sus obras en Italia, Francia o los Países Bajos con la intención de que fueran difundidas en la Península Ibérica, incluso dedicándolas a nobles cristianos españoles o portugueses; en los inventarios de bibliotecas de sefardíes occidentales se encuentran, a la recíproca, obras publicadas en la Península Ibérica.

Pero, paralelamente, los siglos XVI y XVII son en España, Portugal e Hispanoamérica los de auge de la persecu-

ción contra los conversos criptojudíos, los procesos inquisitoriales, los autos de fe, los estatutos de limpieza de sangre y la consolidación de la mentalidad de cristiano viejo.

El contacto entre España y los expulsos se interrumpe ya a finales del siglo XVII y es total en el XVIII: España es por entonces un país sin judíos desde hace más de dos siglos, y los sefardíes viven totalmente de espaldas a su país de origen.

1. España ante los sefardíes

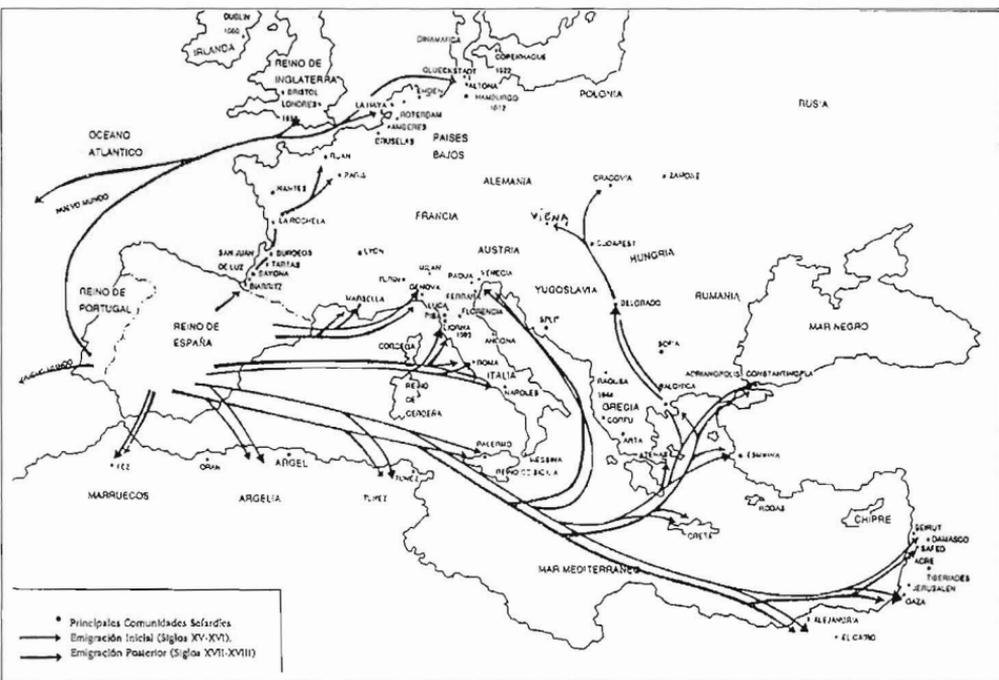
1.1. El primer «descubrimiento» de los sefardíes en tiempos modernos se produce tras la toma de Tetuán por los españoles en 1860; allí soldados, funcionarios y cronistas encuentran una abundante —aunque empobrecida y sojuzgada— comunidad sefardí, que por lo general describen con tintes poco halagüeños.

1.2. El definitivo redescubrimiento de los sefardíes por España se produce con la campaña de opinión promovida por el senador Ángel Pulido. A raíz de un encuentro personal con sefardíes en 1903, Pulido emprende la tarea de dar a conocer la realidad sefardí y promover las relaciones entre los sefardíes y España, que se concretó en intervenciones parlamentarias, artículos periodísticos, dos libros (*Intereses nacionales. Los israelitas españoles y el idioma castellano*, de 1904; y *Espanoles sin Patria y la Raza Sefardí*, de 1905) y múltiples contactos epistolares con sefardíes de todo el mundo y con intelectuales y políticos españoles. Aunque los resultados prácticos fueron escasos, la campaña de Pulido dejó huella en la opinión pública española hasta hoy, en que todavía se repiten como lugares comunes algunas de sus ideas.

1.3. Uno de los objetivos de la campaña de Pulido era la concesión de la nacionalidad española a todos los sefardíes que lo solicitasen; cosa que fracasó tanto por falta de voluntad política española como por falta de interés de los propios sefardíes. Sin embargo, ha habido a lo largo de la Historia algunas acciones de política exterior española que

favorecían especialmente a los sefardíes, como el decreto de Primo de Rivera de 1924, que concede la nacionalidad española a «los antiguos protegidos españoles [en otros países] o descendientes de éstos y en general individuos pertenecientes a familias de origen español» que, sin nombrarlos, afectaba especialmente a los sefardíes; el decreto del gobierno de la República de 1931 por el que se reduce a dos años el tiempo de residencia en España necesario para obtener la nacionalidad a algunos ciudadanos, entre ellos los «naturales de la Zona marroquí sometida al Protectorado español» (que afectaba a los sefardíes de Marruecos); o la modificación del Código Civil en 1981 que permite a los sefardíes «que acrediten su condición» obtener la nacionalidad española con sólo dos años de residencia en España.

1.4. Bastante debatida ha sido la intervención española durante el Holocausto nazi, asunto que está siendo estudiado actualmente, sobre todo por jóvenes historiadores alemanes. Los rasgos fundamentales de esa actuación parece que fueron los siguientes: a) falta de definición de la política de Franco, y consecuente falta de instrucciones claras a los representantes diplomáticos; b) ayuda a los sefardíes con documentación española (sefardíes españoles) y no a cualquier sefardí; c) decidido propósito de impedir la inmigración a España de judíos (aunque fueran protegidos españoles), a los que no se equipara con los ciudadanos españoles de pleno derecho; d) como consecuencia, aceptación de refugiados judíos sólo en tránsito y con la condición de que salieran unos para que entrasen otros nuevos; e) preocupación, más que por las personas, por salvaguardar los bienes de los sefardíes nacionalizados como parte del patrimonio de España; f) estricto control de documentos de nacionalidad, junto con negligencia y desorganización; g) prejuicios antijudíos e incluso adhesión a ideas antisemitas; h) buena parte de la salvación de personas se debió a la actuación individual (muchas veces arriesgada) de algunos diplomáticos es-



Principales corrientes de la diáspora sefardí de España y Portugal a partir de 1492

pañoles, como Bernard Rolland (París), Ángel Sanz Briz (Budapest), o Romero Radigales (Grecia).

1.5. En parecida línea de actuación por iniciativa de un diplomático puede situarse la intervención de Ángel Sagaz, embajador en El Cairo, a favor de los sefardíes en los años que van de la Guerra de los Seis Días a la del Yom-Kipur (1967-73), argumentando que eran nacionales o protegidos españoles, pero sin insistir en su condición de sefardíes.

1.6. El establecimiento de relaciones entre España e Israel en 1986 fue presentado a la opinión pública española como un paso importante en la relación de España con los sefardíes. Sin embargo, conviene matizar esa idea: lo que se estableció fueron relaciones diplomáticas entre dos estados soberanos (y no entre España y un sector de la población israelí). Además, en Israel sólo vive una minoría de los muchos sefardíes dispersos por todo el mundo; muchos de los denominados sefardíes en Israel son, en realidad, judíos no askenazíes (orientales, de países árabes, etc.) que practican el rito sefardí pero no son de origen his-

pánico; e Israel no es la «reserva» de la cultura sefardí, sino un país en el que, muy comprensiblemente, la preocupación fundamental no ha sido que cada grupo judío conservase sus rasgos culturales específicos, sino que todos se integrasen en una lengua y una cultura comunes.

1.7. Entre los hitos de las relaciones entre los sefardíes y España hay que señalar también algunos gestos oficiales recientes, a partir del quinto centenario de la Expulsión de los judíos en 1992, como varias visitas de los Reyes de España a comunidades judías o sefardíes (en Madrid, Los Ángeles, Salónica) o la concesión del Premio Príncipe de Asturias a las Comunidades Sefardíes.

2. Los sefardíes ante España

Como consecuencia de su escasa relación con España, los sefardíes (sobre todo los de Oriente, menos en contacto con la Península) fueron consolidando a lo largo de los siglos una visión ideal de su país de origen que a veces tiene poco que ver con la realidad y que se caracteriza por:

2.1. La evocación de la Sefarad me-

dieval como parte del pasado histórico glorioso del judaísmo, centro de gran esplendor cultural donde nacieron algunos de los grandes intelectuales judíos de todos los tiempos (desde Maimónides hasta los Abravanel, desde Yehudá Haleví hasta Benjamín de Tudela).

2.2. El recuerdo histórico de la Expulsión, la intolerancia religiosa, las persecuciones inquisitoriales, las cárceles, las torturas, los autos de fe, las hogueras, los sufrimientos de los criptojudíos. Pero todo ello mitificado y taraceado de errores históricos.

2.3. Estas ideas se plasman muchas veces en la literatura: el teatro, la poesía y la novela desde la segunda mitad del XIX y sobre todo en las primeras décadas del XX abundan en obras sobre estos temas, tratados de una forma esquemáticamente simplificadora.

2.4. Por lo que respecta a la campaña de Ángel Pulido, tuvo cierta repercusión en el mundo sefardí de Oriente, en parte porque coincidió con un momento en que los propios sefardíes estaban inmersos en una polémica —que se desarrolló en la prensa periódica aljamiada— sobre el futuro del judeoespañol. En las cartas que los propios sefardíes enviaron a Pulido y en las páginas de la prensa aljamiada se reflejan las más variadas posturas, desde el entusiasmo hasta la franca hostilidad o el escepticismo.

2.5. Entre los sefardíes actuales perviven en gran medida parte de estos tópicos. Pero desde el momento en que las comunidades sefardíes ya no están en su entorno habitual, hay más contacto con España y España ha tomado desde 1992 algunas iniciativas de acercamiento que han sido positivamente valoradas, probablemente las actitudes están cambiando. En todo caso, no cabe ya hablar de la actitud de los sefardíes hacia España, sino de la actitud de cada sefardí; que, según el contacto mucho o poco, directo o indirecto que tenga no sólo con España, sino con el mundo hispánico en general, puede tener hacia España y lo hispánico una actitud u otra, un conocimiento más cercano o más estereotipado.

La imagen del sefardí en la España actual

¿Cuál es, por otra parte, la imagen del sefardí en la España de hoy? Una buena piedra de toque es analizar cómo se refleja el tema judío y sefardí en la literatura española actual. España ha sido desde finales del siglo XV hasta bien entrado el XX un país sin judíos (al menos, oficialmente) y aún hoy la presencia judía en la sociedad española es mínima. Como consecuencia, los españoles han vivido durante siglos desconectados de la realidad judía, desconocedores en su mayoría de las creencias, prácticas y tradiciones del judaísmo y con una escasa información sobre la historia y la cultura del pueblo judío. Los escritores, por lo general, no han sido una excepción en ese desconocimiento, salvo en casos concretos en que —por situación personal o curiosidad intelectual— han adquirido conocimientos sobre el tema.

En la literatura de los siglos XVI y XVII la imagen del judío (muchas veces sin distinguir entre judíos, conversos y criptojudíos) responde a los tópicos del antisemitismo religioso y económico: el judío deicida, que odia a los cristianos y procura su perjuicio, exprimiéndole económicamente con préstamo usurario o procurando directamente su muerte (médicos judíos que envenenan a sus pacientes, crímenes rituales, etc.).

En la literatura española del siglo XVIII la presencia de judíos es muy escasa. Una de las pocas excepciones es la tragedia histórica *Raquel*, de Vicente García de la Huerta, sobre los amores del rey castellano Alfonso VIII con una judía. Resulta significativo que la obra, estrenada en 1765 tras el motín de Esquilache, tuviera en su momento una lectura política, en la que el rey Alfonso VIII dominado por una judía se interpretaba como una imagen del rey Carlos III dominado por un ministro *extranjero*.

No podemos detenernos en la imagen del judío en la literatura del siglo XIX, pero sí que cabe señalar que del tono antijudío bastante generalizado se

desmarca Benito Pérez Galdós con una visión más ecuménica y tolerante, manifiesta en obras como *Misericordia* o el episodio nacional *Aitta Tettauen* o *Gloria* (aunque en ésta sus protagonistas no son sefardíes).

En la literatura del siglo XX hemos de distinguir varias etapas:

1. Antes de la guerra civil: algunos autores empezaron a interesarse por el tema judío y sefardí a raíz de la campaña de Ángel Pulido, como Vicente Blasco Ibáñez, que trata el tema sefardí en su novela corta *Luna Benamor* y el de los chuetas mallorquines en *Los muertos mandan* (ambas de 1909). Muy excepcional es el caso de Rafael Cansinos Assens, quien se consideraba judío y en casi todas sus obras utilizó elementos bíblicos; es además autor de *Las luminarias de Hanuká*, una curiosa novela más o menos autobiográfica que refleja, en clave, el mundillo de los escasos judíos asentados en su época en España. Blasco Ibáñez y Cansinos ejemplifican los dos polos opuestos: el del escritor de oficio que se interesa por el tema judío y sefardí ocasionalmente y con un tratamiento bastante superficial; y el del autor que, sin ser judío de nación, se implica con el judaísmo hasta el punto de hacerlo el centro de su vida y de su creación literaria.

Otro caso distinto es el de Pío Baroja, ejemplo —infrecuente en España— de antisemitismo racista como el que desde finales del siglo XIX (y especialmente en los años 30 del XX) se da en otros países europeos. En varias de sus novelas y ensayos, Baroja incide en tópicos como el vivir parasitario de los judíos, su amor al dinero y hasta la creencia de que los judíos exhalan un hedor especial.

2. Durante la guerra civil y el estado franquista: En 1938 se publicó una colectánea de artículos de Baroja bajo el significativo título de *Comunistas, judíos y demás ralea*, con prólogo del escritor falangista Ernesto Giménez Caballero, quien por su parte se había interesado por el tema sefardí e incluso había publicado algún artículo con muestras

de su literatura oral. El libro es bien representativo de las actitudes hacia el tema judío y sefardí que dominaron durante la guerra en el bando autodenominado Nacional y durante el franquismo: su contenido es abiertamente antijudío y el prólogo está escrito por un autor de ideología fascista, pero que parece que veía a los sefardíes como algo distinto de los judíos (como si primase en ellos, más que la condición de judíos, la condición de españoles sin patria).

En todo caso, la literatura escrita y publicada en España durante el franquismo no hace sino repetir los más rancios tópicos antijudíos, entre los que se encuentra el consabido del contubernio judeo-masónico. Por contraste, la literatura del exilio da un tratamiento distinto al tema. Especialmente interesantes son los casos de Max Aub y Máximo José Kahn, españoles judíos de origen. Y también en el exilio se publicó una obra en la que se acuñan conceptos que han pervivido hasta hoy en la mentalidad española: el ensayo de Américo Castro *España en su Historia (cristianos, moros y judíos)* (1948), luego revisado en 1954 y 1962 con el título de *La realidad histórica de España*.

3. Desde la transición hasta los años 80: Varios cambios que afectan a la visión del judío en la sociedad española se operan con la Transición política iniciada con la muerte de Franco: el estado deja de ser confesional católico, se reconocen las libertades públicas y, en consecuencia, las pequeñas comunidades judías que ya estaban reconocidas desde finales de los años 60 pueden tener una presencia social sin sobresaltos. Sobre el tema judío escriben, además de autores españoles no judíos, escritores judíos que viven y publican en España.

No obstante, la literatura escrita por autores no judíos suele combinar en este período un bienintencionado interés por el tema con una notable falta de información y documentación, que se manifiesta en errores terminológicos y conceptuales; una cierta idealización del judío como un ser superior, admirable o fuera de lo corriente; y la asunción de

lugares comunes procedentes tanto de las tesis de Américo Castro sobre la convivencia de las tres culturas en la España medieval, como de la ya vetusta campaña de Ángel Pulido y sus «españoles sin patria». El resultado es, la mayor parte de las veces, una visión tópica y estereotipada del judío, desvinculada de la realidad y deficientemente documentada en los aspectos históricos.

4. Desde 1992 hasta hoy: En los años 90 el panorama parece haber cambiado notablemente, de forma que los libros de creación que se escriben y publican en España sobre tema judío parten de una mejor documentación y reflejan actitudes menos tópicas. A ello han contribuido circunstancias tan diversas como el auge de la novela y del ensayo histórico, que ha propiciado que exista un tipo de lector de temas históricos (en ficción o ensayo), más informado y exigente; y que, por otra parte, los escritores cuenten ya con abundantes fuentes en que documentarse. A ello hay que unir la labor divulgativa realizada en 1992 con motivo del V Centenario de la Expulsión, que contribuyó —aunque fuera efímeramente— a llamar la atención sobre este aspecto bastante olvidado de la cultura española, atrayendo la atención de medios de comunicación, lectores y escritores.

También ha influido en el cambio de actitud el Estado de las Autonomías, con la consecuente reivindicación del pasado histórico local, y especialmente en los aspectos desatendidos por la historiografía oficial franquista, como puede ser el pasado histórico judío; algunas de las mejores novelas de tema judío publicadas en estos años son, precisamente, indagaciones sobre el pasado histórico local.

Consecuencia de todas estas circunstancias es que las más recientes novelas publicadas en España sobre tema judío o sefardí no tienden ya a ver al judío como el otro, exótico y extraño, sino muchas veces como un avatar de *nostros*, un aspecto del pasado histórico común o el protagonista de circunstancias y vicisitudes de validez universal.

Presente y futuro del mundo sefardí

Ya hemos señalado que actualmente los sefardíes no están, en su mayor parte, en los lugares de asentamiento de sus comunidades tradicionales. Quedan, en Oriente y Marruecos, algunas comunidades sefardíes, pero ni por número de miembros ni por vitalidad pueden compararse con la situación anterior a la II Guerra Mundial. La mayor parte se han visto abocados a la llamada diáspora secundaria y viven en los países en los que se han ido asentando por una emigración larga y constante, que se inicia ya a finales del siglo XIX y principios del XX y que se prolonga hasta después de la II Gran Guerra: Estados Unidos, Canadá, México, Venezuela, Argentina, Francia, el Estado de Israel, la misma España o múltiples otros países.

Las causas de este proceso de diáspora secundaria son las siguientes:

1. La occidentalización y laicización de la vida ya desde la segunda mitad del siglo XIX impulsa a las élites judías más inquietas e ilustradas a países occidentales (y, singularmente, Francia), por razones de estudios, de trabajo y de negocios.

2. También hay una emigración que podríamos llamar «ideológica» o política: arraiga en amplias capas de la población el sionismo, y empiezan los sefardíes a emigrar a Palestina, primero parte del imperio turco y luego bajo mandato británico (el Estado de Israel no se fundó hasta 1948).

3. Hay también una emigración de los pobres, masiva y movida por razones económicas: la pobreza mayoritaria de los sefardíes de Oriente y Marruecos, agudizada por las crisis económicas de los años 10 y 20 y por las catástrofes naturales (como epidemias o incendios), que debilitan la vida económica de las ciudades de Oriente, les dirige hacia tierras consideradas «de oportunidad», como América.

4. Otra emigración está motivada

por causas políticas o directamente bélicas: la incorporación de los judíos (y otras minorías) al ejército turco tras la revolución de los jóvenes turcos de 1908 y la subsiguiente participación en las guerras turco-balcánicas de 1912; la I Guerra Mundial, sobre todo en los Balcanes; la independencia de Marruecos en 1956, con la consiguiente islamización del país. Y las consecuencias del Holocausto, con el exterminio de comunidades enteras, especialmente en los Balcanes. Esta emigración se dirige a Europa, a América o —desde 1948— a Israel.

5. A veces son varios los motivos que impulsan a la emigración: por ejemplo, quienes ya tienen familiares en otros países emigran por razones de trabajo, pero también impulsados por causas políticas.

La mezcla de judíos de diversos orígenes y los matrimonios mixtos con gentiles (consecuencia de la laicización progresiva del mundo judío moderno) hacen que hoy sea difícil hablar de comunidades sefardíes en el sentido tradicional del término; más bien hay que hablar —en el aspecto religioso— de comunidades de rito sefardí (al que acuden judíos de otros orígenes) y —en el de la cultura y la tradición— de sefardíes que viven aquí o allá o de comunidades judías que tienen una mayoría (o una minoría) de miembros de origen sefardí.

Buena parte de los rasgos culturales específicos se han diluido en la emigración, cosa lógica, ya que el emigrante aspira a integrarse en su país de destino; y más en sociedades de aluvión con gran capacidad integradora, como Estados Unidos o Israel. En

SEGVNDA
PARTE DEL SE-
DVR CONTIENE LAS PAS
CAJAS DE PESAH, SEBVOTH, SV-
 coth, y dia octavo. Con todas las cosas que
 è nellas se fuele dezir en Casa y en
 la yinogua.



Stampada por industria, y desfeza de
 Yshac Franco, à 4 de Adar de Adar.

Latinoamérica y España, el ambiente hispanohablante contribuye a la integración y a la pérdida de los rasgos específicos; y los sefardíes que se dirigieron a los países francófonos por lo general ya estaban previamente afrancesados.

Perviven algunos usos y costumbres de fácil conservación en las nuevas sociedades de arraigo (gastromomía, determinadas tradiciones familiares). En cuanto a la situación de la lengua sefardí,

es más un recuerdo de las generaciones anteriores que una realidad viva. En consecuencia, la creación literaria en lengua sefardí casi ha desaparecido y, significativamente, el género que aún se sigue cultivando algo es la poesía, por parte de algunos sefardíes que consideran el judeoespañol la lengua de su niñez.

Paralelamente, han surgido intentos (en Francia, Israel, Alemania o Estados Unidos) de enseñar el judeoespañol con la metodología de la enseñanza de las lenguas extranjeras. Los asistentes a esas clases son a veces sefardíes deseosos de recobrar el conocimiento de la lengua de sus antepasados, ya prácticamente perdida; pero en más ocasiones son filólogos, lingüistas o estudiantes interesados en el estudio de las lenguas, que se acercan al judeoespañol con la curiosidad que merece una rareza cultural.

El Parlamento de Israel aprobó recientemente la creación de una Autoridad Nacional del Ladino, organismo oficial para el fomento de la cultura en ladino (i.e. judeoespañol o sefardí), que ha emprendido ya algunas acciones para salvaguardar el patrimonio de la lengua sefardí y difundir su conocimiento. □