
Inflexiones de la historia y de la memoria en la diáspora sefardí

José Antonio González Alcantud

ESTHER BENBASSA y ARON RODRIGUE

Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica

Madrid, Abada editores, 2004. Traducción del francés: José Luis Sánchez Silva

Edición original: París, Éditions du Seuil, 2002

En magnífica y cuidada traducción del francés de José Luis Sánchez-Silva la joven y prometedora editorial Abada Editores, de Madrid, nos ofrece la obra *Historia de los judíos sefardíes* de Esther Benbassa, de L'École Pratique des Hautes Études de París, y Aron Rodrigue, de la Universidad californiana de Stanford. Publicada en su edición original hace tres años, constituye el primer compendio reciente sobre la diáspora sefardí en perspectiva espacial mediterránea e histórica largotemporal.

Tanto sobre la *Sefarad* hebrea como sobre el *al-Andalus* islámico se han vertido ríos de tinta en los que difícilmente se pueden liberar cuadros de conjunto que no pasen por la explotación de la “nostalgia”. Sefarad, como al-Andalus, no ha dejado de nutrirse del mito. Isaac Baer, el gran tratadista del judaísmo español clásico, pudo sostener que la nostalgia había tomado carta de naturaleza propia entre los sefardíes. Al explorarse la memoria andalusí en Fez, donde las conversiones de judíos de origen español al islam en el siglo XVIII sitúan el problema de la nostalgia en una transitividad entre islam y judaísmo, se comprueba cuánto debe la nostalgia andalusí a la nostalgia de la “patria perdida” sefardí. Vladimir Jankélévitch, el excitante filósofo de la Sorbona de posguerra, sostenía que la nostalgia se nutre de la conciencia de irreversibilidad, de la imposibilidad de volver al estado o lugar que dejamos atrás.¹ Sobre esta base se organizó el *idearium* del sefardismo.

Una parte sustancial del mito sefardí de la patria perdida está enraizado en la idea común que presenta la sociedad ibérica medieval como una sociedad convivencial donde el pluralismo marcaba la cotidianidad. El punto de partida de Benbassa y Rodrigue es que España presentaba una gran singularidad respecto al resto de Europa, y que esa singularidad estaba soportada por la cohabitación, término contemporáneo que podríamos extender a la situación bajomedieval ibérica existente entre judíos, musulmanes y cristianos, pero siempre en una relación jerárquica, en la que el judaísmo sin territorio propio, tanto en el lado cristiano como en el musulmán, ocupaba una posición subalterna. La “alianza real” les confirió incluso en los momentos finales de la Reconquista, cuando ni ellos mismos esperaban que su final fuese el decreto de expulsión de 1492, una cómoda posición en comparación con el resto de los judíos europeos. “La alianza real y la convivencia hicieron de España una sociedad plural, aunque ciertamente no

pluralista”, escriben nuestros autores. En esta opinión coinciden investigadores españoles contemporáneos, como Márquez Villanueva, que al abordar el mítico, por idílico, período alfonsí en el Toledo del siglo X, llega a la conclusión de que el rey sabio nunca renunció a su condición de superioridad política, pero la ejerció elaborando una cultura *en vernáculo* que permitía la síntesis transcultural.²

Precisamente el vernáculo fue un factor de la identidad hebrea muy importante, hasta el punto que en la Salónica y la Bulgaria del siglo XX constituía un signo distintivo de los sefardíes. Nos señalan nuestros autores, por ejemplo, que aún en 1926 el 89,43 % de los judíos búlgaros declaraban que el judeoespañol era su lengua materna (p. 217). No puede extrañar que la Toledo alfonsí, que buscó su propio camino entre la lengua árabe y el latín, haya conseguido transformarse en la clave del vértice del mito de Sefarad. Además, los judeoespañoles no quisieron mezclarse en las guerras de religión entre musulmanes y cristianos, y fueron tomando conciencia de su historia largotemporal, que los convertía, en opinión de Juda Halévi, en el siglo XII, en el único ejemplo de supervivencia de un pueblo de la Antigüedad. Si bien Halévi consciente de esa noción de exilio perenne apunta ya hacia Sión, la tierra santa por excelencia de la esperanza del fin de la diáspora judía, hasta que se inicie la dispersión de 1492, que dio curso al mito de Sefarad durante cinco siglos.³

La degradación de los ritos hebreos, como consecuencia de la práctica del criptojudasmo en la diáspora, constituyó otro episodio importante de la forja de su identidad. La degradación de los ritos es una característica compartida con los moriscos y criptomusulmanes, pero cuyas consecuencias son más prolongadas en los hebreos. Benbassa y Rodrigue señalan que “la religión marrana se apoyaba en una transmisión individual y familiar secreta y, con el tiempo, terminaría produciendo una subcultura específica que le garantizaría una flexibilidad y longevidad excepcionales” (p. 53). Mientras los moriscos volvieron a la ortodoxia con su ida a tierras del islam, los judíos sefardíes mantuvieron prácticas diferenciadas hasta bien tarde. Aún en el siglo XX encontramos enfrentamientos entre judíos de origen español y autóctonos en el *mellah* de Fez, a propósito de los modos de sacrificar a los animales, en cuyo fondo late la singularidad del sefardismo.

En su diáspora los sefardíes alcanzarían un estatuto cómodo en tierras musulmanas. En el islam a las gentes del Libro —*ahl-al kitab*— les estaba reservado el espacio de la *dimma*, “esta palabra significa a la vez garantía, fe, protección, contrato o pacto” (p. 78). Los sometidos no podían ser obligados a la conversión, y aunque eran súbditos de segunda clase, estaban protegidos por el poder real. Es decir, que se restablecía la “alianza real” tal como había existido en los antiguos reinos ibéricos. Estas características permanecieron a lo largo del tiempo, y así podemos encontrar que en dos de las comunidades más numerosas de la judeidad mediterránea, la turca y la marroquí, cada vez que había un problema de convivencia con los musulmanes se seguía acudiendo a la protección real. En Fez cuando se produjeron las sangrientas jornadas de abril de 1912, y el pogrom antifrancés se extendió al *mellah*, los hebreos buscaron la protección bajo los muros del palacio real.⁴ En el Oriente después de la guerras balcánicas de 1912-1913 Salónica, la principal ciudad judía del Oriente, intentó de todos modos mantenerse bajo el dominio del sultanato turco, en evitación de caer a los pies del poder nacionalista griego (pp. 219 y ss). Luego se comprobaría que el nacionalismo turco que sustituiría al sultanato sería tan letal para el sefardismo como el griego, y en general todos los nacionalismos balcánicos al acabar con el sistema de la “alianza real”.

Señalan Benbassa y Rodrigue que el autogobierno de la comunidad sefardí también fue un factor clave de transmisión de la identidad. Los efectos de este autogobierno los describen así: “Los numerosos desafíos que habían de afrontar en su nuevo país [...] les insuflarían ese dinamismo propio de las primeras generaciones de inmigrantes. No obstante, tampoco cabe describir esta sociedad como un grupo feliz y satisfecho que se durmió en los laureles a mediados del siglo XVI. Junto a una exaltación de sí misma y a una apreciación de su propia valía que a veces rayaba en la arrogancia, no resulta difícil detectar cierta angustia existencial, aflicción, derrotismo e impotencia, así como una aspiración desesperada e insatisfecha a las sencillas alegrías de la vida en familia” (p. 126). En la vida guetizada, moviéndose entre el optimismo y el pesimismo, la deriva mesiánica acabó echando raíces. El mesianismo fue una marcada característica del sefardismo en ciertas épocas. Bien es cierto que el fenómeno mesiánico no era exclusivo del judaísmo precontemporáneo, pero en éste alcanzó una densidad específica: “El *shock* de la Expulsión, según esta interpretación, habría conducido a la renovación del misticismo y el mesianismo judíos, cuya culminación sería la explosión sabateísta que sacudiría el mundo hebreo en el siglo XVII” (p. 159). El sabateísmo, tomando su nombre del profeta Sabatai Tsvi, popularizó el esoterismo de la Cábala y del Zohar. Todo mesianismo espera escatológicamente, interpretando señales cabalísticas, una “tierra sin mal”, un retorno hacia la edad feliz, que necesariamente había de ser Sefarad. El lugar de la memoria profética se renueva aquí, y la reactualización de los exilios de Israel venían a constituir la parte central de su pensamiento y mitología.⁵

Punto y aparte lo constituye el forcejeo de los sefardíes con otras influencias en el campo hebreo, tales como los romaniotas en la época de su llegada a Estambul, con quienes compitieron por el poder político y comercial otomano, y con los afrancesados de la Alianza Israelita Universal a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Las escuelas de la Alianza llevarán a cabo una labor de afrancesamiento consciente y metódico mediante el ejercicio de la enseñanza moderna en lengua francesa. Ciertamente que la *Haskalá* o ilustración judía también tuvo sus partidarios entre los sefardíes. El *aggiornamiento* del judaísmo trajo consigo la exploración de la “religión de la razón”, haciendo coincidir el proyecto ilustrado con la laicidad hebrea. “El concepto de razón debe engendrar el concepto de religión”, escribirá Hermann Cohen, a principios de nuestro siglo.⁶

Pero el golpe de gracia lo recibió el sefardismo, según Benbassa y Rodrigue, de la mano de la disolución de la idea “imperial” en el mundo mediterráneo, y por tanto del fin de la “convivencia” multiétnica y multirreligiosa, para dar paso a las naciones-Estado, fuesen griegos o turcos, que bajo la especie de la igualdad de los ciudadanos establecieron supremacías de las mayorías sobre las minorías, exigiendo a estas últimas fidelidad nacional a toda costa, pero dejándolas paradójicamente excluidas de la formación de la nueva nación. La ruptura del modelo secular era cosa hecha. A pesar de ello, esta exclusión, que no tenía lugar bajo el dictado de la “alianza real”, produjo una resistencia de los sefardíes, cuya lengua, el judeoespañol, seguiría siendo la lengua materna por antonomasia hasta la Segunda Guerra Mundial (p. 237). La prensa en judeoespañol tuvo aquí un papel cada vez más relevante. La presión nacionalizadora prefirió enfatizar el estudio del hebreo sobre el judeoespañol, a la vez que el sionismo, como única salida lógica, se iba abriendo hacia los sefardíes. Su sentencia de muerte cultural ya estaba asentada firmemente en cuanto minoría resistente, cuyo *modus vivendi* desaparecía en virtud de las nuevas circunstancias históricas. Sefarad sería sustituido por Sión. De esta

manera, se cerraba el ciclo abierto a finales del siglo XV, tras cinco siglos de nostalgia y cultura sefardí. El concepto mismo de diáspora, ausente de los diccionarios europeos hasta hace poco más o menos un siglo,⁷ aplicado a los sefardíes se puede concebir clausurado con este motivo.

En definitiva, este texto nos presenta una visión espacial y temporalmente completa del sefardismo, trufado con numerosas observaciones que podríamos interpretar como “antropológicas” de los trayectos de la identidad poliédrica sefardí. El volumen, como señalamos al inicio, constituye una obra de síntesis, aportando nuevas dimensiones, al introducir por ejemplo el concepto de “modernidad” o de “politización” en la evolución sefardí, hasta arribar a la “destrucción del área cultural” judeoespañola como consecuencia del triunfo sionista en Israel, que ha acabado asumiendo otras muchas identidades en su seno.

NOTAS

1. Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 1974.
2. Francisco Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, Bellaterra, 2004, 2.ª ed.
3. Yitzhak Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, París, Calma-Lévy, 2000: 94.
4. Jane S. Gerber, *Jewish Society in Fez, 1450-1700. Studies in Communal and Economics Life*. Leiden, E.J. Brill, 1980. J.A. González Alcantud, “La ciudad de débiles murallas y hombres sagaces. Sobre el hermetismo fesí en Fez”, en J.A. González Alcantud (ed.), *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*, Barcelona, Anthropos, 2008: 25-74.
5. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002. Prólogo de Harold Bloom.
6. Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004: 2. Presentación de Reyes Mate, y traducción de José Andrés Azcona.
7. Stéphane Dufoix, “Généalogie d'un lieu commun. 'Diaspora' et Sciences Sociales”, en *Actes de l'histoire de l'immigration*, 2002.