

## La herencia de los sefardíes: diáspora, mito y metáfora

Miguel Ángel Motis Dolader

**Esther Benbassa, Aron Rodrigue**

HISTORIA DE LOS JUDÍOS SEFARDÍES. DE TOLEDO A SALÓNICA

Trad. de José Luis Sánchez Silva

Abada, Madrid 444 pp. 33 €

Esta monografía narra el itinerario –siempre complejo– de la comunidad sefardí desde el punto de inflexión que significó el decreto de expulsión de 1492 –fin del judaísmo como religión tolerada, ya que en el edicto de Santa Fe se contempló la opción del bautismo como modo de cooptar a los antiguos judíos en la sociedad nacida del Estado de la Edad Moderna [1] – hasta su asentamiento en el Oriente Próximo. De ahí que en el subtítulo se acojan los dos referentes simbólicos de Toledo y Salónica como un pleonasma de ambas etapas.

El itinerario intelectual de los autores explica que, amén de no incurrir en el tópico, una de las virtudes de su trabajo sea superar el hiato de estudios similares: analizarlos desde la perspectiva hispana –período que estudian sucintamente como la historia de una coexistencia y que yo perfilaría mejor como la historia de una tolerancia pragmática– u otomana, de modo que el resultado es siempre el de una historia fragmentada.

Sin embargo, y de forma concomitante, querría reivindicar que, a la par que se engendra la estela del destierro exterior, aquí, intramuros de la Península, surge con fuerza el exilio interior y la pervivencia de una herencia cultural a través del criptojudaísmo –endojudaísmo–, si bien, por lo general, los neoconversos, después de tres generaciones, sólo mantendrán cultemas intrahistóricos culturales, no culturales, fruto más del inconsciente colectivo que de una estricta y deliberada observancia veterotestamentaria.

Dicha evolución se acomete como una historia global que huye en cierto modo de la linealidad y que pretende abordar las múltiples facetas de un micromundus –microcosmos, si se quiere– en continua evolución. En síntesis, aborda quinientos años flanqueados por dos hitos dolorosos: la Gerush de España (1492) y la Shoah nazi (1943). Es la historia de unos judíos transterrados en busca continua de su yoidad y su nostreidad, en una dialéctica entre la fusión y la identidad, la tradición y la modernización –léase occidentalización–, que se niega a romper los mitos originales.

Ambos autores tienen una extensa bibliografía que los avala y una preparación académica que permite que se trate de un libro maduro, bien estructurado y, como se señalará más adelante, comprometido. Así, el doctor Aron Rodrigue es profesor de *Jewish Studies* de la Universidad de Stanford. Cuenta en su haber con diversas monografías referentes a la *Alliance Israélite Universelle* [2], y es editor de diversas

publicaciones que abordan temas como el ladino o los judíos turcos [3].

Por su parte, Esther Benbassa, jefa de estudios de la École Pratique des Hautes Études y profesora de Histoire du judaïsme moderne, es autora, entre otros, del libro *Histoire des juifs de France* (2000) [4]. Nacida en Estambul, y tras haber permanecido más de quince años en Israel, se declara «intellectuellement attachée à l'Occident, émotionnellement à Israël, et ataviquement à l'Orient». Intelectualmente, se inscribe en una línea próxima a los «*nouveaux historiens* israelíes» -véase su artículo «La Shoah comme religion» en *Libération*, 11 de septiembre de 2000-, también llamados *postsionistas*, lo que en su caso se traduciría en dar respuesta a la interpelación de un estudiante: «Comment elle pouvait enseigner la Shoah sans pleurer?».

Ambos ya habían intervenido en empresas editoriales comunes [5]. El libro ahora comentado se emparenta con el que, bajo el título *Juifs des Balkans, Espaces judéo-ibériques, XIXe-XXe siècles* (París, 1993), fue traducido al inglés con el título *The Jews of the Balkans: The JudeoSpanish Community, 15th to 20th Centuries*, editado en 1995 por Blackwell, y cuyos contenidos más tarde revisarían y actualizarían -el libro es un organismo infinitamente vivo- en su *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique* (Seuil, 2002), de la que procede esta traducción española que amplía, de ese modo, el número de lectores que no tuvieron acceso a las anteriores y que desean tener una visión global a la par que minuciosa. La gran acogida de la obra ha permitido que se haya vertido a otras lenguas, entre las que conozco al menos las realizadas al alemán, búlgaro, hebreo, italiano, portugués, rumano, ruso y turco.

## COMUNIDAD Y SOCIEDAD

Los sefardíes llegan a un imperio teocrático, a cuya cabeza se situaba el sultán, propietario del país y sus súbditos, así como responsable de la aplicación de la ley religiosa musulmana (*sharia*), cuyos pilares descansaban en el ejército, la burocracia y el clero. Toda relación o estatuto, entre ellos el de los judíos, pasaba por un vínculo vertical. La protección que se les dispensó era interesada -ateniéndose al modelo de la *dhimma*, en cuanto gentes del Libro, por pertenecer a una religión revelada-, debido al papel desempeñado en la artesanía, el comercio y la administración. Ciudadanos de segunda clase -bajo supremacía del islam-, se les repercutía un impuesto de capitación -*djizya*- y disfrutaban de gran libertad en su organización interna. Esta tradición venía de atrás, como sucedió con los judíos procedentes de Hungría (1376), España (1391), Francia (1394), etc. El mismo sultán Mehmet II, cuando conquistó Constantinopla (1453), se sirvió de ellos para repoblarla.

La mayoría de los judíos instalados antes de la expulsión eran de origen griego (romaniotas) -muy numerosos en Estambul, dedicados al comercio y el arrendamiento de impuestos-, agregándose a los bizantinos rabanitas y araboparlantes. Los recién llegados, instalados en las ciudades en que desembarcaban o reorientados en direcciones específicas -directamente por mar o, tras estancias intermedias en Italia, avanzan por el Adriático, los Balcanes y Asia Menor-, eran útiles porque no planteaban un problema político y por su perfil económico, tal y como advirtió el sultán Bayaceto II (1491-1512), quien les exoneró de ciertos impuestos, aunque no de la capitación (*cizye*). A esta oleada se sumaron los judíos portugueses tras las conversiones forzosas (1497) y la instauración de la Inquisición a mediados del siglo XVI, de modo que la

afluencia será continua hasta el XVII.

Las relaciones con los judíos autóctonos no siempre fueron fáciles, al conformar una colectividad segura de sí misma con alta autoestima, provista de una élite de intelectuales muy creativos, con el deber de transmitir su hispanidad. Se organizaron en comunidades separadas –adoptando el gentilicio originario (Cataluña, Toledo, Zaragoza, Aragón)–, despreciando las costumbres locales, creando sistemas paralelos. Garantizaban, de este modo, la preservación de los ritos, tradiciones, costumbres y lenguas, y salvaguardaban la unidad en la fe y la especificidad. Sólo a partir del siglo XVII fue diluyéndose la congregación en torno a una sinagoga (*qahal*), entorno en que se desarrollaba toda su existencia, para pasar a su estructuración en torno al barrio donde vivían (*malhal*).

La autonomía jurídica era relativa, a la manera de un microestado (*kehilah*) dentro de otro Estado, cuya autoridad se concentró en manos de los líderes laicos, al margen de la cúpula religiosa, alejado de la estructura unificadora de la nación moderna. La congregación promulgaba ordenanzas y reglamentos para su funcionamiento interno que se superponían a la legislación general. Gran parte de estas compilaciones fueron redactadas por la primera generación de exilados, reproduciendo –no podía ser de otra forma– las que ya conocían (como los Reglamentos de Valladolid de 1432), derivando algunas de ellas en un atávico fenómeno reproductivo.

La ley religiosa considera cada congregación una ciudad en sí misma, ocupada de la recaudación de impuestos de modo progresivo, además de ciertas tasas que garantizaban el mantenimiento de las instituciones y prestaciones esenciales (sinagoga, baño ritual, cementerio, funcionarios, alimentos, ritos, etc.). La sinagoga articula la congregación –que había sufrido una profunda desestructuración familiar, al ser por definición patriarcal y monogámica–, erigiéndose en un marco de culto y espacio de socialización, responsable de la educación –sólo cuentan con *yesivot* o escuelas superiores (*Talmud Torah*) las comunidades más importantes– y la beneficencia (escuela primaria, entierros, indigentes, huérfanos) a través de cofradías o *havurot* fundadas por los expulsados, que conocieron una fuerte expansión en los siglos XVII y XVIII. A medida que el Imperio Otomano incrementaba su declive, las arcas judías debían soportar unas cargas fiscales mayores, hasta el punto de que en el siglo de la Ilustración excedieron la capacidad financiera de sus miembros.

## **ACTIVIDAD ECONÓMICA**

Los sefardíes estuvieron presentes en la práctica totalidad de los sectores económicos del Imperio Otomano que, en plena expansión, precisaba consolidarse administrativamente –recaudadores, aduanas, emisión de moneda–, controlando, por ende, las grandes vías comerciales entre Asia y Europa. No obstante, la actividad productiva y comercial se asentó en circuitos étnico-religiosos específicos. El imperio vive su período de apogeo durante el siglo XVI para ir declinando hasta la época contemporánea. La mayoría se dedicó al comercio local y a la artesanía; sólo unos pocos magnates engrosaron las filas de las finanzas, el comercio internacional, el corretaje y la manufactura y distribución textil, con un claro paralelismo respecto al

perfil socioeconómico de origen, como la práctica de la medicina (Yosef Hamon, galeno personal del sultán Selim I).

Nunca dominaron el mercado financiero –los prestamistas son poco numerosos por las facilidades de crédito de las fundaciones caritativas musulmanas (*vakif*)–, viéndose obligados a trabajar en competencia con turcos, musulmanes, armenios y griegos. La clase cortesana judía de la «edad de oro» no tuvo correlato, pues, en la sociedad otomana. Destacan, eso sí, en la industria pañera y en el comercio internacional, en mayor medida si cabe que en su período hispánico. A comienzos del siglo XVI, la ciudad de Salónica, y en segundo lugar Safed, fueron los principales centros productores de paños de lana, gracias a la tecnología (telar mecánico) y los mercados de consumo otomanos e italianos.

Asimismo, importan productos refinados y de lujo de Italia y otros lugares. La sensibilidad de estos mercados a las crisis económicas y la incapacidad otomana de desarrollar estrategias para captar mercados exteriores dio lugar a serias dificultades para los habitantes de Salónica en el siglo XVI. Muchos de ellos acabaron por emigrar a Esmirna a comienzos del XVII.

Por otro lado, las bases étnicas de la actividad económica auspician el nacimiento de corporaciones que controlan desde la fijación de producción hasta la distribución de los productos, como las registradas en Salónica (manufactura de la seda), Estambul (corredores de comercio) o Esmirna, esta última en el siglo XVIII. Las razones que explican su preeminencia, y su condición de primeros interlocutores del Imperio con Europa –así como su papel decisivo en el comercio con Italia– se debe al trenzado de una red internacional de lazos familiares e intercomunitarios en la esfera cristiana y la musulmana, junto con una legislación religiosa uniforme, a la manera de un *Ius Mercatorum*, lo que les confería una excelente información y seguridad en las transacciones. Esencialmente –entre ellas la familia de los Abravanel– importaban tejidos italianos y exportaban lana, algodón y sedas orientales y balcánicas.

Estos comerciantes judíos-otomanos, *levantini*, que gozaban de la protección del gobierno, serán relegados en el siglo XVII a la par que declina el Imperio –los *marranos* portugueses dejan de llegar a Esmirna, al sentirse más atraídos por la fachada atlántica–, aquejados de fuertes tensiones inflacionistas por la llegada de dinero americano, lo que se unió a la crisis de subsistencia (demanda de grano) y la incapacidad para detener el bandidaje y la piratería. En suma, fiscalidad agobiante, alteraciones de la moneda e inseguridad. La ascensión de la economía de Holanda e Inglaterra –las Compañías del Levante de aquellos pabellones– eclipsará a Venecia y, con ello, el comercio mediterráneo. Tan solo los judíos francos, originarios de Livorno, entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII activarán el comercio con el Levante, Túnez y Gibraltar (algodón, lana, especias y cereales). Con la llegada del siglo XIX los judíos serán una de las primeras víctimas de la caída del Antiguo Régimen.

## **VIDA INTELECTUAL Y CULTURA**

El fenómeno centrípeto o, si se quiere, de concentración de los sabios peninsulares en sedes específicas (Estambul, Salónica, Adrianópolis y Esmirna), inyectó durante el siglo XVI una nueva vitalidad a la creación intelectual sefardí. Asimismo, la prosperidad de la

élite económica le permite nutrir importantes bibliotecas –algunas traídas desde el exilio– con fondos antiguos y modernos (familias Haleví y Benvenist) o patrocinar academias religiosas (Estambul y Salónica). A ello ha de sumarse la libre circulación de impresos y manuscritos entre los distintos centros circunmediterráneos y la fundación de las primeras imprentas, de las que es pionera –en el ámbito del Imperio Otomano– la de Estambul (1493), que entregará a las planchas la obra de Jacob ben Asher, el *Arba Turim*. La instrucción, en la que se implican solidariamente los intelectuales, se apoyará en las escuelas elementales del *Talmud Torah*.

Pronto florecerá la Ley y el Derecho o *Halakah*, el género de los *responsa*, que pretendían resolver los problemas candentes del momento, y las compilaciones que consolidan la herencia de la tradición judeohispánica. En este último ámbito no tiene parangón la obra de Yosef Caro, líder del círculo de sabios de Safed, a quien se debe la obra *Bet Yosef*, publicada en 1555, cuyo resumen –*Sulján Aruj*– reúne la regulación y las prácticas de todos los aspectos de la vida judía, impresa en Venecia en 1564-1565. Se trata de una de las producciones más populares de la ciencia rabínica y una obra de referencia hasta nuestros días.

Los sefardíes continúan cultivando el racionalismo, destacando entre sus exponentes Moshe Baruc Almosnino, en una sugerente combinatoria de aristotelismo maimoniano y el Talmud. La Cábala, durante el siglo XVI, es una disciplina dentro de la ciencia rabínica, con las más eximias eminencias en Jerusalén y Safed, difundiendo los métodos hispánicos por Italia y el Levante, cuyo resultado inmediato fue el éxito de su obra maestra, el *Zohar*, impresa en Italia en 1558.

Un rasgo específico de la cultura sefardí en el Imperio Otomano radica en que no revela influencias externas o «contaminaciones», ni tampoco una implicación en la sociedad circundante, manteniendo una relación vertical e intertextual con el pasado hispánico; tan sólo en la música litúrgica se observa cierta ósmosis en los géneros. El sabio, por otro lado, no precisaba aprender turco, puesto que era irrelevante para su supervivencia económica y cultural. Con el trauma físico y espiritual de la expulsión nace un sentimiento de expectativa mesiánica y mística –advertida ya en personajes como Yosef Yaavets o Moshé Almosnino–, que alcanza su paroxismo con la explosión sabateísta del siglo XVII, que toma su nombre de Sabatai Tsvi, obligado en 1666, por el temor a las agitaciones que promovía, a convertirse al islam, ya que había rechazado el destierro. Desde entonces el judaísmo retornó al seno normativo.

El período postsabateísta trae consigo una fuerte innovación de la literatura rabínica en judeoespañol, hasta el punto de que es una de las claves de la cultura precontemporánea, esto es, escribir en lengua vernácula pero en alefeto rashi, trazado en caracteres hebreos muy elegantes. Esta lengua, con el paulatino debilitamiento de sus contactos con Occidente, se transformó en un idioma distinto, en una sinfonía de arcaísmos castellanos y préstamos de otras lenguas (hebreo, turco, griego...). El primer libro publicado en judeoespañol es el *Dinim de Shehita y Bedika* (Estambul, 1550), dedicado al sacrificio ritual de los animales destinados al consumo. La impresión de una traducción del *Pentateuco* (1547) constituyó un nuevo hito. Buena parte de esta literatura se compone de traducciones y adaptaciones del hebreo.

La actividad editorial es muy rara, empero, hasta el siglo XVIII, donde el único género

literario aceptable en esta lengua seguía siendo la traducción de las *Escrituras* y de la *Hagadah* de Pascua. Durante centurias asistimos al fenómeno de la diglosia: convivencia de una lengua erudita, codificada y no hablada, junto a una vernácula de uso cotidiano, mucho más fluida y en permanente evolución por su relación permeable con las culturas circundantes, la lengua erudita de los dirigentes y el hebreo. La obra culmen de la literaria –a menudo llamada *ladino*– aparece en Estambul en 1730: se trata del *Meam Loez*, del rabí Jacob ben Meir Houlli, una vasta compilación del saber rabínico articulado a modo de comentarios bíblicos. Se creaba con ello un precedente: legítima la literatura rabínica en judeoespañol, que nunca se desapegó tampoco de los libros de contenido moral.

## **ETNICIDAD Y MODERNIDAD**

Durante tres siglos los sefardíes vivieron dotados de una religión, lengua y cultura específicas en el mosaico étnico-religioso del Levante otomano que sufrió una radical redefinición con el advenimiento de los Estados-nación de los Balcanes (Grecia, Bulgaria, Serbia, etc.), especialmente tras el tratado de Berlín (1878) en que el Imperio quedaba despojado de gran parte de sus territorios europeos para circunscribirse prácticamente a la actual Turquía, una vez terminada la Primera Guerra Mundial.

Aunque no se hace añicos la unidad de los judeohispanos –de la que puede hablarse con propiedad hasta la Segunda Guerra Mundial–, sí deben adaptarse a las coyunturas políticas locales. En efecto, basada en los ideales del pasado, hasta la primera mitad del siglo XIX, las comunidades sefardíes responden a un modelo tradicional; ahora la modernización, en especial bajo el empuje de las élites, significó occidentalización, identificada con la aparición del Estado moderno, que marginaba las minorías –y con ellas la *nación judía*–, tal y como se pone de relieve en los decretos de emancipación de 1790-1791. Rompiendo con la tradición islámica que consagraba la inferioridad de los no musulmanes, el rescripto imperial de Gülhane (1839) y la ley de nacionalidad (1869) garantizaban la igualdad de todos los súbditos del imperio.

El proceso emancipatorio erosionó la autonomía de la comunidad judía –cuyos efectivos en todo el Imperio Otomano se calculan, a mediados del siglo XIX, en unas ciento cincuenta mil personas– privada de jurisdicción en cuestiones relativas al derecho civil –salvo ciertos ámbitos del derecho de familia–, penal y mercantil. La complicidad de las élites queda plasmada en la multiplicación casi exponencial de la prensa en el período 1841-1846, lo que aceleró el acercamiento entre los judíos de Oriente –muchos de cuyos jóvenes iban a estudiar al continente– y Occidente.

Los estratos económicos más poderosos (banqueros, financieros y empresarios) encontraron adeptos en las capas ilustradas (*maskilim*). Una burguesía europeísta gestará los mecanismos de transformación. No obstante, a mediados del siglo XIX una gran parte de los sefardíes vivían en condiciones difíciles, en el umbral de la pobreza, mejorando sólo en la centuria siguiente, caracterizada por la francofonía y la forja de una clase media (profesiones liberales, médicos, farmacéuticos y juristas) que alcanza ciertas cotas de bienestar. Sólo en Salónica los judíos llevaban sin discusión las riendas de la economía, ya que en el resto de ciudades habían quedado rezagados en relación

con griegos y armenios (Estambul, Esmirna, etc.).

La tarea de instrucción y educación fue liderada por la Alianza Israelita Universal, fundada en 1860 por los judíos franceses en París –gracias al fermento de los intelectuales ilustrados (*Haskalá*)–, de claro cuño reformista y luchadora en pro de los derechos humanos –igualdad, ciudadanía, etc.– de sus correligionarios de Oriente. Desde Marruecos –el impulso inicial nace en Tetuán en 1862– hasta Irán, y con importantes centros en Estambul, Esmirna, Salónica y Sofía, contó en 1913 con casi cincuenta mil alumnos de ambos sexos, erigiéndose en un vehículo clave para la occidentalización del judaísmo sefardí –con la excepción de Bulgaria, donde el control sionista permite que el hebreo y el búlgaro reemplacen al francés–, máxime cuando entre su cuerpo docente el elemento hispanoparlante –ahora todavía más políglota– era aplastante.

Sus antiguos alumnos se incorporarán a las filas de notables, periodistas y políticos: en suma, los futuros cuadros dirigentes progresistas. Aunque el francés forma parte del bagaje cultural del siglo XX, no significó una aculturación sino que, por el contrario, se domesticó y recibió numerosos préstamos del judeoespañol. Además, la traducción a esta lengua de obras escritas en hebreo y lenguas extranjeras no se detuvo, abarcando todos los géneros, aunque cercenó en parte la creación local –el retroceso del hebreo se generaliza– excepto, quizás, en la poesía, la literatura popular y la didáctica, con la impagable salvaguarda de los periódicos (1870-1880), difusores de las ideas de modernidad al tiempo que auspiciaban la cultura tradicional.

## **POLITIZACIÓN: PRESIONISMO Y SIONISMO**

El nacionalismo judío es un hijo natural del repetido proceso de occidentalización, cuyo auge en los Balcanes y el Imperio Otomano tuvo como punto de partida la fundación de la Organización Sionista Mundial (1897), si bien todo movimiento en pro de la colonización o independencia de Palestina era considerado sospechoso. Hacia mediados del siglo XIX, tanto en el mundo sefardí como askenazi, irrumpen determinadas figuras que apelan a una vía de acción directa (*presionismo*), uno de cuyos más célebres representantes fue Jehuda Alkalay (1798-1878), lo que dio lugar a la fundación de sociedades de colonización.

El sionismo en el imperio conoce cierto dinamismo tras la revolución de los Jóvenes Turcos (1908), cuyas autoridades, desde los pogromos de Rusia y las subsiguientes oleadas a Palestina, impusieron severas restricciones (1882 y 1892). Este hito conforma el tránsito del nacionalismo judío discreto (Salónica, Estambul, Salónica) a uno militante, a través de la vía asociativa. Entretanto, las negociaciones políticas con el sultán emprendidas por Theodor Herzl, fundador del sionismo político, habían fracasado (1896-1902). Hubo de esperar al fin de la Guerra Mundial para que se produjera la entrada masiva de sionistas locales a expensas de la Organización Sionista Mundial en Londres. En 1918 se convocaba el Consejo Nacional Judío, que reunía a los distintos interlocutores influyentes de la comunidad.

La oficialización de un movimiento hasta ahora en repliegue –aunque vitalizado durante

las guerras balcánicas (1912-1913)- se produce en 1919 con la instauración de la Federación Sionista de Oriente, cuando Estambul era lugar de tránsito predilecto de los rusos tras la Revolución de Octubre. No obstante, en el período de clandestinidad cabe hablar de un sionismo sin ideología o de sionistas sin sionismo. En todo este contexto, el movimiento sefardí tenía un claro corte nacionalista, pero rechazaba la ideología unitaria y uniformizadora de los sionistas, inclinados a crear una nación hebrea en Palestina, frente a sus postulados que tendían a no privilegiar este fin a expensas de la Diáspora.

## **AGONÍA DE UNA HERENCIA: SHOAH Y ÉXODO**

La Segunda Guerra Mundial supone una auténtica hecatombe que aniquila o desplaza la presencia sefardí del Este y que, específicamente en los Balcanes, la hará desaparecer para siempre. El antisemitismo ideológico había resucitado con anterioridad de cuando en cuando, alimentando mitos medievales como el de asesinato ritual, pero nunca tuvo un eco intenso en la región, porque los judíos representaban una pequeña porción de la población -muy discreta-, amén de que, al carecer de aspiraciones irredentistas o separatistas, no entrañaban una preocupación prioritaria para unas autoridades que sí debieron hacer frente al independentismo de griegos, armenios y eslavos.

Las regiones que bajo el expansionismo hitleriano se colocaron bajo la bota del III Reich padecieron el exterminio nazi. Entre los sefardíes se hallan en esa tesitura los Balcanes, Serbia, Macedonia y Tracia. Su suerte quedó echada en 1942 en la Conferencia de Wannsee, donde se apuesta por su erradicación. En este momento, la mayor parte de la población judía se encontraba en Salónica, con más de cincuenta mil judíos, siendo el periódico *El mensajero* el último rotativo en judeoespañol publicado en escritura *rashi* tradicional de todo el mundo, ya que el resto había optado por los caracteres latinos. A finales de 1943 esta ciudad fue declarada *juderein*, zanjando de raíz casi medio milenio de vida sefardí de la Jerusalén de los Balcanes. Sólo una pequeña parte, algo más de quinientos judíos, pudieron acogerse a la nacionalidad española y ser expatriados. En el resto, dependió de la política de sus dirigentes.

Los italianos, a pesar de la legislación antisemita adoptada desde 1938, no siguieron las pautas de sus aliados del Eje, rechazando la deportación de los judíos bajo su autoridad, en lo que se ha entendido como una mezcla de desconfianza hacia Alemania y una cierta preocupación por las repercusiones internacionales. Incluso la costa adriática de Dalmacia acogió a miles de judíos de Croacia y Yugoslavia, mientras que los que residían en Grecia vivieron con cierta tranquilidad. La derrota italiana en septiembre de 1943 degradó esta situación: casi el noventa por ciento de las comunidades judías helenas fueron aniquiladas. Al finalizar la guerra la presencia era casi testimonial en Salónica (dos mil judíos) y Atenas (cinco mil judíos). Excepcionalmente, en Croacia, Bosnia y Serbia, los judíos fueron asesinados in situ, canalizando, bajo la coartada alemana, los odios locales.

En Bulgaria, por el contrario, aliado formal de Alemania, se salvaron de la deportación y la masacre, bien por la tradicional corriente filosemita, bien por su papel en la resistencia comunista. En el año 1940 se contabilizan unos cincuenta mil, esto es, el uno por ciento de la población total. Turquía, que gozaba del *status* de la neutralidad,



nunca pretendió acoger a las masas que huían de los nazis, prohibiendo la concesión de visados o permisos de residencia, pero sí el derecho de tránsito, dependiendo su suerte de la voluntad de los cónsules locales. En la época contemporánea, los sefardíes que a partir del siglo XIX deciden abandonar el Imperio Otomano, ganando los países de Oriente Próximo o el norte de África, lo hacen buscando nuevas oportunidades económicas, mientras que los que se dirigen a la Europa del Este desean estudiar allí. A comienzos del siglo XX se inaugura una nueva corriente hacia Estados Unidos, Francia, España y Marruecos, sin omitir Latinoamérica. En fin, la fundación del Estado de Israel supone el impulso definitivo para la emigración en el área cultural de los sefardíes balcánicos, donde se concentra el mayor número de descendientes de los judíos expulsados en 1492.

\*\*\*

Sea, pues, bienvenido un libro cuya lectura se sigue con interés, es ponderado y cuenta con el respaldo de una selección bibliográfica en muy variadas lenguas –la más novedosa, quizá, procedente de las hemerotecas– que intenta postergar ciertos mitos que no contribuyen sino a la distorsión de todo un pueblo. Como señalaba el profesor Eliezer Papo, de la Universidad Ben Gurión de Beer Sheva, en un libro en el que tuve ocasión de participar, hay tres formas distintas de morir: la muerte física, el olvido y, la que quizá sea más ponzoñosa, cuando se falsifica e idealiza la memoria, pecando de deslealtad para con una herencia y un legado [6].

---

[1] Miguel Ángel Motis Dolader, «Quiebra de la estructura multiconfesional en la Corona de Aragón y el nacimiento del "Estado Moderno"», en *La Corona de Aragón y el Mediterráneo. Siglos XV y XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1997, pp. 155-230, y «The Official Dismantling of the Jewish Communities of the Crown of Aragon» (en hebreo), en *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalén, The International Association of Historical Societies for the Study of Jewish History, 1999, pp. 123-154.

[2] *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, e *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition, 1860-1939: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle*, Seattle, University of Washington Press, 1993.

[3] *Guide to Ladino Materials in the Harvard College Library*. Cambridge, Harvard College Library, 1992, y *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies Series, 1992.

[4] Amén de, entre otros, *Un grand rabbin sépharade en politique, 1892-1923*, París, Presses du CNRS, 1990, *Une diaspora sépharade en transition (Istanbul, XIXe-XXe siècles)*, París, Cerf, 1993, y *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les musulmans aujourd'hui*, París, Mille et une nuits/Fayard, 2004.

[5] *A Sephardi Life in Southeastern Europe: Gabriel Arié, 1863-1939*, Seattle, University of Washington Press, 1998.

[6] Miguel Ángel Nieto et al., *El último sefardí. El legado oral de los judíos expulsados de España en 1492*, Madrid, Calamar Ediciones, 2003, p. 107.