Los sefardíes

Elena Romero

La palabra *sefardí* queda definida en el Diccionario de la Real Academia como «judío oriundo de España»; ampliando esta correcta definición, podemos decir que los *sefardíes* son los descendientes de los judíos que salieron de España a fines de la Edad Media. Pero antes de entrar en materia conviene completar esta definición hecha según criterios genealógicos, delimitando nuestro objeto de estudio mediante otras precisiones basadas ahora en criterios culturales.

Recordemos que *sefardí* es el adjetivo gentilicio de *Sefarad,* topónimo hebreo que aparece una sola vez en la Biblia *(Abdías* 1.20) y que a partir de la Edad Media ha venido a identificarse con la Península Ibérica.

La presencia judía en España acaba con el desgraciado acto final de la expulsión. Pero los judíos a quienes tocó vivir aquel terrible acontecimiento, los cuales habían heredado de sus mayores un pleno arraigo en las culturas hispánicas, si bien abandonan el solar de sus antepasados, no abandonan del todo el ambiente cultural en el que habían vivido ni su más noble manifestación, que es la lengua.

Como bien ha dicho I. M. Hassán[1], esas culturas y lenguas españolas de la época de la expulsión son el núcleo a partir del cual se ha desarrollado una cultura sefardí *autónoma* y una también autónoma evolución de la lengua. Durante siglos la comunidad sefardí se ha servido de ella como lengua propia de comunicación y también de creación literaria, y es este aspecto de perduración de una lengua, que en su desarrollo autónomo no ha dejado de ser hispánica, lo que nos permite determinar nuestro objeto de estudio según criterios culturales.

Pasemos ya a examinar el mundo sefardí en el doble aspecto de su historia y su literatura. Pero dado que nos encontramos ante una vasta extensión temporal —medio milenio— y también geográfica, más que descender a la particularidad de los detalles, me limitaré a trazar en uno y otro aspecto las grandes líneas directrices que permitan caracterizaciones globales.

Desde el punto de vista histórico, me voy a servir del esbozo de periodización establecido por I. M. Hassán, quien señala una división en tres períodos designados como abiertos el primero y el último y como cerrado el central.

---

[1] En su artículo «Los sefardíes: Concepto y esbozo histórico», en *Los sefardíes: Cultura y Literatura,* San Sebastián, 1987, págs. 11-22, el cual sigo en mi exposición. Para una más amplia y detallada presentación de conjunto de la historia del mundo sefardí puede verse el libro de DÍAZ-MAS, P., *Los sefardíes,* Barcelona, 1986, cap. II y la bibliografía allí anotada.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

El primer período se inicia no en 1492, sino a raíz de 1391, año en que tras las alteraciones y desmanes contra judíos que se produjeron en los reinos hispanos, fueron no pocos los que abandonaron el solar de sus mayores, a modo de avanzadilla de los que escogerían el difícil camino del exilio a finales del siglo XV. Pero tampoco finaliza el éxodo en 1492: de entre los judíos que tras proclamarse el edicto de expulsión optaron por la conversión, no pocos al cabo de los años deciden exiliarse para unirse a las comunidades fundadas en la que podemos llamar la diáspora sefardí, abrazando de nuevo públicamente el judaísmo. Tal flujo humano que dura hasta bien entrado el siglo XVII representa una vía de comunicación abierta —de ahí la denominación de período— entre el mundo sefardí y el país de origen.

En el momento de la expulsión las vías de salida fueron, por el norte, Navarra y el sur de Francia; por el oeste, Portugal, donde en 1497 se verían sometidos a la conversión forzada, huyendo muchos de ellos posteriormente a los Países Bajos; y mayoritariamente, por el sur hacia el norte de África y por levante, hacia Italia, que es tanto punto de destino como etapa hacia los Balcanes y el oriente mediterráneo.

La diáspora sefardí con el paso del primero al segundo período va quedando conformada en dos grandes áreas: una a occidente, en el norte de África, que tras la ocupación de Gibraltar por los ingleses podemos ampliar a la zona del Estrecho, con núcleos predominantes primero en Fez y luego en Tetuán; y otra más extensa al oriente, en la que las ciudades de Constantinopla y Salónica en todo tiempo, Adrianópolis en los primeros y Esmirna en más tardíos se constituyen a su vez en focos irradiadores hacia otras ciudades menores que acaban por cubrir en tupida red las costas de Anatolia, las islas del Egeo y casi toda la península balcánica, en lo que entonces era el Imperio otomano y hoy forma los estados de Turquía, Grecia, Yugoslavia, Bulgaria y sur de Rumanía, y que tuvo asimismo ramificaciones hasta Viena en el centro de Europa y Jerusalén y Safed en Israel. Entre ambas zonas quedan las comunidades italianas establecidas en Ferrara, Pisa, Venecia y Liorna; y al norte de todas, las de los Países Bajos, donde Amsterdam acaba engendrando la de Hamburgo al este, la de Londres al norte y las antiguas del Caribe y más tarde de Estados Unidos hacia el oeste.

Así conformada la diáspora sefardí, el segundo período adjetivado de cerrado se caracteriza por haberse cortado el contacto con el país de origen. Como dice I. M. Hassán, la diáspora sefardí se independiza de España, constituyendo en los Balcanes una de las naciones o *milet* integradas en la estructura, casi más administrativa que política, del permisivo Imperio otomano. Algo similar sucedía, por ejemplo, con las comunidades búlgara, griega, etc., éstas con su propio territorio, o con la armenia sin un espacio territorial.

Dentro del Imperio, que sólo se ocupaba de sus minorías y pueblos a la hora de cobrar los tributos, la colectividad sefardí, articulada en comunidades urbanas y cerrada en sí misma, ha gozado de una suficiente autonomía, con sus propios dirigentes, tribunales rabínicos, administradores y, lo que es decisivo, con su propio sistema de enseñanza. Similar cuadro al trazado para el Imperio otomano podemos establecer a grandes rasgos para los sefardíes, que acogidos por los jerifes marroquíes, se establecen en el norte de África. Bajo el estatus de «gentes del libro», se organizan en el ambiente musulmán con la obligación de tributar y el permiso de organización interna autónoma.

Vamos a dejar, sin embargo, de ocuparnos desde ahora de los sefardíes establecidos en los Países Bajos, Italia y sur de Francia, donde con el paso del tiempo se pierde la que hemos considerado como rasgo cultural primordial: la lengua española. Los sefardíes de Holanda, son ex-marranos pasados en su mayoría por la conversión forzada al cristianismo, desarraigados al menos durante una generación de las prácticas judías y habiendo vivido totalmente integrados en los ambientes culturales españoles y portugueses, escriben durante el siglo XVII obras literarias que no presentan ni en fuentes de inspiración ni en lengua ninguno de los rasgos específicos que se dan en las producidas por sus hermanos de los Balcanes, siendo en realidad obras literarias de españoles en el exilio. Primero el español y luego el portugués desaparecen como lenguas literarias y de cultura, dando paso al holandés. En Italia son los dialectos italianos o judeoitalianos los que van reemplazando al habla hispana, quedando como único baluarte durante los siglos XVIII y XIX la ciudad de Liorna y sólo como centro impresor de obras producidas en los Balcanes y destinadas a los sefardíes de Marruecos, donde no hay imprentas hebreas hasta

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

épocas muy recientes. Igualmente en el sur de Francia desde muy pronto se pierde el uso del español, conservado solamente en algunas oraciones de la liturgia sinagogal.

Volviendo pues a los Balcanes, es en este período cuando la lengua consuma su consolidación como sistema independiente del de la española, a partir de aquella situación inicial en la que ambas eran variedades de un mismo sistema. Y siguiendo una vez más las palabras de I. M. Hassán, eso no sucede, como tan a menudo se ha dicho y se dice, porque la lengua sefardí hubiera quedado frenada en ese punto de partida, fosilizada en su situación inicial y al margen de los profundos cambios sufridos por la española en los siglos transcurridos desde la separación, sino porque ambas, y la sefardí no menos que la española, habían sufrido cambios hasta llegar a ser dos sistemas diferentes.

La favorable acogida que el sultán Bayaceto II dispensó a los sefardíes propició, tras los necesarios desajustes y penurias del establecimiento, la favorable situación económica de las comunidades, muchos de cuyos miembros se enriquecieron con el comercio, la fabricación de armas, y las industrias del vidrio y muy especialmente la textil, siendo también judíos los más buscados médicos e intérpretes y los más idóneos embajadores de la Sublime Puerta. Sobre esto último resulta evidente que a la hora de negociar con los príncipes de Occidente, la administración turca se fiara más de sus súbditos judíos que de los de religión cristiana. Sin embargo, tal situación de privilegio no fue permanente, estando sometida a los avatares de los cambios políticos internos. Digamos que también se debe a los sefardíes la introducción y desarrollo de la imprenta en el Imperio, que poseyeron en monopolio hasta 1727.

A mediados del siglo XVII tiene lugar en el seno de las comunidades de los Balcanes un acontecimiento que, como luego veremos al ocuparnos de la literatura, habría de tener muy importantes consecuencias en su desarrollo cultural. Me refiero al surgimiento y frustrante final del movimiento seudomesiánico de Sabetay Sebí. Este sefardí originario de Esmirna (1629) se dio a conocer como el mesías esperado por el pueblo judío y arrastró tras sí a numerosos adeptos de entre las comunidades de los Balcanes, saltando el movimiento las fronteras del Imperio turco y extendiéndose con una fuerza centrípeta inusitada por las comunidades sefardíes del occidente de Europa (Holanda e Italia) y también por los núcleos judíos de Centroeuropa, es decir, los del judaísmo asquenasí. Las polémicas entre adeptos y detractores del falso mesías produjeron grandes disensiones en el seno de las comunidades, dividiendo a sus miembros en bandos irreconciliables. El movimiento acabó con la conversión de Sabetay Sebí al Islam, amenazado por el sultán Mehmed IV con males mayores, conversión a la que le siguieron un buen número de adeptos.

Tras la tormenta sabetaica y sus secuelas en el seno de las comunidades sefardíes, se abre el siglo XVIII en el que además se produce la decadencia política y económica del Imperio turco.

El último período se inicia hacia mediados del siglo XIX con una serie de factores que van a provocar cambios radicales en la situación socio-cultural de los sefardíes en los Balcanes. Hay que tener en cuenta en primer lugar las varias guerras balcánicas y el paulatino despertar de aquellos países del secular letargo en que estaban sumidos, viéndose ahora sacudidos por los movimientos nacionalistas que agitan la Europa oriental al desgarrarse la niveladora autoridad del Imperio otomano. Bajo la rota piel del viejo imperio aflora una serie de pueblos que se afanan en pos de la recuperación de su concepción histórica como naciones independientes, de su cultura singular y de su propia entidad nacional.

Pero más que nada influye el postromántico interés de Occidente por Oriente, que determina la creación en Francia, en 1860, de la llamada Alianza Israelita Universal y el establecimiento a partir del último tercio del siglo pasado de su red de escuelas por todas las áreas de la diáspora sefardí.

Frente al sistema de enseñanza tradicional, paulatinamente en extinción, articulado en escuelas comunitarias anejas a las sinagogas y basado en la lectura de las oraciones en hebreo y en los conceptos y valores de la tradición religiosa y cultural judía, se alzan estas nuevas escuelas con un sistema docente a la occidental, inspirado o calcado del francés, con un interés específico: el de la formación profesional y comercial de chicos y chicas. Todo ello determina el inicio del tercer período de la historia sefardí, abierto como el primero pero polarizado ahora hacia Francia, cuyos conceptos y valores aceptan los sefardíes a pies juntillas y a través de la cual les llegan los de la cultura occidental y del mundo moderno.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Tal influencia, que pudo haber sido tan enriquecedora como lo fuera en su día la de las lenguas y culturas del área turcobalcánica, marcó sin embargo el inicio del imparable declive de la cultura específicamente sefardí.

Las nuevas nociones culturales no fueron asumidas e integradas en el que de todas formas hubiera sido un nuevo talante sefardí-hispánico, sino que por el contrario representaron el golpe de gracia de esta cultura al dañar el segundo de los dos componentes específicos de lo judeo-español. Al echarse en brazos de la lengua y de la cultura francesa, los sefardíes cultos adquieren la noción de que ésta es la única senda a seguir si se quiere entrar en la modernidad y de que hay que prescindir de la lengua tradicional que sienten como un «jergón bastardeado», una impura prolongación del castellano, la cual es además, por si lo primero fuera poco, la lengua de los inquisidores y de los pérfidos reyes que acabaron con el judaísmo hispánico. La opinión de estos intelectuales a la violeta influye en el resto de la comunidad sefardófona y acaba por determinar algo previo pero no menos grave que el abandono de la lengua: su relegamiento al nivel de lengua coloquial, el desarraigo de su tradición castiza, el olvido total de cuanto se había producido en lengua sefardí en los siglos anteriores y la pérdida del gusto de la lectura de los «clásicos». Todo ello lleva a asimilar la sefardí a aquellas lenguas que carecen de tradición literaria.

Es por aquellos finales del siglo pasado cuando se producen también los primeros de una larga serie de «descubrimientos» del fenómeno lingüístico sefardí por parte de españoles militares en África, viajeros en Oriente o filólogos interesados en los textos de romances tradicionales españoles que los sefardíes conservan por tradición oral. Y es por entonces, como bien pone de relieve I. M. Hassán, cuando se van tejiendo una serie de tópicos sobre los sefardíes que amplificados en los albores del siglo XX por la campaña del senador Ángel Pulido, al que sirvieron de resonancia algunos sefardíes hispanófilos, se han mantenido vivos y aun vigorosos hasta nuestros días, siendo todavía moneda corriente puesta en circulación por los medios de comunicación de masas.

Para volver una vez más a dar la que ya es una fatigosa caza de esos fantasmas topificados y aunque volvamos a repetir lo ya dicho en incontables foros con la esperanza cada vez más perdida en enmendar a los divulgadores irresponsables, que como papagayos sin opinión propia repiten incansablemente lo errado, recordemos algunos de los tópicos más difundidos: 1) El de que los sefardíes hablan la lengua de los Reyes Católicos, como si una lengua viva pudiera quedar fosilizada en un momento histórico gracias a la varita mágica de una frase que alguien creyó feliz. 2) El de que la literatura sefardí sea exclusivamente de transmisión oral, imagen que han contribuido a difundir muy honorables hispanistas, deslumbrados por el indudable interés que significa el mantenimiento entre los sefardíes de versiones del romancero viejo hispánico; estos estudiosos han seguido la pauta de que lo que no conozco no existe, ignorando la muy abundante literatura de autor en prosa y en verso producida por los sefardíes. 3) El de que los sefardíes han mantenido su lengua durante cinco siglos gracias a su imperecedero amor a la patria hispánica, rimbombante frase con ribetes de imperialismo en la que de forma general se ignora que en el mantenimiento por un pueblo de la lengua que le es propia no hay nada de singular, y en la que de forma particular se desconoce que la lengua hispana fue para los sefardíes en el Imperio otomano tan seña de identidad como pueblo como lo fuera la religión, y que en cuanto por haberse modificado las circunstancias ya no era tenida como tal seña de identidad y para su mantenimiento hubiera hecho falta un claro esfuerzo volitivo, fue entonces cuando se inició su imparable ocaso.

En las décadas de transición del siglo pasado al presente se desarrolla una corriente de migración hacia los países más adelantados de Europa y América, sus colonias en África, la Palestina del mandato británico en Asia y hasta Oceanía. En las nuevas circunstancias del nuevo entorno geográfico el proceso de desarraigo de la cultura propia sigue su imparable curso. En las diezmadas comunidades que se han mantenido en sus lugares de asentamiento también ha operado en contra el acusado propósito de nacionalizar a sus minorías presentes en la Turquía de Atatürk desde los años veinte y en los otros países surgidos de la desmembración del Imperio otomano. Las de algunos (especialmente Grecia y Yugoslavia) aún habrían de sufrir un nuevo y literalmente mortal golpe con la deportación y el exterminio que a ellas llevó durante la última guerra mundial la barbarie nazi.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Tras ella se acentúa la emigración de sefardíes a Israel, donde también, sobre todo en los primeros años del entonces joven estado, es intensa la tendencia a fundir en el crisol de una cultura israelí común a todos los hijos de los inmigrantes llegados de los más variados países.

Hoy día el mundo cultural sefardí-hispánico está en las últimas. Comunidades con una mínima entidad en países de la diáspora sefardí tradicional aún quedan en Estambul y en Sofía, y hasta hace bien poco en Sarajevo. Las nuevas comunidades sefardíes fruto de las corrientes migratorias señaladas y de otras posteriores, que las hay en prácticamente todos los países del mundo occidental, son sefardíes desde el punto de vista genealógico, pero prácticamente ninguna lo es desde el punto de vista cultural. Y a pesar del cierto *revival* surgido en los últimos años en algunos lugares, nos parece impensable que la lengua, que ya hace años que no es literariamente creativa, siga viva más allá de la actual generación terminal, siendo difícil encontrar sefardófonos activos por debajo de los cincuenta años.

Pasemos ahora a ocuparnos de algunos aspectos generalizadores de la literatura sefardí, ciñéndonos, por ser la más representativa, a la producción literaria de los sefardíes de la zona de los Balcanes.

Conviene antes de entrar en materia hacer una precisión: la de que esta literatura se ha escrito hasta prácticamente la segunda guerra mundial mayoritariamente con letras hebreas, de forma que para difundir sus textos al estudioso de nuestros días debe someterlos a un proceso de transcripción a letras latinas, siendo ésta sólo una pequeña barrera que cualquier filólogo hispanista puede salvar en un par de semanas.

El desarrollo de la literatura judeoespañola de los Balcanes presenta tres hitos relevantes que van a determinar tres diferentes etapas en su producción. Tales hitos guardan estrecha relación con los cambios histórico-culturales que ya hemos señalado y cronológicamente podemos situarlos en los principios del siglo XVIII, los mediados del siglo XIX y el devenir del siglo XX. Antes de examinar cada uno de ellos por separado digamos que la producción literaria de los sefardíes del siglo XVI se plasma mayoritariamente en traducciones de la Biblia y de textos litúrgicos, y que las únicas obras de creación libre que de ese siglo conocemos, las de Moisés Almosnino, están escritas en un prejudeoespañol muy próximo al castellano coetáneo, aunque si bien apuntando ya en ellas algunos de los rasgos que más tarde encontraremos plenamente desarrollados en la lengua sefardí.

Los sefardíes de Oriente se abren al siglo XVIII bajo el peso de la frustración de las esperanzas mesiánicas tras el amargo fracaso del movimiento protagonizado por Sabetay Sebí al que ya hemos aludido. Aquel ciclón que sacudió la Europa judía del siglo XVII dejó tras sí con su desgraciado final un reguero de desaliento y frustración, y lo que es peor, descompuso la faz de las comunidades como un cristal quebrado en mil pedazos. Tal situación confluye con el lento y paulatino declinar de los estudios rabínicos en hebreo, que por diversos motivos venía produciéndose desde hacía tiempo en las comunidades sefardíes del oriente mediterráneo, lo que significa que eran escasas las gentes del común del pueblo capaces de sumirse en el estudio de las fuentes clásicas del judaísmo en donde habrían podido reponer sus abatidos espíritus.

La lengua hebrea había pasado a ser patrimonio exclusivo de una élite de rabinos y los libros que en esta lengua habían heredado las gentes sencillas de sus antepasados yacían olvidados por inasequibles. Con la falta de lectura de libros religiosos se acrecienta la ignorancia del pueblo de sus propios fundamentos y tradiciones.

Ante estos hechos, y con el fin de despertar el interés por los valores tradicionales religiosos, únicos que por entonces son dignos de ser considerados como valores culturales, surge un grupo de autores que asume la tarea de proporcionar a sus correligionarios la enseñanza religioso-patrimonial judía con el fin de afianzarlos en su propia identidad y precaver también a las gentes contra otras posibles tormentas como la sebataica. Esta comunicación de los valores propios no podía hacerse en hebreo, sino que había que recurrir a una lengua comprensible para todos, es decir, al judeoespañol.

Gracias a la labor de este grupo de rabinos, que se sienten copartícipes de una misma tarea de reeducación popular, se inicia lo que consideramos como el Siglo de Oro de la literatura judeoespañola.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Todo lo que se produce en este renacer cultural está teñido por el tono común de lo religioso, es decir, de cuanto forma parte del patrimonio vivencial del judío acumulado en el curso de las generaciones. A partir de ahora y tras el poco creativo siglo XVII, del cual casi nada nos ha llegado en judeoespañol fuera de reediciones de textos litúrgicos y pasajes insertados en libros de responsa, las prensas sefardíes empiezan a producir ya de forma imparable centenares de libros en judeoespañol, producción que perdurará hasta ya bien entrado el siglo XX.

El segundo hito histórico se produce a mediados del siglo XIX. Desde el último tercio de ese siglo asistimos en el mundo sefardí a una total renovación cultural, la cual conmueve y trastrueca los ancestrales moldes de vida, rompiendo con las pautas tradicionales de vida mantenidas casi inalteradas durante siglos en el ámbito de las comunidades del Mediterráneo oriental y de los Balcanes.

El cambio que se produjo a principios del siglo XVIII tuvo de singular y de excepcional el haber dado lugar y haber propiciado la eclosión de unas obras literarias de creación libre expresadas en judeoespañol. Pero, como ya hemos señalado, los temas que entonces se desarrollan pertenecen a lo que en la terminología literaria se denomina *hojmat Yisrael* «sabiduría del pueblo judío», y las fuentes de inspiración siguen siendo mayoritariamente las del pensamiento judío tradicional.

Sin embargo, ahora el profundo cambio radica precisamente en la ruptura de esos antiguos moldes para abrirse a algo nuevo y hasta esas fechas ajeno a los sefardíes de aquella zona geográfica: el mundo cultural no judío de Occidente.

Las varias causas que provocan tal transformación, ya las hemos mencionado arriba. Una es de tipo general afectando a todos los habitantes de la zona: la recomposición política de la Europa oriental tras las guerras balcánicas. Pero el acontecimiento que de formá más enérgica contribuye a la transformación del mundo sefardí del oriente de Europa fue la ya mencionada apertura de escuelas europeas y sobre todo el establecimiento desde 1860 en adelante de la red de las escuelas francesas de la Alianza, por medio de las cuales se canaliza hacia el sefardí la producción literaria y los valores culturales europeos. El sefardí se abre, pues, a Occidente fundamentalmente a través de la cultura francesa, y el francés y lo francés van a influir de modo decisivo en su literatura y de modo irreversible en su lengua.

A partir de estas fechas, si bien la literatura de contenido tradicional-religioso no se interrumpe, empieza a convivir con géneros «seculares» de reciente adopción, como son el periodismo, el teatro, la narrativa, la poesía de autor, la historia tanto general como particular sobre determinados períodos o acontecimientos concretos, la biografía, etc. Esta literatura adoptada es mayoritariamente francesa en su inspiración y está expresada en un neojudeoespañol muy evolucionado y distanciado de su secular antecedente hispánico y también de su castizo precedente del siglo XVIII.

El tercer hito histórico se plasma en el siglo XX en el que va a producirse el ya imparable declive de la literatura judeoespañola. Su fuerza creadora ha durado en tanto que han perdurado las condiciones históricas y sociales que la hicieron posible, a saber: comunidades sólidamente estables que mantenían una fuerte cohesión interna y con un vehículo expresivo, el judeoespañol, a cuya situación de agonía ya nos hemos referido.

Hechas estas aclaraciones, vamos a referirnos a aquellos géneros y obras que nos parecen más representativos: dos pertenecen a los géneros patrimoniales del siglo XVIII: A) el *Me'am, lo'ez* y B) las Coplas; y otros dos a los géneros adoptados en el siglo XIX: C) el periodismo y D) el teatro[2]. Por razones de extensión dejaremos, sin embargo, en el tintero el referirnos a los géneros de transmisión oral.

[2] De la literatura judeoespañola en su conjunto me ocupo en mi libro *La creación literaria en lengua sefardí*, en prensa para la Fundación Mapfre América y de inminente aparición; en sus amplios apartados bibliográficos podrá encontrar el interesado la mención de los más importantes estudios sobre los temas aquí tratados.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

A. El *Me'am lo'ez*

De entre las obras literarias que en los albores del siglo XVIII se produjeron en judeoespañol destaca por su especial importancia el *Me'am lo'ez*, que fue una de las obras más representativas de su renacimiento literario y en la cual se conjuga la versión al judeoespañol de textos hebreos con la libre creación en lengua sefardí.

Las palabras que dan título a la obra, que podemos traducir como «Del pueblo que no habla hebreo», están tomadas de *Salmos* 114.1: «Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro», es decir, de lengua bárbara o extranjera, o como traducen las biblias sefardíes: «pueblo *ladinán*».

Su iniciador fue Ya'acob Julí, nacido en Palestina en 1690 y muerto en Constantinopla en 1732, a la temprana edad de 42 años. La intención de Y. Julí es la de dotar a sus correligionarios de un libro que les saque de la ignorancia de la ley y de las prácticas judías y que les devuelva el gusto de leer literatura religiosa. La lengua escogida para ello es el judeoespañol en lugar del hebreo, y en ello ha visto I. M. Hassán[3] un paralelo con la actitud de Alfonso X el Sabio al dejar de lado el latín y favorecer la producción literaria en lengua vernácula.

Concibió su obra como un vasto comentario lineal a la Biblia en el cual tendría cabida todo cuanto de material legislativo, legendario, histórico, anecdótico y folclórico, moral y místico, etcétera, hubiera desarrollado la comentarística rabínica anterior y fuera capaz de aducir el autor en la ilustración de cada versículo o de cada pasaje del texto bíblico. Y si bien la finalidad de Julí es enseñar deleitando, sin embargo, lo principal para él es transmitir el conocimiento de la norma religiosa o *halajá*.

Más que un libro el *Me'am lo'ez* es un sistema de comentario al que se aplican una docena de autores distintos durante más de siglo y medio. El resultado es una especie de enciclopedia del saber tradicional judío en general y safardí en particular, en cuya elaboración podemos distinguir tres etapas: la del *Me'am lo'ez* clásico, la del *Me'am lo'ez* de transición y la del *Me'am lo'ez* nuevo, separadas por dos períodos intermedios en los que no se produce nada nuevo y sólo se reedita lo anterior.

El *Me'am lo'ez* que denominamos clásico se publicó entre 1730 y 1777 en Constantinopla y comprende el comentario a los cinco libros del Pentateuco. Ya'acob Julí redactó el correspondiente al libro de *Génesis* (1730) y a la mitad de *Éxodo* (1733). A su muerte retomó la pluma Yišhac Magriso, reanudando el trabajo en el mismo punto y lugar en donde lo había dejado su predecesor. Así completó *Éxodo* (1746-47) y elaboró el comentario a *Levítico* (1753) y a *Números* (1764). Continuó la tarea Yišhac Argüeti con el comentario a *Deuteronomio*, del cual apareció (1773) sólo el correspondiente a las tres primeras perícopas de las once que tiene el libro, si bien podemos suponer que el resto del comentario estaba ya redactado y en manuscrito.

A pesar de haber sido elaborado por tres manos distintas, el *Me'am lo'ez* al *Pentateuco* presenta una notable uniformidad, quizá debido a una serie de características comunes a todos ellos, siendo la más relevante la sólida cultura rabínica de sus autores.

Julí y sus inmediatos seguidores usan en su forma de elaborar el comentario un sistema que está íntimamente ligado al espíritu y a la forma de la comentarística rabínica tradicional: es en realidad la tradición rabínica la que habla por tres bocas distintas. Y así mediante la aportación de fuentes o a través de comentarios propios, el texto bíblico da pie para hablar de instituciones, normas y ritos del judaísmo, de su historia y su leyenda, de normas de convivencia e higiene, de principios morales y de mesianismo, para dar noticia sobre geografía e historia de las naciones, de astronomía, meteorología, agronomía, ciencias naturales, profilaxis y magia, y para aducir datos folclóricos y documentales de las comunidades sefardíes.

[3] En su artículo mencionado en la nota 1, pág. 18.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Las diferencias que podemos notar entre unos libros y otros viene dada más por la materia a comentar que por una diferente concepción del comentario de sus respectivos autores.

El *Me'am lo'ez* clásico tuvo una difusión inusitada: sus volúmenes fueron numerosas veces reeditados, ocupando el primer lugar *Génesis* con diez reediciones. Raro ha sido el hogar sefardí donde no hubo al menos algún volumen del *Me'am lo'ez*, ni hombre, mujer o niño que no hubiera leído o al que no hubieran leído pasajes del mismo. Aunque grande de formato se convirtió en el libro de cabecera de muchos lectores que encontraban en él un manantial inagotable de ilustración y de distracción. Como dato curioso sobre el aprecio en el que se tuvo al *Me'am lo'ez*, sabemos que en las ciudades de Oriente acostumbraban los padres a dar como exclusiva dote a sus hijas los libros del *Me'am lo'ez* al *Pentateuco*.

En 1851 se inicia la etapa que hemos denominado de transición, en la que se escriben nuevos comentarios que por su contenido, estilo, uso abundante de fuentes rabínicas, etc., resultan muy próximos a los del *Me'am lo'ez* clásico, pero en los que ya se empieza a acusar alguna característica del nuevo. Este período está representado por dos libros: el *Me'am lo'ez* a *Josué* de Menahem Mitrani, que se publicó en dos partes (Salónica, 1851 y Esmirna, 1870), y el *Me'am lo'ez* de *Ester* de Refael Pontremoli (Esmirna, 1864).

Tras un período de doce años se inicia la etapa del *Me'am lo'ez* nuevo, algunos de cuyos autores no tienen estudios rabínicos, sino que son intelectuales producto de una nueva época, fruto de la «ilustración» sefardí y de las escuelas de la Alianza cuya formación religiosa es ya bien distinta de la forjada en las escuelas rabínicas del siglo XVIII. La adscripción de algunas de estas obras a la serie del *Me'am lo'ez* viene determinada más que por el estilo y la forma del comentario, por el hecho de que sus autores se sienten vinculados al método y a la obra iniciada por Julí y así lo declaran en textos de portadas e introducciones o se desprende de los propios títulos.

Dentro de esta etapa de redacción del *Me'am lo'ez* debemos considerar en primer lugar el de *Rut* (Salónica, 1882), redactado por Refael Y. Benveniste. Y hay que esperar diez años para que la tarea del *Me'am lo'ez* continúe, esta vez con el comentario a *Isaías* (Salónica, 1892) de Yišhac Y. Abá, siguiéndole en el espacio de cinco años dos diferentes comentarios a *Eclesiastés:* el de Šelomó Hakohén titulado *Hébec Šelomó* (Jerusalén, 1893) y el de Nisim M. 'Abud bajo el nombre de *Oŝar hahojmá* (Constantinopla, 1898). Cierra el período Hayim Y. Šakí con su comentario a *Cantar de los cantares* (Constantinopla, 1899).

Además de los previsibles cambios de lengua y estilo, otras importantes diferencias distinguen el *Me'am lo'ez* de las últimas etapas del clásico. No podemos entrar ahora en su examen, pero digamos al menos que el caso extremo lo constituye el *Me'am lo'ez* a *Cantares*, en el cual lo que mayoritariamente encontramos son los comentarios que a su autor, un erudito a la moderna, le sugiere la lectura del poético libro entendido como el relato del idilio entre Dios e Israel.

B. Las coplas

Si el *Me'am lo'ez* confiere al judeoespañol la calidad de lengua apta para la creación libre en prosa y no solamente, según había sido mayoritariamente hasta entonces, como lengua de traducción, también en este mismo siglo XVIII el judeoespañol se consolida, o al menos se nos muestra consolidado, para la creación literaria en verso y como tal se plasma en el género poético de las coplas.

Podemos decir sin lugar a dudas que contemplando en su conjunto los diversos géneros poéticos de la literatura sefardí —las coplas, el romancero, la lírica, los himnos litúrgicos y la moderna poesía de autor— resulta ser el de las coplas en donde se remansa la más genuina y castiza producción poética sefardí, siendo por tanto el género más representativo.

Hay que tener en cuenta al respecto varias circunstancias. El romancero sefardí es una parcela del hispánico y describe un mundo de vivencias bien lejanas a las del mundo judío-sefardí. Su poesía tradi-

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

cional se nutre menos de la antigua y moderna española y más de la de los pueblos balcánicos del entorno, y expresa unos sentimientos que sí son propios del sefardí como ser humano, pero que de ningún modo le son exclusivos. La poesía litúrgica judeoespañola consiste en su gran mayoría en traducciones más o menos fieles de poemas litúrgicos hebreos. Y en cuanto a su poesía moderna, la cual expresa también temas comunes a todos, ha seguido los modos y corrientes habituales en la literatura general de su tiempo.

Frente a ello las coplas, si bien enraizadas en la coplística medieval española, son sin embargo por su temática y por su función una creación propia y singular del grupo: las han escrito los propios sefardíes para su propio consumo, buscando sus temas de inspiración en su propio sustrato cultural religioso como judíos o en sus propias vivencias históricas y cotidianas. Es este género, por tanto, el que muestra mejor que ningún otro la dualidad de ese mundo judeo-español que se expresa en español y alienta y se desarrolla en un ámbito de vivencias religiosas y conceptuales judías o de experiencias cotidianas de la comunidad.

Antes de pasar adelante conviene definir qué son las coplas. Reduciendo al mínimo los rasgos que caracterizan el género, las coplas resultan ser poemas estróficos, formado cada uno por un número de estrofas variable, todas las cuales en cada poema responden a un mismo esquema métrico y ofrecen una ilación temática.

En cuanto a lo formal digamos que el estrofismo de las coplas es muy variado y tienen un sistema de rima específico ya apuntado en las coplas medievales. También es variada su extensión, de entre menos de una decena de estrofas las más breves a varios centenares la más larga. Suelen ser poemas acrósticos, es decir, las letras iniciales de cada estrofa y en ocasiones también de verso siguen un orden determinado (alfabético, etc.) o comunican alguna información (autor, etc.).

El contenido de las coplas es mayormente narrativo, aunque también ocasionalmente descriptivo o expositivo, e incluso lírico. De un buen número de ellas sabemos que estaban destinadas al canto, bien en grupo o bien por un individuo en presencia de un público que corearía los estribillos. Las melodías pueden ser propias y específicas, pero también se suelen utilizar las de otros cantares por todos conocidos. Y como última característica relevante digamos que las coplas son poemas de autor, pero sólo en muy pocos casos sus nombres nos son hoy conocidos o presumibles. Lo que sucede es que los impresores y los puntuales repetidores de los textos, o lo que es lo mismo, la conciencia patrimonial, no presta ninguna atención ni le resulta relevante la memoria de sus componedores originales, de suerte que el nombre del autor habitualmente se olvida y puede llegar a ser conocido por el investigador sólo mediante la lectura y en muchos casos la reconstrucción de las letras acrósticas si las hubiera o porque las ediciones más antiguas lo recojan en portada o porque esté inserto en alguna estrofa del poema.

En cuanto a su transmisión, digamos que las coplas son poemas de transmisión primordialmente escrita, a través de ediciones o manuscritos, si bien de un buen número de estos textos escritos disponemos además de versiones orales. A ellas hay que sumar un lote minoritario de coplas que nos han llegado exclusivamente por transmisión oral o en las que es significativo la escasez o unicidad de las versiones escritas frente a la abundancia de las orales.

El corpus textual de las coplas está aún sin cerrar, pero lo conocido hasta el momento arroja ya un balance de alrededor de cuatrocientos textos diferentes, representados en un número que está más cerca de los dos millones que del millar de versiones primarias.

Pertenecen las coplas a las dos tradiciones literarias sefardíes, tanto la del oriente mediterráneo como la de la zona del Estrecho. La diferencia capital entre ambas zonas geográficas es que en la región estrechí las fuentes son sólo manuscritas u orales, a causa de la carencia de centros editoriales.

En términos generales podemos hablar de corpus específicos para cada una de estas dos áreas geográficas. Pero también encontramos en el coplario de la zona del Estrecho versiones muy tradicionalizadas de coplas propias de Oriente. Y aún más: en algún interesante caso, los textos estrechíes conser-

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

van motivos y temas que no figuran en las versiones de Oriente, lo que hace pensar en la existencia de una protocopla anterior a la separación de las dos tradiciones.

Veamos ahora la historia de las coplas. Los inicios del género no podemos —y bien querríamos— determinarlos con precisión. Lo que sí sabemos es que se trata de un género longevo. Las primeras ediciones por nosotros conocidas nos lo muestran ya en los albores del siglo XVIII como un género pujante, rico y vigorosamente enraizado en la tradición. Tal pujanza y vigor inducen a pensar que no nace por generación espontánea en el siglo XVIII sino que, a pesar de la ausencia de documentación textual, su origen debe remontarse en el tiempo, ya que no es un hecho acostumbrado que las primeras manifestaciones «manifiestas» de un género coincidan casi con su época de máximo esplendor y tampoco es habitual que alcance su apogeo sin una andadura previa.

Pero no es mucho en lo que podemos basarnos para adelantar el inicio de las coplas. Cierto es que algunos de sus rasgos aparecen como muy antiguos y hay que ponerlos en relación con sus claros precedentes, reducidos en número pero significativos, de la Sefarad medieval; recordemos, por ejemplo, las espléndidas *Coplas de Yoçef*, las *Coplas morales* de Sem-Tob de Carrión y otros poemas. En relación con algunas de las coplas más antiguas hay también testimonios que nos demuestran su vigencia al menos en el siglo XVII y en algún caso en el XVI. Así pues me inclino a pensar en la existencia de una tradición ininterrumpida en la creación y mantenimiento de coplas desde antes de la expulsión hasta su revitalización en Oriente a principios del siglo XVIII. Tal revitalización puede explicarse por el mismo motivo que propició la opus magna que fue el *Me'am lo'ez:* el deseo de algunos autores de fortalecer a las gentes del pueblo en su conocimiento del mundo cultural judío tradicional. Y así sucede que las coplas más antiguas que nos han llegado son en su mayoría de temática «religiosa» en el amplio sentido de la palabra: hagiográficas, de normativa religiosa, morales, paralitúrgicas, etcétera. Durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del XIX el género se desarrolla en rica profusión, y cuando con el último tercio del siglo pasado se produce en la lengua y literatura sefardíes el radical cambio del que ya hemos hablado, el género de las coplas no desaparece. Manifiesta, sí, cambios notables de estilo y de temática; pero su vitalidad no decae, y no dejan de crearse nuevas coplas ni de reeditarse las antiguas.

La temática de las coplas es o general judía o específica sefardí, resultando raro encontrar textos que no guarden relación estrecha con algo propio de este mundo de vivencias. Ese algo puede ser común a todo el judaísmo, como los grandes personajes y mitos del pasado judío, o bien acontecimientos que protagoniza la comunidad sefardí o en los que de algún modo participa o la afectan.

Para su clasificación vamos a seguir aquí la propuesta de ordenación elaborada por I. M. Hassán[4], quien las ordena en un *continuum* según diferentes coordenadas, la principal de las cuales es la cronológica, válida para todas aquellas —la gran mayoría— que tienen algún referente temporal.

Según ello ordenaríamos las coplas empezando por las que tratan de la creación del mundo y de Adán y Eva, para seguir con los patriarcas: Abraham y su vocación, Isaac y su sacrificio, Jacob y las doce tribus y José y su novelesca historia, de la cual nos han llegado varios textos diferentes. Viene luego el ciclo de Moisés, con su nacimiento prodigioso, su misión de sacar al pueblo judío de Egipto, el éxodo y la entrega de la ley. Siguen las pocas que hay de otros personajes bíblicos —Aarón, Samuel, Jonás— y las muchas del muy productivo ciclo de la reina Ester. Los tiempos bíblicos concluyen con las coplas de la destrucción del Templo y del exilio. A la época del judaísmo clásico pertenecen las dedicadas a la gesta de los Macabeos y las de alabanza de rabinos del Talmud.

El grupo de coplas citadas, que cantan los grandes mitos y personajes venerados del pueblo judío, empalma con las que se refieren a la propia historia sefardí: guerras o acontecimientos históricos generales, o bien alborotos y escaramuzas locales en los que de algún modo la comunidad sefardí se salva de un peligro.

[4] En su artículo «Un género castizo sefardí: Las coplas», publicado en la colectánea que mencionamos en nota 1, págs. 103-123.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

De entre las que por su temática histórica pueden encuadrarse en una sucesión cronológica, me referiré a algunos contenidos que pueden dar una idea de los muy variados temas que los sefardíes han puesto en coplas: la repoblación sefardí de la ciudad de Tiberíades en 1740; una revuelta en la pascua griega de 1790, relacionada con una de las añejas calumnias antijudías de crimen ritual; las guerras napoleónicas de 1812; la muerte violenta en 1826 del cortesano de Constantinopla, Bejar Carmona; la guerra ruso-turca de 1880; el terremoto de Constantinopla de 1884; la salvación de 1886 de Abraham, Beja, otro protegido del gobierno turco; los incendios de Salónica de 1890, 1917 y 1921; el pedrisco de Salónica de 1899; un robo en el puerto de Salónica en 1907; la caída del sultán Abdul Hamid en 1909 y las subsiguientes libertades políticas y de prensa; la aparición de un cometa en 1910; la epidemia de peste de 1913 y la carestía que trajo consigo, etcétera.

Hay también coplas que no tienen un referente cronológico preciso y que se ocupan de cuanto forma parte de la experiencia vivencial, forjada a través de muchos siglos de vivir como judío tradicional y de algunos menos, pero también notables por su impronta, de vivir como sefardí y en un ambiente no menos tradicional.

Por ello encontramos también en la temática del género las creencias y normas del judaísmo, el espíritu de las oraciones, las ceremonias y ritos del ciclo vital o del festivo anual y sus manifestaciones folclóricas, el modo de vida en el medio ambiente castizo, quizá alguna anécdota sentimental, y siempre el ansia del retorno a la tierra santa.

Un grupo de especial relevancia lo constituyen las coplas de contenido moral desde el punto de vista de la ética judía, dedicadas a la reprensión de las malas costumbres, a mostrar lo efímero de la vida y de los bienes terrenales y a encarecer el cumplimiento de los preceptos de la ley.

En muchas de las coplas escritas a partir de finales del siglo XIX se tratan los cambios sociales producidos con el advenimiento de los nuevos tiempos, y en ellas lo descriptivo aparece entremezclado con ribetes de crítica social, como tardío epígono de las coplas de moral. En ellas se contempla de modo burlesco y en ocasiones mordaz los nuevos hábitos impuestos por los cambios de vida: los casamientos por interés, la afición por el juego o por los bailes, las disparatadas modas femeninas, etc. Estas coplas modernas son en suma producto de los felices años veinte del mundo sefardí, en que el sentir de lo puramente tradicional y religioso se atenúa, apareciendo en su lugar una mayor contemplación de lo cotidiano, dentro de unos límites terrenos y si se quiere más triviales.

Pero lo que interesa señalar, es que en todas las coplas mencionadas, se adscriban a uno u otro grupo, el tema que en ellas se desarrolla es siempre algo propio y específico de la comunidad que las crea y las canta.

Aunque no podemos detenernos en ello, digamos por último que un buen número de coplas cumplen una función determinada, en ocasiones porque para tal fueron creadas, y otras veces porque a tenor de su temática el uso tradicional así lo ha fijado.

C. El periodismo

Se trata de un género nuevo en el mundo sefardí de los Balcanes, que surge hacia el último tercio del siglo XIX y del que quizá aún no se ha ponderado bastante la importancia que tuvo para la formación de la nueva comunidad. Tres son los puntos en que de forma decisiva se dejó sentir su influencia.

En primer lugar fue la prensa periódica factor devisivo para despertar y consolidar la conciencia de pertenecer a una comunidad cuya problemática no era exclusivamente de índole religiosa. A través de la información que en sus páginas se divulga sobre la vida comunitaria, y ello no sólo de aquélla donde se reside, sino de otras a todo lo ancho de la diáspora sefardí oriental, los periódicos contribuyeron a informar, pero también a formar opinión, permitiendo a sus lectores estar al tanto de la problemática diaria y de las posturas divergentes de los miembros de las comunidades a la hora de buscar soluciones.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Desde este punto de vista de los entresijos comunitarios, los periódicos son ciertamente reflejo fiel de la vida interna de las comunidades, de las inquietudes, deseos y esperanzas de los sefardíes durante casi un siglo.

Por otra parte, la información que a través de la prensa le llega al sefardí de los acontecimientos del ancho mundo favoreció el desarrollo de una nueva actitud mental de cuantos hasta entonces habían estado prácticamente al margen de la vida y del devenir de los pueblos allende las fronteras del Imperio otomano.

Finalmente, y este es el punto que aquí más nos interesa resaltar, la prensa sefardí tuvo también una importancia significativa en el terreno de lo literario. En sus páginas encontraron cobijo muchos de los nuevos géneros, como novelas y obras de teatro, poesía de autor, etc., convirtiéndose así en una ventana por la que no sólo entraron en las comunidades de Oriente las ideas del progreso, sino por donde además se difundieron las nuevas formas literarias. Asimismo, un buen número de las gentes de la prensa, es decir, los editores y redactores de periódicos, estuvieron relacionados con la nueva producción literaria en judeoespañol.

Los repertorios bibliográficos recogen más de trescientos periódicos distintos que tuvieron variada duración, periodicidad y carácter. Según Hassán[5], se puede dividir el periodismo judeoespañol en tres grandes épocas, cuyos hitos vendrían marcados por la revolución de los Jóvenes Turcos (1908) y por la última guerra mundial. El período comprendido entre estas dos fechas sería su «edad de oro»: en sus poco más de treinta años se publican más periódicos que en los más de sesenta anteriores y en los veintitantos posteriores. Antes había estado el periodismo sefardí o en unos comienzos faltos de tradición o constreñidos por la firme censura turca. Después de la segunda guerra mundial no se registra más que una escasa treintena de periódicos, y en los pocos que en Constantinopla han sobrepasado los años cincuenta, el judeoespañol ha ido cediendo terreno en beneficio del turco.

De forma general, cabe decir que dos terceras partes de los periódicos se publicaron en sólo cuatro ciudades: Salónica (105), Constantinopla (45), Sofía (30) y Esmirna (23). Con más de diez siguen Viena y Estados Unidos; y con cinco y aun menos otras ciudades como Ruse, Jerusalén, Plovdiv, El Cairo, etc.

Muy variada es la orientación de la prensa judeoespañola. Hubo periódicos de información general, políticos y comerciales; los hubo con expresa intención literaria e incluso los que a ella se dedicaron mayoritariamente; también hubo alguno enfocado a la recopilación folclórica y la divulgación histórica y otros con interés científico, etc. Muchos periódicos fueron el órgano de expresión de determinados movimientos o tendencias de opinión, como son los que se ocupan de defender ideas nacionalistas, socialistas, comunistas y sionistas; y también los hubo religiosos o laicos; oficialistas e independientes; etcétera.

Algunos periódicos fueron órganos de expresión de clubes y asociaciones, y otros se ocuparon de los intereses de determinados grupos profesionales o comerciales.

Hay que destacar la abundancia de prensa festiva o de diversión, de la cual conocemos en torno a cuarenta y cinco títulos diferentes y que floreció sobre todo tras la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 y el fin de la censura.

De los temas tratados por la prensa judeoespañola, dos tienen para nosotros especial interés y ninguno ha sido hasta el momento debidamente estudiado. Uno es el tema de España, es decir, las muchas noticias y comentarios que se refieren a nuestro país y que con frecuencia nos muestran la imagen tópica y nada favorable mantenida por algunos sectores de los sefardíes de Oriente a lo largo de siglos: España es casi en exclusiva el país de la Inquisición y de la expulsión. De especial interés son los ecos que en la prensa judeoespañola sefardí levantaron los libros del senador Pulido y sus campañas de recuperación para España del mundo sefardí. El segundo tema es el de las varias polémicas desatadas en la prensa

[5] En su artículo-reseña «El estudio del periodismo sefardí», en *Sefarad* 26 (1966), 229-235.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

acerca de la pervivencia del judeoespañol, que muestran las opiniones encontradas de los intelectuales de las comunidades, divididos entre los que querían mantener su lengua tal como estaba, los que pretendían limpiarla de influencias foráneas para aproximarla al español de España, aconsejando como primera acción a emprender el prescindir de los castizos caracteres hebreos y usar los occidentales, y los que frente a ambos preferían olvidarse del judeoespañol para sustituirlo por otra lengua: francés, idiomas locales —sobre todo el turco— o hebreo. Las polémicas se desarrollan, claro está, en judeoespañol, que sigue siendo la lengua que entiende la mayoría.

D. El teatro

Como ya hemos mencionado, otro de los géneros literarios que nacen y se desarrollan entre los sefardíes a partir de la segunda mitad del siglo XIX es el teatro.

En mi estudio general sobre el teatro sefardí[6] recojo una bibliografía de 83 ediciones de obras teatrales en judeoespañol y documento cerca de 700 obras distintas representadas en unas 50 localidades diferentes de la Europa de los Balcanes.

Algunas de las obras vieron la luz en ediciones independientes, pero es sin embargo en la prensa periódica donde encontraron acogida y desde donde se difundieron la mayoría. A los muchos textos teatrales publicados en sus páginas hay que sumar además los anuncios de obras de teatro recientemente impresas y las numerosas reseñas y comentarios acerca de representaciones.

La documentación nos muestra unos límites cronológicos que van desde el último cuarto del siglo pasado hasta los años cuarenta del presente. Si bien tras la segunda guerra mundial algunos autores sefardíes han escrito teatro en los países de asentamiento de la diáspora secundaria (Israel, Estados Unidos, Francia, etc.) sus móviles han sido, sin embargo, los de la nostalgia o la erudición, y sus obras no han tenido ya la resonancia comunitaria que se producía en torno a las representaciones del mundo sefardí de la preguerra. Hoy por hoy resulta evidente que, con la destrucción total o parcial de las comunidades sefardíes del oriente de Europa, quedó roto ese hilo mágico atador de escena y sala, que permite hablar en su conjunto de teatro representativo de un grupo humano con su peculiar idiosincrasia.

Otro aspecto del teatro sefardí que requiere comentario es el de la originalidad y lengua de las obras. Hay que señalar que bastantes de las obras publicadas y representadas en el mundo sefardí no son originales en judeoespañol, sino traducciones de obras teatrales de dramaturgos franceses, griegos, rusos, etc., y también de autores judíos escritas originalmente en hebreo, en yídico, en holandés, en polaco, etc. Estas traducciones nos permiten averiguar el conocimiento que tuvo el mundo sefardí del teatro de otras culturas y nos dejan constancia de sus preferencias y gusto selectivo, de su mayor o menor comprensión o interés hacia una problemática ajena, o —lo que es más interesante— nos muestran el proceso de adaptación al propio ambiente comunitario de una temática externa, mediante la manipulación o modificación del texto teatral original. Por lo tanto, las obras traducidas, si bien no podemos considerarlas como algo intrínsecamente propio del teatro sefardí, tampoco podemos ignorarlas a la hora de contemplarlo en todo su conjunto.

Hagamos ahora un breve repaso de su temática. Yendo de lo más particular a lo más general, apreciamos tres grandes grupos: 1) obras de temática específicamente sefardí; 2) obras de temática judía; y 3) obras importadas del teatro universal no judío.

1. En el grupo de obras de temática específicamente sefardí, incluimos aquéllas nacidas en el seno de las comunidades de Oriente que nos reflejan y describen las vivencias del mundo cerrado en el que se desarrollan sus vidas y también los recuerdos de su historia pasada o presente.

[6] Véase mi libro *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols., Madrid, 1979, y su complemento documental *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, 1983.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Entre las relativas al primer grupo podemos destacar un buen número de obras de contenido costumbrista, que con diversa extensión y profundidad abordan los problemas cotidianos y comunitarios. Muchas de ellas nos presentan todo un muestrario de tipología sefardí: empleados, artesanos, comerciantes, casamenteros, comadres, vendedores, etc., quienes a veces se expresan en un lenguaje coloquial y actúan, ríen y lloran, piensan y viven, en suma, dentro del marco de su vida cotidiana.

Constituyen un apartado especial aquellas obras que son producto de los felices años veinte, en los que tiene lugar la ruptura de la vida tradicional para hacer eclosión la vida moderna con su nueva problemática. Y también hay obras que ponen de relieve las tensiones ideológicas que en el mundo sefardí se suscitan entre sionistas y socialistas, ideologías políticas que con frecuencia se muestran irreconciliables.

En cuanto a las obras históricas, el sefardí acarrea una historia que para bien o para mal no olvida: la de su pasado en España. Pero de todo aquel fértil período de la presencia judía en la península, sólo se recuerdan, convirtiéndose en fuente e inspiración de un buen número de obras teatrales, los terribles momentos de la expulsión y los horrores de la Inquisición. Mencionemos al respecto los varios dramas que sobre el personaje del ministro judío de los Reyes Católicos, Abravanel, escribieron diversos autores, y son también varias las que se ocupan del problema de los criptojudíos.

Pero además, el sefardí es también miembro de una comunidad nacional (turca, búlgara, griega, etc.) en la que está inmerso desde hace varias generaciones, habiéndole afectado directamente los avatares históricos de la nación en la que vive. Así pues, se escriben obras que se ocupan de la historia pasada o presente de esos países.

2. Otro grupo temático es el de las obras que interesan al sefardí en tanto que judío por recrearle situaciones del pasado del pueblo de Israel o porque de una forma u otra se refieren a vivencias judías en general.

Podemos establecer dos apartados: obras inspiradas en la Biblia y en sus ampliaciones legendarias así como en la historia del pueblo judío y obras que reflejan la problemática del judaísmo de nuestros tiempos en los países de la diáspora.

En cuanto al primer grupo, numerosas son las obras de asunto bíblico, que se inspiran en variados temas: las salida de Egipto, la conquista de Canaán, hazañas de varios héroes, como Moisés, Jefté, Débora, David y Goliat, etc. Pero los relatos bíblicos que han sido especialmente rentables para el teatro sefardí son los temas de José y sus hermanos y de la reina Ester, que fueron llevados a la escena por varios autores y traductores. Mencionemos aquí que por tener tema bíblico se han vertido al judeoespañol obras del teatro europeo, como *Atalia* de Racine, *Saúl* de Lamartine, *Saúl* de Vittorio Alfieri y otras.

En cuanto a la historia del judaísmo clásico, las situaciones preferidas para el teatro son las que describen episodios heroicos de la historia judía. Mencionemos las varias obras de título semejante que se ocupan de los Macabeos y de su época, de Bar-Kojbá, o de venerados rabinos del Talmud, como rabí 'Aquibá o rabí Meír, etc.

En cuanto a los dramas de problemática judía, encontramos obras de muy variado cariz: las que ponen de manifiesto todo un mundo de vivencias religiosas, exponiendo temas doctrinales o moralizantes desde el punto de vista de los principios religiosos o éticos judíos; las que narran la situación del judaísmo inmerso en un medio ambiente ajeno, abordando los problemas de la asimilación y el antisemitismo, y propugnando muchas de ellas la solución sionista; y finalmente las que describen vidas o ambientes comunitarios judíos no sefardíes.

3. Por lo que se refiere a las adaptaciones del teatro universal, como no podía ser menos, es el teatro francés el mejor conocido por los públicos sefardíes, quienes sin discriminación acogen en sus escenarios cuanto de bueno y de menos bueno se había producido y se produce por entonces en el mundo cultural francés que le sirve de luminaria y guía.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes

Del teatro clásico francés es sin duda Molière el autor favorito, del cual se han traducido un buen lote de obras. Llegan también a los públicos sefardíes otras obras clásicas del teatro francés, como *El abogado Patelen* (farsa anónima del siglo XV), las ya citadas de Racine y de Lamartine, etc. Asimismo, se representan adaptaciones teatrales de novelas famosas, como *Los miserables* de Victor Hugo. En la misma medida se traducen al judeoespañol dramas y comedias del teatro francés contemporáneo, desde obras de autores de primera fila, como Edmond Rostand, Emile Zola, Marcel Pagnol, etc., a otras de autores de menor relieve, como Octave Mirbeau, Henry Bataille, Eugène Lemoine, etc. Y tampoco podía faltar una nutrida representación del vodevil y la comedia ligera, con obras de Eugène Labiche, Georges Courteline, etc.

En menor escala y a considerable distancia de este aluvión del repertorio dramático francés, también acoge el teatro judeoespañol algunas muestras de la producción teatral y literaria de otros países europeos. Así se representan en judeoespañol adaptaciones de famosas novelas rusas, como *Ana Karenina* y *Resurrección* de Tolstoi, y *Los hermanos Karamazoff* de Dostoievsky. El teatro inglés está representado por *Romero y Julieta* de Shakespeare y por alguna obra de Bernard Shaw; el italiano por *La escocesa* de Goldoni; el turco por dramas de Namik Kemal; el griego por varias obras de Andrea Laskaratos y Spiro Melas; etc.

Antes de terminar con el teatro conviene señalar por significativo el total desconocimiento del teatro español de todos los tiempos que han padecido los sefardíes durante muchos años en que el teatro ha sido algo vivo en sus comunidades.

Las comunidades orientales, que se abrieron a Occidente de la mano sobre todo de la cultura francesa, ignoraron la literatura española a pesar de que a priori debemos pensar que les era más asequible que ninguna otra. Este vacío, que había de manifestarse en el certeramente llamado «an-hispanismo» de las últimas generaciones de sefardíes levantinos, fue sentido ya en su momento por algunos sefardíes «hispánicos», como lo reflejan las meditaciones de Isaac Alcheh[7], precisamente al asistir a funciones de teatro en Madrid:

> «Recordaba y me figuraba ver en la escena a todos aquellos artistas y aficionados [de Salónica]... y me preguntaba a continuación lo que muchos de ellos hubieran podido conseguir si en lugar de apropiarse de tantas literaturas extranjeras como se traducían al judeo-español, hubieran podido asimilarse todas las riquezas de la literatura española».

Para terminar, digamos que a las gentes de las últimas generaciones les ha tocado asistir a la agonía de la literatura judeoespañola que sólo pervive —y ya en estado de descomposición— en los textos de transmisión oral. Por otra parte, salvo en el caso —muy excepcional y aislado— de la poesía lírica, ya no se producen nuevas obras de autor.

Como ya he dicho en otras ocasiones, ante esta imparable desaparición, que viene determinada por factores de tipo histórico y sociológico, sólo nos resta a los estudiosos el dar a conocer a la comunidad científica, mediante ediciones y estudios de textos, lo que ha sido la literatura sefardí durante cuatro largos siglos en sus tres facetas de religiosa, adaptada y tradicional de transmisión oral. Y ello no sólo por rescatar para el conocimiento general unas obras literarias en buena parte olvidadas, sino porque es obvio que cuanto más completo sera nuestro conocimiento de esta literatura tanto más cabal será el conocimiento que tengamos de las letras hispánicas en su compleja universalidad.

[7] Publicadas en la pág. 45 del folleto que recoge su conferencia *Los españoles sin patria de Salónica* (Madrid, 1917), dada en El Ateneo madrileño el 2 de diciembre de 1916.

BOLETÍN AEPE Nº 40-41. Elena ROMERO. Los sefardíes
Centro Virtual Cervantes