

El fin de Sefarad en Tierra Santa*

*Ahlam Sbaih***

ABSTRACT

Recurriendo a la investigación histórica, este trabajo trata de entender e interpretar la historia de los sefardíes en el Imperio Otomano prestando especial atención a Tierra Santa, lugar donde este grupo conservó su cultura religiosa con raíces ibéricas. El objetivo de esta investigación es descubrir qué factores determinaron la continuidad de la cultura española en Oriente o, como lo denominan los sociólogos modernos, el *Heimat*. Tras este análisis se estudian las causas que provocaron el declive de este fenómeno a principios del siglo XX. Los resultados muestran que la “Culture of Remembrance” restauró Jerusalén en el Toledo ibérico, después en la Salónica otomana y, posteriormente, en la misma Jerusalén, formulando así una nueva identidad mixta con influencias clásicas, medievales y modernas. Se dieron determinadas condiciones que garantizaron el éxito de esta restauración y su ausencia provocó el declive de esta cultura como, por ejemplo, la pérdida de la lengua, la renuncia a la afiliación nacional enmendada por las libertades principales y la pérdida de la seguridad nacional que prohibió fragmentar el tejido étnico del grupo.

Keywords: Jerusalén, Sefardíes, Imperio Otomano, Judíos, *Heimat*, Culture of Remembrance, España.

Introduction

En el año 711 d.C., un ejército mixto árabe y bereber liderado por Tariq ibn Ziyad cruzó África en dirección a la Península Ibérica para conquistarla y convertirla en un califato musulmán conocido históricamente como al-Ándalus¹. El desembarco de los nuevos conquistadores provenientes del norte de África en la España medieval fue bienvenido por la población judía residente en la península debido a la persecución que habían sufrido bajo los monarcas visigodos. Desde el año 750 al 1031 este nuevo estado abarcó alrededor del 80% de la Península Ibérica (actualmente España y Portugal) (Allen, 2008:41). Glick, cita el mismo porcentaje en un estudio anterior de Thomas Bulliet con una nota en la que lo describe como insignificante. En ese estudio el predominio de la población musulmana en al-Ándalus durante el siglo X también representaba el 80%, incluyendo a los cristianos convertidos y a los musulmanes beréberes. (Glick, 2005:22-23)

Es imposible evaluar el número de habitantes judíos en la Península Ibérica ya que los estudios siguen mostrando contradicciones al respecto; Según Pérez (2005: 55) algunos cifran esta cantidad en unas 20.000 personas, otros consideran que fueron 250.000. Glick (2005: 22-24) afirma que la comunidad judía no superó el 5% del total de la población ibérica mixta. Algunos estudiosos árabes opinan que en al-Ándalus residieron un millón y medio de judíos (Al-Tal, 1979:117; Al-Kawati, 1991:212). Ashtor (1993: 30) calcula que fueron cientos de miles y Dufourcq (1978: 187) estima que fueron entre 20.000 y 30.000 habitantes durante el siglo XII.

Bajo la ley islámica los no musulmanes obtuvieron el estatus de *dhimmi*. Los judíos y cristianos tenían pleno derecho a practicar su religión, a preservar sus ritos y tradiciones y a gozar de la plena protección de sus gobernantes musulmanes. Para recibir estos beneficios habían de pagar un impuesto per cápita llamado *jizya*². En este nuevo estado florecieron la cultura, la ciencia, la filosofía y el comercio interior y exterior. A lo largo de este tiempo de expansión económica y social, las comunidades judías y cristianas prosperaron y volvieron a crecer. Muchos judíos medievales se dedicaron

* La primera versión de este trabajo fue presentada bajo el título “Jerusalén: un Nuevo Al-Ándalus” en la Conferencia “Jerusalén en la Literatura del Mundo Moderno”, celebrada en la Universidad de Jordania entre el 21 y el 23 de marzo 2017.

** Department of Foreign Languages, The University of Jordan. Received on 26/10/2017 and Accepted for Publication on 30/12/2018.

¹El auge de la civilización andalusí abarca desde la segunda mitad del siglo VIII hasta finales del siglo XI.

²Una cantidad que debía pagar todo *dhimmi* adulto, hombre libre, sano y residente de forma permanente en tierras musulmanas.

principalmente al comercio y a la artesanía. Los oficios más practicados eran los de sastre, orfebre o joyero. Hume escribió “*Side by side with the new rulers lived the Christians and Jews in peace. The latter rich with commerce and industry were content to let the memory of their oppression by the priest-ridden Goths sleep*”³ (Hume, 1901:23). La vida intelectual y escolar evolucionó e intelectuales de varias religiones contribuyeron al desarrollo de las matemáticas, la medicina, la botánica, la geografía, la poesía y la filosofía. Allí se tradujeron libros árabes a lenguas romances, así como textos latinos, griegos y hebreos al árabe. La Escuela de Toledo utilizó a cristianos, árabes y judíos como traductores de modo que “Toledo era para los judíos como una nueva Jerusalén” (Pérez, 2005:80).

Algunos personajes destacaron en la política y la diplomacia, como el médico Jasday ibn Saprut, un judío eminente que llegó a tener una posición muy influyente en la administración del califa andalusí Abd al-Rahman III (889/891-961). Con su influencia protegió a la comunidad judía cordobesa y financió las academias rabínicas en Córdoba y en Lucena. Su conocimiento de varias lenguas dominantes en aquel tiempo (Dubnov, 1968: 610; Al-Kawati, 1991:207) favoreció su relación con el califa, quien le encomendó varias misiones diplomáticas para negociar con los monarcas cristianos. Otra figura judía fue el embajador Ibrahim Ibn al Jaqub, quien heredó las posiciones de Ibn Saprut durante la época del Alhakén II (915-976). Otro de los nombres mencionados en la historia judía andalusí es el visir Samuel Ibn Nagrella (993-1055), un rabino y jefe del ejército del rey Badis ben Habúsen la época de las Taifas. Asimismo trabajaron al servicio de los reyes hispánicos médicos, consejeros y encargados de las finanzas, sobre todo del arrendamiento de impuestos.

El barrio habitado por la comunidad judía se ha denominado tradicional e históricamente la judería⁴. Desde la época medieval estaba compuesta por un conjunto de edificios típicos andalusíes como sinagogas y sus anejos, baños rituales, cementerios, alcaicerías, carnicerías, *bayt midras*, hornos y tabernas, etc. Pero en lo que respecta a la vivienda judía, las excavaciones arqueológicas en España no han encontrado ningún rasgo distintivo que la diferenciara de la de otras etnias o religiones, salvo el de colgar la *Mezuzá*⁵ en la puerta.

Los judíos vivieron en ciudades y pueblos como Córdoba y Lucena, que se integraron en la cultura y sociedad islámicas. También recibieron permiso para construir sus propias sinagogas. Sin embargo, en los reinos cristianos que posteriormente se restablecieron y se extendieron, se les impusieron restricciones limitando su número. En la España medieval cristiana, el rabino de la corte o rabino mayor de la corte fue el organizador de las comunidades judías a finales de la Edad Media y era elegido directamente por el rey (Valdeón Paruque, 2002:67).

Tanto Al-Nabhani como Ashtor reconocen la seguridad con la que vivieron los judíos andalusíes y la confianza que profesaron hacia su nuevo estado, hasta tal punto que solían llevar sus disputas con musulmanes a los jueces musulmanes con la tranquilidad de saber que se impartiría justicia (Al-Nabhani, 1948:56-57; Ashtor, 1993:88). En el Islam, los *dhimmi* tienen derecho a someterse a sus propias leyes especiales pero también pueden llevar sus asuntos a las leyes islámicas si sienten que no se ha hecho justicia (Braude, 2014:19).

Contrariamente a lo que ocurrió en la época visigoda, durante los siglos de pacífica convivencia entre musulmanes y judíos, los gobernadores musulmanes andalusíes no impusieron ningún código de vestimenta, forma de vivienda o tipos de trabajo específicos. Sin embargo, cuando estos últimos comenzaron a apoyar a los enemigos del Estado, los juristas de la época recomendaron que los judíos fueran adoptando una indumentaria determinada, aunque sin obligación alguna y siguiendo el ejemplo de las costumbres del Magreb y el Levante (Provençal, 1955: 51; Al-Mawerdi, 1989:229; Al-Khaldi, 2011:175). En contraste con la época omeya (756-1031), a partir del imperio almohade (1147-1269) se impusieron normas al respecto.

³ Traducción: Al lado de los nuevos gobernantes vivían los cristianos y los judíos en paz. Los últimos, ricos en comercio e industria, se contentaron con dejar reposar el recuerdo de su opresión por los godos cargados de sacerdotes.

⁴ En la Edad Media, la judería también se denominaba aljama. Este nombre designaba a la junta de judíos o de moros en la España medieval. En Cataluña se llamaba “call”, del origen hebreo “qahal” (congregación o reunión). En un documento de Gerona de 1284 se halló el nombre “barri d’Israel”.

⁵ Un rollo de pergamino que contiene versos hebreos especificados de la Torá y que componen la oración judía "Shema Israel" (en hebreo, “Escucha, oh Israel”). En el judaísmo rabínico se colocaba en las puertas de los hogares judíos para cumplir con la *mitzvá* o el mandamiento bíblico para inscribir las palabras de la *Shema* "en los postes de su casa" (Deuteronomio 6: 9).

Metodología y Objetivos

Recordando la famosa cita del filósofo existencial George Santayana (1863-1952): “Aquellos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo”, este trabajo recurre al método de investigación histórica ya que nos ayuda a comprender el contexto en el que suceden algunos acontecimientos y las razones por las que dejan de hacerlo en un punto temporal concreto. El análisis histórico no consiste solamente en leer la historia y resumir lo que dice, además permite descubrir lo ocurrido en el pasado mediante la interpretación de los textos. Éste es el método más usado por los historiadores para desentrañar la realidad de un fenómeno social y es el utilizado en este estudio para mostrar cómo el grupo judío sefardí conservó su *Heimat* (Blickle, 2004:3-6)⁶ basándose en su herencia cultural ibérica y por qué dicho concepto se fue difuminando a finales del siglo XIX. ¿Por qué los sefardíes pudieron instalar una nueva “España en Oriente” y por qué se identificaban en sus periódicos como “Los jidíos españoles”⁷? ¿Por qué el Sefarad peninsular que nació en occidente continuó en los territorios otomanos y luego desapareció después de, aproximadamente, cinco siglos de existencia?

El fenómeno del *Heimat* se corrobora al estudiar la identidad sefardí, concepto interdisciplinar que consiste en el estudio de los fenómenos socioculturales que nos permitirá responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo sobrevivió la cultura española sefardí? ¿Qué semejanzas y diferencias de identidad existen entre la cultura ibérica y la moderna? ¿Qué papel juega la *Culture of Remembrance* (Confino, 2017:XIII-XIV)⁸ en la formación de la cultura sefardí de Tierra Santa? ¿Qué elementos participaron en el declive de su cultura restaurada?

Hacia un nuevo Sefarad

Aunque las condiciones de los judíos empezaron a deteriorarse bajo el régimen almorávide y almohade, el fin de la historia judía en la España medieval fue retratado con la caída de Granada en manos de los reyes católicos Isabel I de Castilla y su esposo Fernando II de Aragón. Debido a su ambición y a una serie de calamidades políticas, religiosas y populares (cf. Sbaihat, 2012), los dos monarcas firmaron el decreto de la Alhambra el 31 de marzo de 1492 que planteaba a los judíos dos opciones: convertirse al cristianismo o ser expulsados. Posteriormente los sefardíes fueron expulsados de Portugal en 1496 y muchos de ellos se unieron a los musulmanes refugiados en el norte de África, que fue uno de tres grandes bloques geográficos en donde se asentaron los expulsados y sus descendientes. Otros grupos fueron los occidentalizados, que emigraron a Europa occidental y los que se exiliaron al Imperio Otomano.

El número de judíos exiliados de España es también motivo de controversia. Las recientes investigaciones llevadas a cabo por José Pérez (2005:24) y Julio Valdeón Paruque (2007:102), entre otros, estiman que los judíos practicantes expulsados de los territorios después de la caída de Granada fueron entre 50.000 y 80.000. Braude afirma que este número alcanzó su nivel máximo durante los siglos XVI y XVII, (Braude, 2014:42), lo que contradice a los estudios que muestran que la mayoría de los exiliados se instalaron en Marruecos, que en aquel momento no era parte del Imperio.

Los estados de la cuenca mediterránea recibieron un gran número de exiliados, lo que influyó notablemente en la demografía judía otomana. Algunas comunidades muy numerosas se asentaron en las grandes ciudades del Imperio como

⁶ Según Blickle, *Heimat* es un término de origen alemán que se aplica como sustantivo neutro. Se refiere a un lugar indeterminado que contiene alguna connotación espiritual y religiosa ya que pertenece a un individuo o un grupo. Este lugar puede ser una casa, un pueblo, una ciudad o un país. Con respecto a su definición se han de tener en cuenta tanto los elementos sociales, emocionales e institucionales como los aspectos imaginarios, filosóficos y genéricos. La idea del *Heimat* fue interpretada como una reacción a la alienación y pérdida de identidad de la comunidad de origen, representada en una mezcla de sentimientos, y de la práctica de sus creencias, de sus recuerdos de la infancia y de su cultura, así como del ambiente social o de una atmósfera concreta.

⁷ Esta autodenominación aparece en un artículo publicado en el periódico sefardí de Salónica *La Época* en el 11 de mayo de 1883 (citado por Romero, 2010:438). El periódico adoptaba la ortografía del siglo XV del judeoespañol.

⁸ La *Culture of Remembrance* son las percepciones colectivas y subjetivas de las conexiones históricas con el pasado que se manifiestan en las conductas y las costumbres sociales de una sociedad o grupo haciéndolas así deliberadamente presentes. En el prefacio de su libro, Confino ilustra que la *Culture of Remembrance* es otra trayectoria a la que puede recurrir un historiador durante su viaje al pasado y a las diversas sociedades y disciplinas pues es primordial que se traslade con la imaginación para poder entender, interpretar y narrar el pasado de un pueblo. Es el enlace entre la memoria y la nacionalidad del país originario introducido en los nuevos estudios con su término de origen alemán *Heiment*.

Estambul, Esmirna y Salónica, entre otras⁹. Otras más pequeñas se situaron en Jaffa, Haifa, Acre, Nablus y Shfaram. Los judíos religiosos recalieron principalmente en Jerusalén, Safed, Tiberíades y Hebrón, las cuatro ciudades judías santas, para vivir y morir allí (Wolf, 1827:106). Una gran parte de las primeras comunidades judías palestinas (conocidas como el antiguo *Yishuv*) dedicó su tiempo al estudio de la Torá. Gracias a su habilidad, este grupo consiguió que las comunidades judías indígenas asimilaran su cultura ibérica, adoptasen la lengua ladina e integraran la historia judía ibérica en la suya (Braude, 2014:37). Aunque fueron designados “judíos” en la España medieval, después de la expulsión adquirieron una nueva denominación: los sefardíes, una palabra de la Biblia (Abadías 1:20) que proviene del hebreo y se refiere a España, Sefarad. En la prensa que ellos mismos publicaban en varias ciudades del Imperio se autodenominaban “judíos españoles” (cf. Romero, 2010), insistiendo en identificarse como originarios de España. Estas comunidades sefardíes religiosas constituyeron una parte esencial del antiguo *Yishuv* en Palestina, especialmente en Jerusalén, donde fueron mayoría hasta 1872, fecha en la que toda la población y la cultura judía sufrieron cambios debido a los nuevos flujos migratorios a Palestina originados por el movimiento sionista.

Estadísticas Demográficas

José Pérez (2005: 274) afirma que la población sefardí en Turquía durante el siglo XIX fue de 200.000 habitantes. La ciudad con mayor intensidad demográfica era Salónica, a la que Pérez denomina “la Jerusalén de los Balcanes”. Según Peters (2005: 287), la población judía durante el primer siglo de su llegada a Palestina fue de unas 10.000 personas. A lo largo de su asentamiento en Palestina, los terremotos en Galilea, las epidemias y las rebeliones de los nativos de distintas creencias disminuyeron su número.

Entre 1831 y 1840 Palestina cayó bajo el gobierno egipcio de Muhammad Ali y, posteriormente, de su hijo Ibrahim Pasha. Una serie de acontecimientos modificaron la composición demográfica de Tierra Santa: la inmigración de judíos sefardíes del norte de África hacia Palestina, animados por la atmósfera más liberal en la que vivían las minorías bajo el gobierno egipcio, la rebelión de los campesinos árabes de 1834 y la rebelión drusa de 1838. Junto con el terremoto de 1837, estas dos revueltas causaron un gran impacto en la población del antiguo *Yishuv*, sobre todo en las comunidades judías de Safed y Hebrón.

La mayoría de las cifras aportadas sobre la población judía no hacen referencia a su etnia o su creencia. Al contrario de lo que ocurrió en otros países árabes, durante el siglo XIX y hasta el final de la dominación otomana, las comunidades judías palestinas se convirtieron progresivamente en el grupo más heterogéneo. El antiguo *Yishuv* recibió a los nuevos correligionarios de otras confesiones, etnias y territorios geográficos. Estos flujos migratorios fueron apoyados por diversos proyectos coloniales europeos que atrajeron a un gran número de inmigrantes askenazíes de Europa oriental y a grupos sefardíes de Bulgaria y el norte de África (Tamari, 2004:11). Así, el número de habitantes askenazíes superó al de los sefardíes. En el último tercio del siglo, muchos abandonaron la mayoría de las ciudades palestinas y se instalaron en Jerusalén.

En un estudio sobre los judíos sefardíes y su relación con España (cf. Sbaihat, 2018) hemos recopilado a la población sefardí según cuatro censos iniciados en 1839 y repetidos posteriormente en 1849, en 1855 y en 1875. Estos censos fueron realizados bajo el auspicio del acaudalado sefardí Moses Montefiore e incluían una clasificación étnica. Según los datos obtenidos, el número de familias sefardíes en Jerusalén alcanzó su nivel más alto durante el siglo XIX (véase la tabla siguiente):

⁹Al llegar a los territorios otomanos, el sultán permitió a los expulsados establecerse en las ciudades más grandes del imperio, como Estambul, Sarajevo, Salónica, Adrianópolis y Nicópolis, así como en la región de Anatolia Occidental y del Norte, sobre todo en Bursa, Aydın, Tokat y Amasya. Más adelante, los sefardíes llegaron a Izmir y a las regiones costeras del Mediterráneo (Jerusalén, Safed, Damasco y Egipto). Al principio, la comunidad sefardí en Safed superaba a la de Jerusalén, pero los terremotos y las epidemias diezmaron su población, lo que llevó a una parte de ellos a emigrar a Jerusalén. Posteriormente, el movimiento sionista hizo que los sefardíes safedinos regresaran a Jerusalén. Egipto, especialmente El Cairo, también recibió a un gran número de exiliados, pero, con el transcurso del tiempo, Salónica se convirtió en la sede principal de los sefardíes.

Ciudad	1839	1849	1855	1866	1875
Jerusalén	1362	1459	1269	1228	2996
Safed	332	367	280	403	0
Tiberíades	145	290	277	406	449
Hebrón	113	95	92	112	162
Haifa	48	0	0	0	219
Shfaram	37	0	42	0	0
Jaffa	39	0	0	0	0
Acre	91	0	0	0	0
Nablus	0	28	23	0	0
Total	2345	2211	2139	2149	3826

Cabe resaltar que en 1882 residían 7.620 sefardíes en Jerusalén, de los cuales 1.290 eran magrebíes o del norte de África. Los originarios de la ciudad eran individuos turcos y hablaban con fluidez el árabe y judeoespañol (Tamari, 2004:10-11).

Acervo Clásico-Medieval

Los judíos españoles que llegaron al Imperio Otomano fueron bienvenidos según se deduce de la declaración del sultán Solimán al enviado del rey Carlos I en la que afirma que “me maravillaba de que hubiesen echado a los judíos de Castilla, pues era echar la riqueza”.¹⁰ Los sefardíes mismos reconocieron esa calurosa bienvenida a finales del siglo XIX en la gaceta sefardí *El Tiempo* en un artículo publicado el 30 de noviembre de 1893:

Expulsados de España por la horrible inquisición, nosotros topimos en Turquía mientras el glorioso reino de sultán Bayazid II una tierra generosa que nos abrigó bajo sus alas al despacho de la España y de todos aqueos países occidentales que nos ronjaban como parias, hombres proscritos y maldichos.

Como sujetos otomanos, el Imperio les otorgó la nacionalidad como judíos turcos.¹¹ Se incluyeron en el *millet* y gozaron de gran libertad en lo referente a aspectos de su vida comunitaria como la educación, el matrimonio, el divorcio y herencias y les fueron concedidos amplios poderes judiciales, todo ello a cambio de reconocer la soberanía del sultán y de pagar los impuestos que les correspondieron. Durante cientos de años los sefardíes convivieron en paz con los gobernantes musulmanes en el Imperio Otomano. Tenían libertad para practicar su propia religión y participar en el comercio. Al igual que ocurrió en la Península Ibérica, los miembros de la clase alta sefardí trabajaron como médicos y traductores en el imperio otomano (Ojalvo, FASSAC). Las comunidades sefardíes turcas fueron más receptivas a la modernidad que los askenazíes en Europa y un buen ejemplo de ello es su integración en los proyectos de la *Alliance Israélite Universelle* (cf. Sbaihat, 2018).

Mientras que en Europa la ley les obligaba a vivir en guetos, los sefardíes siguieron viviendo en sus juderías. A pesar de la inclinación a reunirse en zonas geográfico-étnicas, algunas fuentes señalan que judíos y musulmanes convivieron en Jerusalén (Ibn Sahl, 1980:60-61; Al-Wanshrisi, 1980:300-301). Hubo musulmanes que vivieron en el barrio judío y judíos que residieron en el barrio musulmán. Sus mujeres charlaban entre ellas y sus niños jugaban juntos (Jacobson, 2003:124). Esta convivencia se debió al hacinamiento que se produjo en el barrio judío y se caracterizó por ser remarcablemente pacífica.

La historia tiende a repetirse y mientras que el poderoso Ibn Saprut financió la construcción de academias rabínicas y protegió la fundación de las comunidades judías, el rico sefardí Moses Montefiore se dedicó a construir escuelas y

¹⁰ Citado por Joseph PÉREZ: Los judíos en España, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 237-238.

¹¹ El viajero portugués Frei Pantaleão de Aveiro se encontró con dos mujeres sefardíes en Jerusalén durante su viaje y una de ellas le contó que sus padres no lamentaron exiliarse en Turquía. Alisa Meyuhas Ginio, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*, BRILL, 2014, pp. 11-12.

viviendas en Palestina. También se permitió a la organización judía francesa *Alliance Israélite Universelle*, creada en 1860, construir escuelas en todas las áreas de diáspora sefardí para que el alumnado recibiera una educación occidental. En estas escuelas tanto los chicos como las chicas aprendían francés. La *Alliance* llevó con ella los principios de la Ilustración europea nacida en Francia.

Romero cita que en Salónica, la ciudad metropolitana de Oriente con la comunidad sefardí más numerosa, existían treinta y tres sinagogas cuyos nombres de ciudades españolas y portuguesas representaban una *Culture of Remembrance* (Romero, 2010:440). Las familias que vivían en esas ciudades residían alrededor de dichas sinagogas. A partir del siglo XVII se permitió la restauración e inauguración de cuatro sinagogas en Tierra Santa para servir a la comunidad sefardí, aunque ninguna de ellas tuvo nombres sefardíes para, al parecer, mantener la neutralidad de Tierra Santa hacia todos los grupos judíos.

En el siglo XV, durante la época de Mehmet II (1432-1481), se restableció el cargo de *Jajam Bashi*, quien tenía potestad religiosa sobre toda la comunidad judía residente en los territorios otomanos. Esto cobró mayor relevancia tras la llegada de los expulsados españoles al Imperio ya que este cargo tenía las mismas funciones que el rabino mayor en las cortes reales españolas medievales. El rabino mayor gozaba de un puesto prestigioso en Palestina. El título que solía llevar era “the first in Zion”¹² (Newberg, 2012:31). Durante el siglo XIX todos los *Jajam Bashis* palestinos fueron sefardíes menos Chaim Abraham Gagín (1842–1848), de origen yemení¹³. Los demás fueron: Isaac Kovo (1848–1854), Haim Nisim Abulafia (1854–1861), Haim David Hazan (1861–1869), Abraham Ashkenazi (1869–1880)¹⁴, Raphael Meir Panigel (1880–1892) y Jacob Saul Elyashar (1893–1906). En sus juderías, además de gestionar sus asuntos comunales, la comunidad judía tenía su propio tribunal legal (Masters y A’goston, 2010:302) como el *Beit Din* andalusí. En éste, los rabinos jueces discutían y promulgaban sus opiniones legales, religiosas y civiles sobre la comunidad sefardí, aunque eso no les prohibía llevar algunos asuntos a los tribunales otomanos para buscar más justicia (Shmuelevitz, 1984:47).

Al igual que ocurrió con sus antecedentes andalusíes, los sefardíes no dejaron de sobresalir en los negocios, las finanzas y el comercio de las grandes ciudades turcas (Masters y A’goston, 2010:302). El sultán Bayazid II consideraba a los sefardíes “un factor necesario para la expansión del comercio otomano”. Los judíos españoles, junto con los cristianos griegos, fueron el grupo más poderoso en lo referente al comercio dentro del Imperio. Sus capacidades comerciales permitieron a varios sefardíes conservar su estatus de privilegio en las cortes otomanas. Durante el siglo XIX los gobernantes turcos comenzaron a desconfiar de los cristianos, manipulados por los poderes europeos que utilizaban los privilegios de las capitulaciones en sus territorios, (Ibídem) y apoyaron a los sujetos sefardíes turcos. La extensión del comercio sefardí en los territorios otomanos después del exilio queda patente en el texto del viajero y diplomático francés Nicolás de Nicolay (1517-1583)

Ils [les Juifs de Turquie] ont entre eux des ouvriers en tous arts et manufactures très excellents, spécialement des Marranes, n'a pas longtemps bannis et déchassés d'Espagne et du Portugal, lesquels, au grand détriment et dommage de la chrétienté, ont appris aux Turcs plusieurs inventions et machines, comme à faire artillerie, arquebuses, poudre à canon, boulets et autres armes (Gomez-Géraud y Yerasimos, 1989:233)¹⁵.

Aunque la situación económica empeoró en los últimos siglos de la era otomana, especialmente en Tierra Santa, la mayor parte de la comunidad sefardí no pensó en emigrar hasta principios del siglo XX. La gran mayoría de los sefardíes palestinos eran económicamente desfavorecidos y ocupaban trabajos modestos como albañiles, jornaleros, conductores de asnos, sirvientes, molineros, fabricantes de queso, vendedores de verduras, vendedores ambulantes y zapateros. Pocos de ellos eran adinerados, tan solo había tres en Jerusalén, cuatro en Jaffa, dos en Safed, y uno en Tiberíades, la mayoría

¹² Traducción: Primero en Sion.

¹³ La fecha de su rabinato es posterior a los flujos migratorios de la mayoría askenazi que llegó a Palestina a partir de 1870.

¹⁴ Esta familia aparece en los censos de Montefiore bajo el *kolel* sefardí.

¹⁵ Traducción: Ellos [los judíos turcos] tienen entre ellos a trabajadores de todas las artes y a fabricantes excelentes, especialmente los marranos, desterrados no hace mucho de España y Portugal, que, en detrimento y daño de la cristiandad, enseñaron a los turcos varios inventos y máquinas como la artillería, fusiles, pólvora, balas y otras armas.

mercaderes y sólo algunos de ellos intercambiadores de moneda o estudiosos de la religión¹⁶.

Históricamente, las revueltas provocadas por grupos judíos durante la Edad Media solo surgieron en la España cristiana (cf. Sbaihat, 2012). Sin embargo, los judíos andalusíes fueron conocidos por su lealtad a los gobernadores musulmanes tanto en la Edad Media como en el Levante otomano (Jacobson, 2002:28-29). En las pocas fuentes andalusíes en las que se puede entrever implícita o explícitamente la relación política y administrativa entre los judíos y los gobernadores no se percibe ningún tipo de tensión entre ellos, como tampoco la hubo en Tierra Santa ya que no participaron en ningún tipo de revueltas.

Una cultura más arraigada

La presencia de la patria hispánica se vivió sobre todo en la lengua. Tras cuatro siglos de alejamiento, los sefardíes siguieron utilizando el judeoespañol como idioma familiar, comercial y editorial ya que desde que llegaron a los territorios otomanos dieron mucha importancia a la transmisión de su herencia cultural de una generación a otra (cf. Romero, s.f.). Dicha herencia se siguió transmitiendo hasta el desmembramiento del Imperio otomano después de la Primera Guerra Mundial, momento en el que volvieron a emigrar hacia Occidente (Ginio, 2014:11-12). Desde entonces el judeoespañol empezó a decaer como idioma hablado y es cuando se puede hablar del verdadero fin de Sefarad.

A diferencia de los sefardíes que se asentaron en países del Norte de Europa como Holanda o Inglaterra, hasta el siglo XX¹⁷ los arraigados en el imperio otomano conservaron el uso del español como lengua de comunicación entre ellos y lo utilizaron como lengua literaria e impresa, sin negar la influencia geocultural del entorno en donde se instalaron estas comunidades¹⁸. Los investigadores aplican el nuevo término “judeoespañol” o “ladino oriental”¹⁹ para referirse a la lengua hablada por los descendientes de este colectivo, un idioma romance derivado del español medieval que recargaba las *pes* y la *ces* (Díaz-Mas, 1992:88). El judeoespañol hablado fluidamente tenía dos dialectos; el del norte de África y el de los Balcanes y Turquía. El dialecto turco conservó su origen castellano y se difundió entre las distintas comunidades que lo practicaban constantemente gracias al comercio entre los errantes rabíes y los *dayyanim* (jueces religiosos) (Ginio, 2014: 27-28). El lingüista Haim-Vidal Sephiha afirma que “*The Jewish Spanish turned into the identifying sign [‘el identifikador’] of the Sephardim mainly on ottoman Empire soil*”²⁰ (citado por Ginio, 2014:29). El ladino incorporaba elementos de varias lenguas romances peninsulares ibéricas además del hebreo y el arameo y, debido al desarrollo geocultural de sus hablantes, recibió influencias del turco otomano, el griego, el hebreo, el arameo y el árabe. Entre los siglos XVII y XIX, el judeoespañol fue la lengua judía predominante en Tierra Santa. Las familias sefardíes que vivieron en Jerusalén durante siglos preservaron este idioma con fines culturales y folclóricos:

El español que llevaron consigo, el de Castilla y Andalucía de fines del siglo XV, alejado de todo contacto con el de la Península, no ha participado de la evolución sufrida por el de España y la América colonial española. Su fonética presenta algunas formas arcaicas pero no degeneradas; su vocabulario ofrece contadas contaminaciones hebreas, griegas, italianas, árabes, turcas, según los países de residencia. El judeoespañol constituye, pues, uno de los más notables ejemplos del mantenimiento de una lengua por un grupo social desterrado, bastante fuerte socialmente para resistir la asimilación lingüística (García-Pelayo y Gross, 1977:603-604).

Los sefardíes de Jerusalén siguieron hablando el judeoespañol como su lengua materna en lugar del árabe: fue la lengua de las canciones cantadas a los niños, de la casa y de la vecindad sefardí (Ginio, 2014:31). Los folcloristas han coleccionado romances y otras canciones folklóricas, algunas de ellas anteriores a la expulsión.

¹⁶ Datos recopilados de los censos de Montefiore el 25 de agosto de 2017.

¹⁷ Por la influencia de la *Alliance Israélite Universelle* y sus proyectos, los sefardíes de Marruecos reemplazaron el judeoespañol por el francés a partir de la segunda mitad del siglo XIX, una meta inalcanzable en Palestina. Por otro lado, después de los desdenes políticos y tras la primera guerra mundial, los sefardíes y otras comunidades judías palestinas emigraron a Europa Occidental y los Estados Unidos, donde fueron perdiendo su acervo lingüístico. Hoy en día solo algunas comunidades muy reducidas siguen hablando esta variedad del español.

¹⁸ En Salónica, “la Jerusalén de los Balcanes”, si alguien no hablaba judeoespañol no era considerado judío.

¹⁹ Ginio considera que la forma hablada es el judeoespañol y la escrita es el ladino, p. 28.

²⁰ Traducción: Los judíos españoles se convirtieron en el identificador de los Sefardíes principalmente en el suelo del imperio otomano.

La presencia de la lengua es aún más notable en lo que respecta a la ley, la liturgia, el derecho y la espiritualidad. Justo después del exilio, los sefardíes pretendieron mantener e imponer el conocimiento religioso entre los expulsados y, por ello, las primeras manifestaciones judeoespañolas trataron temas religiosos²¹. Otras producciones literarias se centraron en temas filosóficos y religiosos, especialmente rabínicos, que aparecieron durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, los textos seculares escritos en judeoespañol se publicaron entre 1845 y 1939 (Borovaya, 2012: 24).

Bajo la libertad de credo, los sefardíes trataron de registrar su ley y su liturgia desde que pisaron tierra otomana. El rabino Joseph ben Ephraim Caro²² (1488-1575) codificó la ley judía en su *Beit Yossef*, una compilación de los dos códigos halájicos *Arbaa Turim* y *Shulján Aruj* que se convirtió en el libro que regula la ley y el modo de vida de los sefardíes (citado por Ginio, 2014: 30). Tras consultar a la mayoría de las autoridades judías, decidió seguir a las tres grandes autoridades de la España ibérica: Alfasi²³ (1013-1103), Maimónides (1135-1204) y Asher²⁴ (1250 o 1259-1327). También gobernó a favor de la escuela catalana de Nahmanides (1194-1270) y Shlomo ben Aderet²⁵ (1235-1310). Hay que resaltar que *Beit Yossef* sigue siendo la principal referencia sobre la ley sefardí hasta la fecha.

A partir del siglo XVI, la Cábala, en sus diversas formas, fue ampliamente estudiada, comentada y ampliada por eruditos de todos los territorios bajo predominio otomano y se estableció y floreció²⁶ en la ciudad de Safed, su nuevo Sefarad, centro de la mística judía. Los sefardíes comenzaron a buscar señales del acercamiento del esperado Mesías judío para consolar sus penas en el exilio. La tradición cabalista oriental se extendió entre los sabios y los círculos de estudio sefardí y tuvo seguidores en Jerusalén, centro demográfico judío durante el siglo XIX²⁷. Entre las figuras principales sefardíes cabe destacar a Hida de Jerusalén (1724-1806) y Yehuda Alkalai (1798-1878), quien nació en Sarajevo pero se educó en Jerusalén y empezó sus primeras producciones literarias en ladino (cf. Kraus, 2014).

Al igual que ocurrió en la mayor parte de la época hispánica, la libertad a la hora de vestirse continuó en la época otomana salvo con alguna excepción. Durante la realización de este estudio se han visto fotos de judíos palestinos del siglo XIX vistiendo todo tipo de ropa de aquel periodo en la sociedad otomana. En cuanto a la gastronomía, no se puede hablar de una cocina sefardí ya que tanto las comunidades peninsulares como las turcas adaptaron los platos locales a la observancia de la tradición judía llamada *kosher*. No obstante, se heredaron pocas tradiciones de la España medieval ya que principalmente comían el *kitnyot*, arroz y los productos de maíz. En la población judía del antiguo *Yishuv*, el pan se horneaba en casa, en ladrillo u hornos de barro. Se crearon pequeñas panaderías comerciales a mediados del siglo XIX. La cultura española también se notaba en el pan que se había secado y que se convertía en un pudín de nombre español ibérico “boys de pan” (Cooper, 1993: 128; Gur, 2008: 158-159).

Durante la Edad Media los judíos se mezclaron con sus conciudadanos peninsulares. En esta convivencia era habitual que adoptasen apellidos cívicos al lado de sus nombres sagrados usados sólo en conexiones religiosas²⁸. Históricamente los judíos españoles han utilizado nombres patronímicos que designan ascendencia, filiación o linaje y que se forman con el nombre seguido de *ben* o *bat* (es decir “hijo de” e “hija de”), que proviene del arameo *bar-* (de mismo significado), al que le sigue el nombre del padre. Este sistema fue extensamente utilizado por los sefardíes, lo que a veces nos sirve

²¹ Un ejemplo famoso es el texto sefardí *Dinim de shehitah i bedikah* (Las Reglas de la Masacre Ritual e Inspección de Animales, Estambul, 1510).

²² Emigró a Safed en 1538 tras la invitación del rabino Jacob Berab. Éste le nombró miembro de su ciclo rabínico y ejerció una gran influencia sobre él.

²³ Isaac ben Jacob Alfasi era un rabino y talmudista de origen argelino que pasó la mayor parte de su vida profesional en Fez y por ello es más conocido con el nombre de *Alfasi*. Es célebre por su trabajo *Halajá*, cuerpo colectivo de reglas religiosas judías derivadas de la *Torá* escrita y oral considerado como la primera obra fundamental en la literatura halájica. Murió en Lucena, Andalucía, donde pasó sus últimos años.

²⁴ Asher ben Jehiel, también conocido como *nuestro Rabino Asher*, era un destacado rabino y talmudista más conocido por su resumen de la ley talmúdica. Murió en Toledo.

²⁵ Era un rabino medieval natural de Barcelona, también halajista y talmudista discípulo de Nahmánides y Yonah Gerondi. Fue maestro de Yom Tov ben Avraham Asevilli and Bahya ben Asher ibn Halawa.

²⁶ En 1660, las ciudades de Tiberias y Safed se arruinaron por su enfrentamiento con los drusos, lo que provocó la huida de los judíos allí residentes hasta Jerusalén.

²⁷ El rabí sefardí de origen portugués Levi ibn Haviv (c. 1480 – c. 1545) fue el líder de la cábala en Jerusalén en el siglo XVI.

²⁸ Sin embargo, el uso de apellidos por parte de los askenazíes comenzó a generalizarse a partir del siglo XVIII.

para reconocer en muchos casos a las familias sefardíes entre la población judía palestina²⁹. En los censos de Montefiore ya mencionados se pueden leer ejemplos como Benvenisti, Ben Sussan, Ben Ittah, Ben Yair y Ben Vida. Otra manera de adoptar un apellido es la adaptación de nombres familiares de localidades, como por ejemplo, Espinosa, Villa Real, De la Torre, Del Monte, etc., hecho confirmado por un autor en una versión aljamiada de *La Época* “Los nombres de muchas familias son nombres de ciudades de España y Portugal” (citado por Romero, 2010: 440).

En cuanto a sus festivos (*cf.* Mansour, 2007) los sefardíes seguían celebrando la boda judía ibérica, que aunaba ritos comunes para todos los judíos y ritos concretos de los sefardíes. El día anterior a la boda se practicaban ritos de purificación como el ayuno que el novio y la novia llevaban a cabo unos días antes. Después la novia realizaba el baño ritual en la sala llamada *miqvé* (en el Levante, el baño de purificación se celebraba en un baño turco público). Las mujeres de la familia acompañaban a la novia cantando, bailando y repartiendo dulces. El rabino bendecía el matrimonio, normalmente en la casa del novio, quien luego le entregaba a la novia un anillo pronunciando palabras hebreas para completar esta relación legítima. También se recitaba en arameo el *ketubá*, un acta de matrimonio donde figuraban las obligaciones del futuro matrimonio y la dote de la novia. Luego, el rabino recitaba las siete bendiciones (Díaz-Mas, 2008:161-162). Los novios se honraban con una *aliá* a la Torá en el *Shabat* después de su boda.

La lírica amorosa y nupcial y las canciones de cuna eran la temática más frecuente de la música judeoespañola. Su ritmo era una combinación de las melodías andalusíes o melodías adaptadas del nuevo ambiente sociocultural.

Hacia el declive

A la hora de hablar de los grupos judíos en Palestina a partir del siglo XIX, los investigadores suelen comparar los colectivos de identidades orientales con la identidad askenazi, procedentes de Francia, Alemania y Europa del Este. En su monográfico, Shenhav define la identidad judía mizrají tradicional y más religiosa frente a la askenazi secular (Shenhav, 2016). La comunidad sefardí mantuvo paralelamente una identidad religiosa y productora opuesta a la del grupo secular, cuya población aumentó bajo el proyecto sionista, y fue económicamente dependiente de fuentes externas (Jacobson, 2003:108-109). Este grupo es el reflejo en el espejo que sirve para identificar una parte sociológica de la *Culture of Remembrance* que permitió conservar la identidad hispánica.

El sionismo nació de la ilustración europea moderna, que encarnaba unas ideas contrarias a la religión. Bajo este contexto, la figura del *Jajam Bashi* se neutralizó (Shenhav, 2016: 168) y los askenazíes comenzaron a emanciparse. En los siglos anteriores, los askenazíes habían sido privados de derechos que sí disfrutaban los sefardíes en todo el estado islámico: se les había impuesto una vestimenta distintiva, el pago de impuestos especiales, el aislamiento en guetos, y la prohibición de practicar ciertas profesiones. En su traslado a Palestina se encontraron con grupos judíos que gozaban de libertades nunca conocidas en sus países originarios. Desde la Edad Media, los sefardíes se habían considerado superiores a los askenazíes y esta creencia se mantuvo hasta el establecimiento del nuevo estado sionista actual. La cultura sefardí se encontró de frente con la disyuntiva de integrarse en la nueva ideología sionista o conservar su herencia. Optaron por lo segundo pero la resistencia no duró mucho tiempo.

Newberg muestra el contraste cultural existente en Palestina entre estos dos grupos durante el siglo XIX, especialmente después del flujo de inmigrantes bajo el movimiento sionista en lo que respecta a las costumbres y el atuendo, la integración en la sociedad y el rechazo a aprender el árabe (Newberg, 2012:31), lo que causó el aislamiento de la comunidad askenazi (Shmuelevitz, 1984: 12). A diferencia de los sefardíes residentes fuera de Palestina, los asentados en las cuatro ciudades santas buscaban morir dedicándose a la oración y el estudio de la Torá, el Talmud o la Cábala. Los judíos sefardíes han mantenido una homogeneidad religiosa más tradicionalista y ortodoxa heredada de sus antecedentes andalusíes.

En Palestina, los judíos sefardíes y askenazíes compartían los mismos principios del judaísmo siguiendo el Talmud de Babilonia y el *Shulkhan Arukh*. Las diferencias surgieron en las costumbres y en la liturgia heredadas de los países de

²⁹ Véase el censo de Montefiore y las listas diversas de apellidos sefardíes publicados en Internet.

origen. Además, enrollaban sus correas de *tefilín* hacia afuera. Los pergaminos de la Torá sefardí se almacenan normalmente en un gran cilindro de madera que se despliega cuando se abre. La liturgia sefardí utiliza las mismas oraciones básicas, pero añade diferentes salmos y poemas. La oración *ein keloheinu* se recita en los servicios del sábado por la mañana para los judíos sefardíes y askenazíes. Sin embargo, también es leída diariamente por los judíos sefardíes, quienes además usan una cantilación diferente para leer la Torá y diferentes melodías para las oraciones³⁰.

Algunas catástrofes naturales obligaron a los sefardíes a emigrar a Jerusalén desde la periferia palestina pero, al igual que en 1492, las calamidades políticas, religiosas e ideológicas aparecieron en su nuevo Sefarad. En un texto publicado en la gaceta sefardí de Constantinopla *El Tiempo* el 11 de agosto de 1904 que pretendía responder a las cuestiones relacionadas con la campaña de Pulido, un sefardí turco de la época llamado Isaac Ferera negó que la vuelta de los sefardíes a España pudiera rendir beneficios económicos a su primera patria debido al cambio de la configuración mundial bajo los acontecimientos políticos y económicos de aquel tiempo (citado por Romero, 2010:440,449). Una de las razones principales que les predispuso a emigrar fue la obligación de servir en el Ejército Otomano después de la Revolución de los Jóvenes Turcos en 1908, hecho que les alejaba de su objetivo originario de quedarse en Tierra Santa para dedicarse a la práctica religiosa.

Por otro lado, los sefardíes intentaron sobrevivir con una cultura integrada bajo la ideología sionista. La llegada al poder de Atatürk en 1923 supuso otro factor que empujó a la lengua hacia un rápido declive. El diario *ha-Herut* (La Libertad) comenzó a publicarse en Jerusalén en 1909 como semanario; poco tiempo después se convirtió en un diario aunque su lengua de publicación fue el hebreo³¹, la lengua que se pretendía adoptar como idioma oficial del futuro estado sionista. Este periódico fue editado por Haim Ben-Atar y era considerado el portavoz de la comunidad sefardí en la ciudad.

En 1923 se creó la República de Turquía tras el triunfo de las fuerzas nacionalistas de Mustafa Kemal Atatürk sobre las potencias europeas, lo que condujo a firmar el Tratado de Lausana. Las reformas modernizantes y la secularización regida en el Estado de Atatürk levantaron sospechas acerca de su actitud hacia las minorías, sobre todo por la contradicción que suponía el artículo 42 del Tratado de Lausana, que garantizaba a estas minorías resolver sus asuntos civiles dentro de sus propias comunidades y leyes, respecto a la nueva Constitución secular de 1924. Kastoryano investiga en su monografía el cambio de la estructura social judía durante el periodo otomano y republicano. El poder del *Jajam Bashi* fue suprimido a partir de los años 20 y ya no volverá a tener estatus legal. El nuevo régimen impuso una política para turquificar a las minorías que incluía medidas como la turquificación de los nombres y las escuelas, la obligación de aprender turco, de leer oraciones en la sinagoga en dicho idioma y de enviar a sus hijos a escuelas estatales, entre otras (Kastoryano, 1992). Todo esto condujo a la desaparición de las comunidades sefardíes durante el primer tercio del siglo XX. Muchos miembros de estas comunidades emigraron a Occidente, sobre todo a América del Norte y a América Latina y fueron registrados en sus fronteras como “turcos” según aparecía en sus pasaportes. Tras la Primera Guerra Mundial, un gran número de judíos abandonaron Palestina por las malas condiciones económicas y para evitar ser reclutados por el ejército otomano, aunque volvieron después del establecimiento del estado de Israel (Ettinger, 1995:173).

Conclusión

Jerusalén fue el primer generador del concepto *Culture of Remembrance* de los judíos españoles, quienes ya lo habían implantado en el Toledo ibérico para volver a vivir el *Heimat* perdido de sus orígenes. El tiempo invirtió el proceso y la vuelta al *Heimat* se restauró en el Imperio otomano a partir del siglo XVI ya que volvieron a instaurar Jerusalén en la Salónica otomana, pero formulando esta vez una nueva identidad mixta a su vez clásica, medieval y moderna.

A finales del siglo XIX, las comunidades religiosas eligieron regresar al *Heimat* primigenio, Jerusalén, encontrando su camino desde las cuatro ciudades santas. Aquí, en esta tierra, dibujaron el fin de sus dos *Heimats*, el de Tierra Santa

³⁰ Los askenazíes enrollaban sus correas de *tefilín* hacia adentro.

³¹ La prensa judeoespañola nació en la ciudad turca de Esmirna en 1842 con la publicación de la primera gaceta titulada “*La Buena Esperanza*”.

y el de Sefarad a favor de todas las nuevas comunidades judías instaladas en Jerusalén bajo el proyecto sionista. Pero las condiciones cambiaron, lo que contribuyó a la pérdida de identidad y de ambos *Heimats*. Primero se perdió la lengua mixta conservada por los *Heimats* y practicada en los aspectos dinámicos como las relaciones familiares y grupales, la liturgia y la prensa dentro de una cultura multiétnica. Después se renunció a la afiliación nacional en favor de las libertades principales; libertad religiosa y de expresión. Por último, se perdió la seguridad nacional que prohibió fragmentar el tejido étnico donde se vivía la *Culture of Remembrance*.

REFERENCES

- Al-Kawati, M. (1991). *Alyahud fi-l maghreb fil Maghreb al-islami min al-fath ila suqut dawlat al-muwahhidin*. Tesis de Master ineditada. Argelia: Universidad de Argelia, Instituto de Historia.
- Al-Khaldi, K. (2011). *Al-yahud fil-dawla al-arabiyya al-islamiyya fil-andalus (711-1492)*. Gaza: Dar Al-Arqam.
- Al-Mawardi, A. (1989). *Al-ahkam al-sultaniyya wal-wilayat al-diniyya*. Khalid Al-Jamili (Ed.). Bagdad: Al-Maktaba Al-Alamiyya.
- Al-Nabhani, A. A. (1948). *Al-marqaba al-'ulya fi man yastahiq al-qada' wal-futiya*. El Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masriyya.
- Al-Tal, A. (1979). *Khatar al-yahudiyya al-'alamiyya 'ala al-islam wa-l masihiyya*. Beirut: Dar al-Nahda al-'arabiyya.
- Al-Wanshri, A. I. Y. (1981). *Al-Mi'yar al-mu'arrab wa-l-jame' al-mu'arrab 'an fatawi 'ulama ifriqiyya wa-l-andalus wa-l-maghreb*. Muhammad Hajji et al (Eds.). Vol. 11. Beirut: Dar Al-Maghreb Al-Islami.
- Allen, M. P. (2008). *Cultural Flourishing in Tenth Century Muslim Spain among Muslims, Jews, and Christians*, a thesis of Master of Arts. Washington: Georgetown University. En línea: <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553279/allenmarilyn.pdf;sequence=1> (Consultado 13-3-2017)
- Ashtor, E. (1993). *The Jews of Moslem Spain*. Vol. 1. PA: The Jewish Publication Society.
- Blickle, P. (2004). *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. NY: Camden House.
- Borovaya, O. (2012). *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Braude, B. (2014). "Introduction", en *Christian and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*. Benjamin Braude (Ed.). CO: Lynne Rienner. En línea: <https://www.rienner.com/uploads/53e278dea4631.pdf> (Consultado 4-3-2017)
- Confino, A. (2017). *Germany as a Culture of Remembrance: Promises and Limits of Writing History*. North Carolina: UNC Press Books.
- Cooper, J. (1993). *Eat and Be Satisfied: A Social History of Jewish Food*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Díaz-Mas, P. (1992). *Sephardim: The Jews from Spain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Díaz-Mas, P. (2008). "Las prendas de la novia: canciones de boda en la tradición judía sefardí", en *Actas del Curso "Folklore, literatura e indumentaria"*, p159-173. En línea: <http://museodeltraje.mcu.es/popups/publicaciones-electronicas/2006-FLI/11-MT-FLI-DiazMas.pdf>s (Consultada 15-2-2017)
- Dubnov, S. (1968). *History of the Jews Volume 2 from the Roman Empire to the Early Medieval Period*. Moshe Spiegel (Trad.). S.I.: Thomas Yoseloff (Publ.).
- Dufourcq, C.E. (1978). *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*. Paris: Hachette.
- Ettinger, S. (1995). *Los judíos en los países islámicos (1850-1950)*. Jamal A. Rifai (Trad.). No. 197. Kuwait: Alam Al-Marefa. (En árabe)
- García-Pelayo y Gross, R. (1977). *Pequeño Larousse Ilustrado*. Buenos Aires y México: Larousse, 1977.
- Ginio, A. M. (2014). *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*. Leiden: Brill.
- Glick, T. F. (2005). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. 2nd revision. Leiden-Boston: Brill.
- Gomez-Géraud, M. Ch.; Yerasimos, S. (Eds.) (1989). *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*. Nicolas de Nicolay. Paris: Presses du CNRS.
- Gur, J. (2008). *The Book of New Israeli Food: A Culinary Journey*. NY: Schocken Books.
- Hume, M. A. S. (1901). *The Spanish People: Their Origin, Growth and Influence*. New York: D. Appleton & Co.

- Ibn Sahl, A. I. I. (1980). *Al-Ahkam al-kubra*, ed. Muhammad Abd al-Wahhab Khilaf. El Cairo: Al-markiz al-'arabi lil-dual wa-l-'ilam.
- Jacobson, A. (2002). *The Sephardi Jewish Community in Pre-World War I: Jerusalem, Debates in the Hebrew Press*. Jerusalem: Jerusalem Quarterly File, p23-35.
- Jacobson, A. (2003). *Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers*. UK: Middle Eastern Studies, p105-130.
- Kastoryano, R. (1992). "From Millet to Community: The Jews of Istanbul," en *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*. Aron Rodrigue (Ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Kraus, Yitzhak (2014). *Rabbi Alkalai on Returning to Zion and Returning to the Lord*. Ramat Gan: Bar-Ilan University, Parshat Hashavua Study Center.
- Mansour, J. (2007). "Al-a'yad al-yahudiyya", en *Qadaya Israeliyya*, No. 25. Ramallah: Madar, p35-46.
- Masters, B. A.; A'goston, G. (2010). *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Infobase Publishing.
- Montefiore, M (s.f.). *Censuses*. London: The Montefiore Endowment. Recuperado de Internet <http://www.montefiorecensuses.org/search/Default.aspx>.
- Newberg, E. N. (2012). *The Pentecostal Mission in Palestine: The Legacy of Pentecostal Zionism*, Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Ojalvo, H. (s.f.). *Ottoman Sultans and Their Jewish Subjects*, en FASSAC. En línea <http://www.sephardicstudies.org/sultans1.html> (Consultado 2-9-2017)
- Pérez, J. (2005). *Los Judíos en España*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Peters, F. E. (2005). *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition*. Vol. II: *The Words and Will of God*. Princeton: Princeton University Press.
- Provençal, L. (Ed.) (1955). *Thalath rasa'el andalusiiyya fi adab al-hisba wa-l muhtaseb*. El Cairo: IFAO.
- Romero, E. (2010). *La Polémica sobre le judeoespañol en la prensa sefardí del Imperio otomano: más materiales para su estudio*. Vol. 70, No. 2. Madrid: Sefarad.
- Romero, E. (s.f.). *Los sefardíes*, Bulletin AEPE. No 40-41, p37-51. En línea: https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/revista_40-41_23-24_92/revista_40-41_23-24_92_05.pdf (Consultado 1-9-2017)
- Sbaihah, A. (2012). *Jewish Personality between Politics and Literature of Medieval Spain*. Vol. 4, No.1. Irbid: Jordan Journal of Modern Languages and Literature. (En árabe)
- Sbaihah, A. (2018). *España y los sefardíes palestinos del siglo XIX*. No. 29. Madrid: Anaquel de Estudios Árabes.
- Shenhav, Y. (2016). *The Arab Jews. A Postcolonial Reading of: Nationalism, Religion and Ethnicity*. Yassin Alsayed (Trad.). Amman: Al-Ahliyya.
- Shmuelevitz, A. (1984). *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa*. Leiden: Brill Archive.
- Tamari, Salim (2004). "Ishaq al-Shami and the Predicament of the Arab Jew in Palestine", en *Jerusalem Quarterly File*. Issue 21. Jerusalem: Institute of Jerusalem Studies. En línea: <https://web.archive.org/web/20070928031156/http://www.jerusalemquarterly.org/pdfs/predicament.pdf> (Consultado 27-2-2017)
- Valdeón Baroque, J. (2007). "El reinado de los Reyes Católicos. Época crucial del antijudaísmo español", en *El antisemitismo en España*. Gonzalo Álvarez Chillida y Ricardo Izquierdo Benito (Publ.). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p89-104.
- Valdeón Paruque, J. (2002). "Los judíos en la España medieval (siglos VIII-XV)", en *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, p45-53.
- Wolff, J. (1827). *Sketch of the life and journal of J. W., Missionary to Palestine and Persia*. Norwich: Jarrold and Son.

غروب الهوية الإسبانية من الأراضي المقدسة

احلام صبيحات *

ملخص

عام 1492م، أُخرج اليهود الإسبان من أوروبا ليهاجروا إلى أراضي الدولة العثمانية بعد أن ركب بهم السلطان العثماني ومنحهم امتيازات أهل الذمة التي تمتعوا بها في الأندلس وإسبانيا الإيبيرية. عُرفت هذه المجموعة الدينية خلال فترة إقامتها باليهود السفارديم، حيث شكّلوا خلالها مجتمعاً استطاع أن يُحافظ على ثقافته وهويته الإيبيرية مع مزجها بالثقافة الشرقية الجديدة. غير أن هذه النسيج الجديد الذي حافظ السفارديم على ثباته لما يقارب خمسة قرون سيبدأ حضوره بالتراجع والزوال مع نهاية القرن التاسع عشر حتى يختفي غالبه مع هجرة السفارديم مع بدايات القرن العشرين باتجاه دول الغرب. بناءً على هذه المعطيات التاريخية، تقوم هذه الدراسة - بالاستناد على منهجية البحث العلمي التاريخي- بدراسة مقومات الحفاظ على الهوية السفاردية الإيبيرية في الأراضي العثمانية مقدمةً المجموعة التي عاشت في الأراضي المقدسة نموذجاً على ذلك، ثم الكشف عن العوامل التي لعبت دوراً فعالاً في تلاشي هذا المجتمع وهويته. واستنتجت الدراسة أن مقومات الثقافة السفاردية التي ساهمت في ثباتها قد تراجعت وانعدمت بفعل الأحداث السياسية الجديدة في المنطقة، وهذه العوامل هي إحلال لغات جديدة مكان اللغة الإيبيرية، فقدانهم الانتماء الوطني بسبب غياب الحريات الرئيسية، وغياب الأمن الاجتماعي والسياسي.

الكلمات الدالة: القدس، يهود سفارديم، الدولة العثمانية، هوية ثقافية، إسبانيا، الحركة الصهيونية.

The End of Sepharad in the Holy Land

Ahlam Sbaihat

ABSTRACT

Employing the historical research method, this work tries to interpret the history of the Sephardim Jews in the Ottoman Empire. The research pays special attention to the Holy Land, where the Sephardim Jews have preserved their religious culture related to its Iberian roots. The purpose is to discover what factors determine the continuity of the Spanish culture in the East or, as referred to by modern sociologist the Heimat. The paper examines the causes that have led to the decline of this phenomenon in the early twentieth century. The results show that the Culture of Remembrance restored Jerusalem in Iberian Toledo, later in Ottoman Thessaloniki; and thereafter, in Jerusalem itself, thus formulating a new mixed identity with classical, medieval and modern influences. There have been certain conditions that have guaranteed the success of this restoration and their absence leading to the decline of this culture. Such conditions include the loss of language, renunciation of national affiliation amended by major freedoms and loss of national security. These conditions have helped maintaining the ethnic fabric of the group.

Keywords: Jerusalem; Sephardim; Ottoman Empire; Jewry; cultural identity; Zionism; Spain.

* الجامعة الأردنية. تاريخ استلام البحث 2017/10/26، وتاريخ قبوله 2018/12/30.