

Freie Universität Berlin
Lateinamerika-Institut
HS 33551: Raíces étnicas y modernidades en América Latina
SS 2008
Dozent: Walter Alejandro Imilan

Los sefardíes de América Latina y Turquía:

Una comparación cultural supraregional

Dilara Aksoy
Turkologie/ Altamerikanistik
Email: didiful@msn.com

Introducción

El objeto de este texto consiste en examinar el compuesto étnico y las características generales de las identidades que caracterizan a cada uno de los grupos sefardíes presentes en América Latina y Turquía desde la perspectiva histórica y comparativa. Debe ser un panorama crudo sobre las comunidades sefardíes en ambas partes del mundo. En primer lugar voy a especificar los sefardíes existentes en algunos países de América Latina por medio de un ejemplo específico y posteriormente contraponerlos a los de Turquía con el objeto de distinguir entre las características comunes y diferentes de las dos.

Las comunidades judías, como las de otros grupos minoritarios, fueron creadas sobre una base voluntaria en respuesta de las necesidades de los inmigrantes. Los diferentes ámbitos de actividades representados en la infraestructura de la vida homogénea de los judíos, refleja las necesidades de los fundadores de cada organización. Desde que los judíos tuvieron que ofrecer sus propios servicios religiosos, crearon sinagogas y sociedades funerarias que después fueron transformadas en comunidades religiosas. Además, establecieron organizaciones económicas, médicas y filantrópicas para satisfacer los servicios sociales insuficientes ofrecidos por sus países respectivos y también como respuesta a la demanda de las autoridades locales que sociedades de migración serían responsables del bienestar social de sus miembros. El establecimiento de clubes deportivos, cultura, actividades de ocio, escuelas, movimientos juveniles, sionismo y otras organizaciones políticas son resultados de necesidades específicas. Se puede interpretar la historia de cada institución individual a la vista de su habilidad de continuar satisfaciendo las necesidades de sus miembros y su adaptabilidad a circunstancias cambiantes.

No obstante, una organización voluntaria no fue principalmente un resultado de necesidades sociales y culturales, sino fue creada por la influencia de otros motivos tales como costumbres y conceptos traídos del país del origen, relaciones mutuas con otros grupos coétnicos y aculturación en las sociedades mayoritarias. Según Ignacio Klich y Jeffrey Lesser „individuos y grupos no tienen una sola etnicidad, sino varias etnicidades que actúan en niveles paralelos e interferidos“. En ello, la identidad judía, como fuente de identificación étnica, puede presentarse en formas diferentes: en forma de la creencia religiosa, membresía en la comunidad organizada, la relación

privada a la Shoa y la solidaridad con otros judíos. Además, Israel sirve de una fuente importante de identificación política, social y religiosa, y sobre todo de identidad local. La afiliación al Estado de Israel se muestra por una organización sefardí sionista separada – FESELA (Federación de Etnicidades Sefardíes de América Latina), no obstante contactos con sociedades israelíes como con otras sociedades de la diáspora generalmente son limitados a grupos sefardíes, que están marcados por tres identidades individuales respecto del territorio latinoamericano: argentino-sefardí-judío, damasquino-mexicano-judío.

La historia de los judíos de la diáspora, es formada por la influencia de las sociedades anfitrionas o por América Latina, como uno de los centros más importantes de la diáspora sefardí y como la heredera de las comunidades que habían existido en el territorio del Imperio Otomano.

Aclimatados al nuevo medio social, los grupos judíos empezaron a sentirse perteneciente a su nacionalidad respectiva, pero al mismo tiempo, se hallaron más diferentes que parecidos, como lo define Simon Herman: „ Identidad significa tanto la igualdad como la singularidad...miembros de minorías - más que los de mayorías - están conscientes de su demarcación de ciertos otros.“ (Simon N. Herman, *Israelis and Jews: The Community of an Identity* (New York: Random House, 1970), 14)

En oposición de las comunidades asquenazíes, que es el grupo judío más dominante de Europa del Este en América Latina, las comunidades sefardíes de allí componen una minoría. Estas comunidades de habla ladino están dispersadas en todo el continente, las más grandes en Buenos Aires, Santiago de Chile, de lo cual voy a ampliar detalladamente luego, São Paulo, Rio de Janeiro, Ciudad de México, Montevideo, Lima y prácticamente en cada metrópoli como en las grandes ciudades provinciales.

Si se divide los grupos sefardíes en América Latina según diferente origen geográfico y fondo cultural, se forman dos grupos:

1. Inmigrantes de los países del Imperio Otomano, es decir del norte de África, del Medio Oriente y de los países balcánicos durante la segunda y tercera décadas del siglo 20 que representan la mayoría de las comunidades que existen hoy en América Latina y a quienes se apuntan generalmente judíos de Italia.
2. Inmigrantes de Europa Occidental: Descendientes directos de judíos de la Península ibérica y de la Holanda que emigraron a las colonias protestantes del

Caribe. Los primeros son judíos portugueses, los primeros judíos modernos de América, que fueron también los primeros en asimilarse.

Al primer grupo se añaden los judíos de Marruecos, que emigraron a la Amazonia brasileña en el siglo 19 y 20, para dispersarse enseguida por las grandes ciudades del Brasil y Argentina y más tarde de Venezuela. Las olas migratorias posteriores, como las de los oriundos de Tetuán o de Tánger, se incorporaron a dichas comunidades ya existentes, con las cuales compartían la misma herencia cultural. Por otro lado el encuentro con estos nuevos oriundos revitalizó la identificación de los pequeños y dispersos grupos de marroquíes en Brasil y Argentina con el conjunto étnico, cuanto con su judaísmo. No obstante, los sefardíes de origen marroquí persisten un grupo de identidad particular, simbolizada por la lengua hakitía, que es compartida por toda la diáspora del ex-Marruecos español en Brasil, Argentina, Venezuela y más en el este como en España e Israel, a pesar de que las comunidades marroquíes dejan de ser la fuente viva de inspiración por causa de la independencia de Marruecos. Generalmente, se puede decir que en la mayoría de los casos las nuevas olas migratorias pudieron orientarse a las comunidades sefardíes preexistentes y atenerse a ellas. Pero hay casos en los que los recién llegados no encuentran en el lugar de destino a organizaciones judías ya existentes. Las reacciones de estos pueden resultar diferentes, en función de la idiosincrasia de cada grupo. Los pequeños núcleos de la zona caribeña, por ejemplo, que Haim Avni y Yosef Kaplan denominan „sefardíes occidentales“, se asimilaron dentro de las sociedades católicas por falta de población judía que podría haber asegurado una oferta en el mercado conyugal, o servicios comunitarios, mientras que los egipcios que asentaron en Río de Janeiro y en São Paulo en los años 50, crearon su propia infraestructura.

En esto, el tamaño de cada comunidad juega un papel muy importante para la preservación de las particularidades étnicas. Además, son las mismas nuevas corrientes migratorias de las comunidades de origen que consistieron uno de los factores principales en la preservación de las diferencias étnicas. Las grandes concentraciones de chamis y halebis que principalmente son presentes en Buenos Aires y en la Ciudad de México, lograron transmitir las particularidades de identidad de las dos ciudades sirias „hermanas y rivales“ a través de las generaciones. Liz Hamui de Halabe que estudia sobre la identidad colectiva de los alepinos en México, analiza los distintos factores que llevaron a la creación de un espacio comunitario

cerrado, dentro del cual podía desarrollarse la vida de la comunidad alepina: “La exacerbada religiosidad, la especialización económica, la fuerza de las redes de parentesco y el alto grado de endogamia, actuaron como elementos cohesivos que delimitaron las fronteras culturales del grupo en relación con otros grupos“ (Hamui, 1997, 308). En su trabajo „A Global Community: The Jews from Aleppo, Syria“, Walter Zenner analiza la particularidad de este grupo étnico, cuyos oficios que se extienden desde el Japón hasta la Argentina, comparten los mismos modelos económicos, sociales y culturales. Así, se puede observar el caso de los alepinos como modelo a nivel global.

Debido a muchas lagunas en los estudios sobre comunidades sefardíes en América Latina, en particular los en la actualidad, es difícil recoger informaciones básicas sobre este tema. Por un cuestionario fue posible encontrar los residentes de 75 organizaciones, con una respuesta de sólo 27 organizaciones: 13 de Argentina - siete de Buenos Aires (de habla alepino y ladino) y seis del interior; cinco de Brasil - una de São Paulo, dos de Rio de Janeiro, una de Manaus y una de Rio Grando do Sul; tres de Ciudad de México (de habla alepino, damasquino y ladino); dos de Venezuela – una de Caracas y una de Montevideo; dos de Colombia (Bogota y Cali), una de Peru (Lima); y una de la comunidad cubana en Miami, como sucesor de la comunidad pre-Castro sefardí en Havana.

Según un informe publicado por FESELA existen alrededor de 180,000 Sefardíes entre los 450,000 judíos vividos hoy en América Latina. Tomando como base los cálculos de „*American Jewish Year Book of 2003*“, se puede estimar que la población sefardí en América Latina es más pequeña, tal vez no más de 105,000 personas, suponiendo los miembros de cada comunidad como padre de familia y no como individuos.

Número estimado de sefardíes en América Latina

País	Judío general	Sephardí
Argentina	187,000	37,400
Brasil	97,000	19,400
México	40,000	22,000
Chile	20,900	5,000
Uruguay	20,000	4,500

Venezuela	15,700	7,000
Panamá	5,000	4,000
Colombia	3,400	1,000
Perú	2,500	800
Costa Rica	2,500	750
Otros en Centroamérica	4,600	1,300
Otros en Sudamérica	<u>2,500</u>	<u>1,000</u>
En total	401,100	104,150

Las dos organizaciones más viejas fueron fundadas en el siglo 19 por judíos morroquís – una en Rio de Janeiro (1840) y la otra en Santa Fe, Argentina (1895). Si se considera la cantidad de las fundaciones según distintas épocas, podemos concluir que la mayoría de las organizaciones fue fundada antes de 1933, y particularmente durante los años veinte.

La identidad étnica de cada una de las piezas que componen el mosaico sefardí fue transmitida de generación a generación gracias a la estructura comunitaria separada de cada grupo.

La unidad básica de estas comunidades, tal como el *cal* sefardí tradicional, era formada por un conjunto cerrado de instituciones, la sinagoga, talmud torá, organizaciones benéficas y el cementerio, para el uso exclusivo de los oriundos de la misma ciudad o de la misma región. Muchas de estas organizaciones, incluso de los nativos de Siria, empleaban la palabra “sefardí” en su nombre. Sin embargo, no existía un concepto abarcador de sefardismo religioso o social: cada grupo mantenía su rito, sus costumbres y su liderazgo. Sólo bajo la influencia del movimiento sionista empezó a crearse un concepto sefardí común. Comparando entre los nativos de Rodas, Sidón, Edirne, Estambul, Esmirna, Alepo, Damasco y Jerusalén se puede observar que las diferencias entre los diversos grupos se manifiestan principalmente a nivel de intensidad religiosa. Los distintos modelos de religiosidad están relacionados con las diferencias históricas entre las ciudades de origen y (están) vinculadas a los procesos de modernización y secularización en vísperas de la emigración. Las comunidades damasquinas que son consideradas más abiertas hacia otras corrientes judías y principalmente hacia el sionismo, están por el centralismo de las funciones religiosas. Sobre eso, dan mucha importancia a la educación judía, realizada en las grandes instituciones escolares que instruyen en enseñanza primaria y secundaria. Con el mejoramiento de su situación económica, su nivel de vida aumento de manera

que pudieran permitirse vivir en barrios lujosos, en los que trasladaron sus sinagogas, escuelas y otros edificios comunitarios. De esta forma, se produjeron dos tipos de movilidad: la movilidad económica y la movilidad del espacio comunitario.

Compartiendo el centralismo religioso con las judías de origen damasquino las comunidades alepinas no obstante eran consideradas el grupo más ortodoxo y se distinguían por la fuerte autoridad rabínica que impedía la penetración de la influencia secular. En ello, la fuerza de coerción de las normas ortodoxas depende de la autoridad de los rabinos y del respaldo que reciben del liderazgo laico de su comunidad. En el caso de Panamá, la autoridad de los rabinos de las comunidades puede trascender la vida religiosa de sus miembros. No obstante, en muchas comunidades los rabinos dependen de las directivas comunitarias, que pueden limitar su jurisdicción religiosa y obtienen la aceptación tácita de ciertas conversiones.

Un grupo completamente contrario a las últimas son las comunidades de los países balcánicos que se destacaban por un sionismo ardiente junto a una regresión pasiva de la religión. Además, la identificación entre la identidad religiosa y la tradición particular del grupo étnico es menos evidente entre ellos que los de habla árabe. Junto con los oriundos de Turquía, fundaron sus primeros núcleos institucionales, principalmente las sinagogas, en base a su ciudad de origen, pero no coartaron los marcos comunitarios, como el cementerio, las instituciones benéficas y las escuelas, que estaban abiertos para sectores más amplios, en general para todos hablantes del judeo-español y incluso recibieron a los oriundos de origen italiano y otros sefardíes europeos que llegaron durante la Shoa; la mayoría de ellos no hablaba ladino, pero se identificaba como sefardí. Aunque los ladino-parlantes se consideraban los representantes auténticos de la tradición sefardí, permitían una cierta franqueza y flexibilidad del espacio comunitario; es decir al nivel privado se sentían libres de decidirse por la práctica religiosa, sin cuestionar la legitimidad de los mandamientos de la religión. Por este motivo, muchos sefardíes se alejaron de las instituciones religiosas representativas de su grupo étnico para optar marcos más adecuados para sus tendencias personales, adhiriéndose tanto a sinagogas de actitud más abierta y tolerante como a las del movimiento conservador. El desarrollo hacia el alejamiento de las instituciones comunitarias no es directamente inherente a la pérdida de identidad sefardí, sino está vinculado a distintos campos característicos sefardíes: La comunidad sefardí de Estambul, por ejemplo, últimamente está experimentando un renacimiento del ladino, a pesar de dos generaciones de olvido. Karen Gerson Sarhon,

la directora del Centro Sefardí de Estambul, anunció que son los investigadores que apoyan al mantenimiento del idioma ladino. El CIDICSEF (Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí) cuya sede se encuentra en Buenos Aires, funciona desde el 1975 para estudiar y difundir la cultura sefardí en toda la sociedad, en el mundo académico y entre los sefardés mismos. Además, los colaboradores exigen la devolución de la riqueza musical, estudian la historia y la literatura y difunden la lengua judeo-español. La identidad sefardí en sí misma que sostiene dichas actividades es básicamente secular y está padecido a procesos de diferenciación: uno es el surgimiento de „bnei anusim“ – personas que se identifican con un pasado cripto-judío, creando una nueva identidad católica-sefardí. Un otro ejemplo por este fenómeno es el „neo-sefardismo“, una corriente literaria de autores asquenazíes, que por un lado vinculan el sefardismo a la identidad judía latinoamericana, pero por el otro privan a los sefardíes de su rol de transmisores sólo de la herencia judeo-ibérica. Con el proceso de asimilación y secularización de su identidad, las sefardíes de origen turco-balcánico se incorporaron tanto a las sociedades de las culturas del medio ambiente como a su propia cultura judía-sefardí. No obstante, esta mutua asimilación amenaza su identidad religiosa, formulando por la halaja, la ley religiosa judía, en forma muy categórica los límites de la identidad religiosa. Sus organizaciones comunitarias con frecuencia carecen de liderazgo religioso propio, por lo que los rabinos contratados no comparten ni las costumbres de dichas comunidades de origen, ni su tolerancia tradicional. Un desarrollo hacia un sionismo rígido se puede observar en las comunidades de origen sirio y alepino en Buenos Aires, México, y São Paulo, en las que surgen corrientes ultra ortodoxas, cuyos puntos extremos se encuentran fuera de los límites de las instituciones centrales.

Un factor muy importante para comprender la problemática específica de cada comunidad es la diferencia entre los marcos políticos y sociales en los distintos países. Muchas veces, cuando existen límites muy claros entre la minoría judía y la sociedad mayoritaria, las divisiones entre los distintos grupos étnicos dentro de la colectividad judía son más marcadas. En comparación del caso México, donde las diferencias dentro de la comunidad judía son grandes debido al hecho de que los sefardíes no podían concebirse como uno de los componentes étnicos de la nación, en Brasil, con una sociedad multi-racial y pluralista, las barreras entre las comunidades sefardíes son menos visibles y la movilidad entre estas diversas comunidades es mayor.

Un otro ejemplo específico por la existencia sefardí es Chile, marcado por tres olas migratorias sefardíes en los años 1880 a 1930: los primeros llegaron directamente de Sefarad - es decir España o Península Ibérica – siguiendo el movimiento energético expansionista del Imperio Español, en su gran mayoría compuesto de Marranos y Conversos, absorbidos y establecidos en la sociedad chilena.

El segundo grupo que no se esforzó en generar algún tipo de institución o vida judía, establecieron matrimonios mixtos cuyos descendientes confesaron al cristianismo católico, pero mantuvieron una conciencia plena de sus ancestros judíos.

El tercer grupo, el de mayor importancia, forma el grupo relacionado directamente con la expulsión de 1492. Más, está asociado a la parte de la población que se negó a convertirse y mantuvo su fe profunda, finalmente fue acogido por el Sultán de la Sublime Puerta. Gracias a él, los sefardíes pudieron expandirse y desarrollarse a lo largo y ancho del Gran Imperio Otomano, floreciendo en diferentes aspectos y dominios, aunque llevaron una vida económicamente precaria. Pero con la aspiración a la liberación de los pueblos dominados, la tranquilidad con el Imperio Otomano comenzó a devenir destruida, y con esto comenzó el retroceso de la Sublime Puerta. Según las cifras oficiales en poder del Ministerio del Interior, Departamento de Extranjería y Migración, las estadísticas presentadas por Najum Levy Lusquer sobre el grupo étnico sólo corresponden a los judíos de origen Sefardí. Lamentablemente las estadísticas oficiales y documentadas por el gobierno corresponden a partir de 1900, aunque inmigrantes sefardíes se hicieron presente a lo largo de Chile y su historia, y particularmente en las ciudades de mayor recepción, Temuco y Santiago, donde la presencia sefardí en su gran mayoría es perteneciente primeramente al Imperio Otomano, y posteriormente a los países independizados de la Sublime Puerta.

Inmigrantes sefardíes en Chile

FUENTE	J.SHATZKY	COMITE JUDIO	Calculo INE	ELNECA VE	MOSHE NES	M.MATUS G.	CALCULO INE
AÑO	1952	1968	1980	1982	1984	1993	1996
CIFRAS	2.500	2.000	2.800	8.000	3.600	3.000	3.800

Las cifras presentadas no deben, o bien, no pueden representar con exactitud el total de la población sefardí en Chile, a pesar de que por lo menos el 50 % de total, no participa activamente de la vida comunitaria y no quiere continuar con las antiguas tradiciones.

CIUDADES CHILENAS CON POBLACION SEFARADI(Porcentaje de distribución)

SANTIAGO	50%
TEMUCO	15%
VALPARAISO	5%
LA SERENA	2%
VALDIVIA	2%
SAN FELIPE	2%
RANCAGUA	2%
PUERTO MONTT	2%
OSORNO,OVALLE,ANTOFAGASTA,LOS ANDES,IQUIQUE,COPIAPO,SAN FERNANDO,ANCUD,CACHAPOAL, TOCOPILLA,COQUIMBO,ARICA, VICTORIA,TALCA,MELIPILLA, CONCEPCIÓN,SAN ANTONIO, LLOLLEO,TRAIGUEN, PUNTA ARENAS	CADA UNO CON 1 % RESPECTATIVAMENTE

Las tres primeras ciudades de la tabla con el mayor porcentaje muestran peculiaridades especiales: Santiago, como capital del país ofrece las mejores posibilidades económicas, sociales y culturales. Marcado por la primera sinagoga y la primera colectividad judía propiamente tal en Chile, Temuco debe representar la localidad en que se concentraron los marranos y conversos durante la conquista y posterior colonización de la región. Y finalmente Valparaíso, como tercera ciudad chilena más grande en cuanto a la población sefardí, presentaba buenas opciones de asentimiento para familias sefardíes llegadas desde el Imperio Turco por su puerta entrada marítima al país.

En comparación con otros países latinoamericanos, Chile presenta un caso particular con respecto a la actitud de la población frente a los judíos: A pesar de que presenta un país profundamente católico y tiene una alta sociedad donde la influencia del catolicismo es muy grande, existen en las mismas clases enfrentamientos y debates febriles sobre el origen judío de algunas de sus familias más destacadas. Con ello, Chile forma una excepción en cuanto a los otros países americanos. En Brasil, por ejemplo, donde existieron grandes comunidades judías en el norte del país, la tradición del origen judío no obstante es mucho más débil allí que en Chile, donde no encontramos una comunidad comparable.

Comunidades Sefardíes en Turquía

Comparando la situación de los judíos sefardíes en América Latina con los en Turquía, se puede constatar que tanto existen paralelos como diferencias entre los dos. El imperio Turco, como una gran potencia mundial, ofrecía después la tomada de Constantinopla en 1453, muchas posibilidades y ventajas para los judíos sefardíes, como para los judíos ya existentes sobre la tierra otomana. Para repoblar la ciudad desde entonces llamada Estambul, el Sultán Mehmet II dio una orden por la cual todos los judíos de su Imperio debían dirigirse a Estambul, con la idea de que con una gran comunidad judía, se crearía una nueva ciudad más fuerte, más moderna y poderosa. Por su parte el rabino Serfati se dirige a los judíos centroeuropeos en una carta, animándoles a venir a Turquía después de haber constatado que bajo dominio musulmán vivían los judíos bajo mejores condiciones de vida que con el mundo cristiano. Esto constituyó el fundamento del inicio de la inmigración judía al Imperio Otomano. Es destacable que ya existían un número considerable de comunidades

judías antes la conquista de Constantinopla en 1453: los inmigrantes judíos más antiguos eran los romaniotes - judíos de origen griego, que geográficamente eran asentados a pueblos y ciudades situados a orillas de rutas vinculadas a mercados importantes. Estas comunidades romaniotas, también llamados „kal kados romania“ (La sacra sinagoga romana), que estaban descendidas en ciudades de Europa del Sureste y de Asia menor como Constantinopla (Estambul), Tesalónica (Salónca), Adrianopla (Edirne), Uskub (Skopje), Sofía, Monastir (Bitola), Drac, Valona, Corfú, Sarajevo, Ragusa (Dubrovnik), Smyrna (Izmir), forman la base de asentamientos posteriores del próximo grupo, los asquenazíes, judíos procedentes de Centroeuropa como Alemania, Hungría, Polonia etc. A partir de la segunda mitad del siglo 14. Judíos de Hungría (1376), Francia (1394) y España (1392) inmigraron al Imperio Turco, en lo cual los judíos sefardíes formaron la tercer gran ola migratoria de la Península Ibérica, a quienes en la mitad del siglo 16. se unieron los marranos portugueses - judíos expulsados de la inquisición española. Esta segunda ola migratoria sefardí fue mucho más fragmentada y numéricamente menor que la primera. Además de la Sublime Puerta, una parte de los marranos se asentaron también en regiones de Europa del Norte como Holanda. Con la conquista de la Media Luna Fértil y la expansión de su imperio sobre África del Norte, el Imperio Otomano finalmente asimismo ganó un gran grupo de población de judíos de habla arabe. Estos judíos arabizados fueron los *Musta'rabim* y *Mizrahiyyim* en Irak, los *Megoraschim* y *Toschavim* en Túnez y los *Ma'raviyyim* en Aleppo, damasco y Cairo. Si se consideran los grupos insignificantes numéricamente menores en las regiones lejanas, se agregan los judíos de habla kurdo y arameo. Después de que sultán Mehmed II (1451-81) ordenó los desplazamientos de diferentes grupos de población a las gran ciudades del Imperio, allí se organizaron los romaniotas, luego los sefardíes según la ciudad o región de su origen en los denominados „Kehalim“ (comunidades religiosas). El gran aumento de población judía producido por el desplazamiento, del cual la mayoría eran sefardíes, muestran datos del siglo 16 y 17 : Mientras que la Tesalónica de 1529 tenía 2,645 hogares judíos, en 1613 el número de los hogares aumentó a 2,933. Allí resulto una hispanización muy rápida por parte de los judíos romaniotas y asquenazíes: hasta 1680 allí existían tres sinagogas con tres comunidades diferentes, o sea las de los romaniotas, asquenazíes y sefardíes. Pero desde la segunda mitad del siglo 17 las comunidades romaniotas y asquenazíes contravenieron a las comunidades sefardíes, representando las comunidades

relativamente más grandes, culturalmente más dominantes y económicamente más potentes.

Los judíos sefardíes, como segunda ola migratoria, gozaban de un gran prestigio cultural en todo el mundo judío, dado que se optaron voluntariamente por abandonar su país en lugar de convertirse al cristianismo. Sin embargo, al contrario de los judíos griegos, estuvieron más perjudicados: En comparación con los romaniotas, los judíos de la Península Ibérica no sólo tuvieron que acostumbrarse a un ambiente y emperadores completamente nuevos, sino también a los judíos nativos.

Los sefardíes del Imperio Turco tienen tres identidades:

1. Fueron judíos con un fondo español
2. Su idioma fue un castellano conservador y anticuado que llevaron junto a su escritura, el ladino desde la Península Ibérica.
3. Una encuadración relativamente rápida y exitosa a la sociedad otomana gracias a sus conocimientos especiales en el campo de la medicina, herrería, Imprenta etc.

Además, su gloriosa herencia cultural y social, la cual llevaron al Imperio Otomano, formó también su identidad y esto en una época, en la cual tanto ellos como el Imperio Turco vivían su „Siglo de Oro“. Pero el hecho de que permanente mitificaban y glorificaban su pasado en la Península Ibérica, también contribuyó a esta identidad judeo-español. Por sus estrechas relaciones a España pudieron acentuar la atadura con su región de origen y continuar con sus costumbres. No obstante, su exilio estuvo conectado con aspectos negativos, tales como la dispersión de la estructura familiar, enfermedades y catástrofes in situ. Si nos contemplamos la situación en la actualidad, no hay muchos datos y investigaciones sobre este tema en comparación de los en la época otomana. Esta problemática está acompañada por el hecho de que hay cada vez menos hablantes activos del judeo-español. A pesar de es la lengua materna de los 20.000 sefardíes de Turquía, es actualmente hablado exclusivamente por personas de 65 años y más y sufre un severo abandono por parte de los jóvenes que prefieren hablar en turco, el idioma oficial y más extendido en el país. Un factor que aún más fortalece este proceso de decrecimiento de la lengua es la falta de clases de ladino: ‘Hasta la generación de los que nacimos en los años sesenta, el ladino era una de las lenguas que se hablaba en los hogares sefardíes. Sin embargo, ahora se habla

cada vez menos porque ya no es la lengua que se habla en las casas, así que, si un joven sefardí quiere aprender ladino debe apuntarse a un curso', explica Karen Gerson Sarhon. Para ella, existen varios factores por los que se fue abandonando el ladino entre los que destacan la influencia del francés durante el siglo XIX, el abandono del alfabeto 'Rashi' por el latino y la implantación de la educación nacional turca tras la instauración de la República por parte de Mustafá Kemal Atatürk. Además añade que con la fundación de la República de Turquía, tuvo lugar un cambio en la filosofía de la comunidad sefardí y sus dirigentes decidieron que la comunidad se abriese y se integrase en la sociedad turca. Este abandono se produjo también por una caída del prestigio de la lengua ladina -agravada por la marcha de muchos sefardíes a Israel donde el hebreo pudo con el judeoespañol-, que perduró hasta los años noventa. No obstante, es destacable que recientemente hay investigadores de diferentes campos que se preocupan por la preservación de la cultura sefardí. El [Instituto Cervantes](#) de [Estambul](#), por ejemplo, en colaboración con la comunidad sefardí residente en la ciudad, imparte cursos de [judeoespañol](#) de manera regular. La comunidad mantiene una escuela primaria para 300 alumnos y una escuela secundaria para 250 estudiantes en Estambul, y una escuela primaria para 140 niños en Izmir. Turco es la idioma de instrucción, y enseñan al Hebreo 35 horas por semana. Además, la comunidad sefardí en Estambul misma es muy activa, poseyendo su propio periódico (Shalom), centros culturales, festivales, organizaciones, etc. Si considera el tamaño total presente de la Comunidad Judía, se llega a alrededor 26000 personas, de los cuales la gran mayoría vive en Estambul, con una comunidad de aproximadamente 2500 en Izmir y otros grupos más pequeños localizados en Adana, Ankara, Bursa, Canakkale, Iskenderun, Kirklareli etc. Los Sefardis arreglan el 96 % de la Comunidad, con explicar de Ashkenazis el resto. Con respecto a las sinagogas que son clasificadas como fundaciones religiosas (Vakifs) , existen 16 sinagogas hoy en Estambul, con tres con servicios activos durante vacaciones y algunas muy viejas, como la Sinagoga de Ahrida en el área Balat, que pasa de moda a partir del medio siglo 15. Los cementerios Haskoy y Kuzguncuk, del siglo 15 y el 16 en Estambul, están todavía vigente.

Después esta mirada sucinta sobre las comunidades sefardíes en Latinoamérica y Turquía, se puede ahora amplificar las características comunes y diferentes de los

sefardíes sobre ambos continentes. Tanto las comunidades en Latinoamérica como las en Turquía se organizaban según las gran ciudades. Hay diferentes motivos por esta disposición puesto que en el caso de Turquía dependen de la política de desplazamiento del Imperio Otomano. No fueron los sefardíes mismos que optan voluntariamente por esta distribución, sino el Sultán que les obligó la organización según las gran ciudades. Las comunidades latinoamericanas, en contra, se decidieron voluntariamente a favor de esta organización en razón de las condiciones mejores económicas como en el campo del mercado mercantil. Por lo tanto en los dos casos, para los sefardíes la existencia en las metrópolis fue inherente a ventajas. Pudieron movilizar sus conocimientos especializados en diferentes dichos ramos. Además, las generaciones mayores en las comunidades daban y siguen dando gran importancia a sus costumbres religiosas. En las dos partes del mundo, los descendientes no se dedican a los cargos religiosos, sino se identifican con su ciudad o región de origen, integrando las particularidades de la vecindad. Con respecto a la identidad sefardí, se señala diferentes desarrollos en función del tamaño de las comunidades judías presentes en el país de llegada. Se señalan dos desarrollos distintos: A la llegada al Imperio Otomano, los judíos sefardíes se encontraron con comunidades romaníotas y asquenazíes que eran menores en tamaño que vuestras comunidades, de manera que pudieran desarrollarse como grupo judío más dominante y las otras comunidades se subordinaron y integraron a la comunidad sefardí. Los sefardíes en Latinoamérica, como grupo minoritaria de judíos, por otro lado fueron confrontados con comunidades judías de diferentes países de origen mayores en cantidad. Allí, los asquenazíes son el grupo judío más dominante. Se agrega más la composición de la población en los respectivos países, de la cual depende la intensidad religiosa de los sefardíes. En el caso de Turquía y Brasil, como países multi-culturales y pluralistas, la movilidad entre las diversas comunidades es grande y los judíos pueden concebirse como uno de los elementos étnicos de la nación.

Si se mira los diferentes niveles de intensidad religiosa dentro las comunidades sefardíes, se constata que en el caso de los sefardíes en América Latina, donde hay grupos sefardíes de diferente origen, los sefardíes de habla arabe, el grupo más ortodoxo, se desarrolló en la comunidad más dominante respecto a la parte de la población sefardí, imponiendo sus conceptos religiosos a los sefardíes más tolerantes, como los de Turquía, España y de los países balcánicos. En comparación a esto, no existe una gran variedad dentro los grupos sefardíes, dado que en Turquía

principalmente viven los sefardíes con origen español. Si se considera todo territorio del Impero Otomano, se añaden los grupos de habla árabe, kurdo y más, pero que tienen sus propias comunidades cerradas, de manera que no surge rivalidad entre los diferentes grupos sefardíes.

Bibliografía:

Bejarano, Margalit: “*Sephardic Communities in Latin America – Past and Present*”, *Judaica, Latinoamericana V*, Jerusalem 2005.

Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron: *Sephardic Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th - 20th centuries*.

Panova, Sneschka: *Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht im Osmanischen Reich. Die Wirtschaftstätigkeit der Juden im Osmanischen Reich vom 15. Bis zum 18. Jahrhundert*. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. Bd. 752). Frankfurt a.M. 1997

<http://cronicaotomana.wordpress.com/2005/03/31/sefarad-la-comunidad-judeo-espanola-en-estambul/>

<http://www.birseyogren.com/hakkinda/türkiye-yahudileri/>

<http://www.webislam.com/?idt=482>

<http://sefard.tripod.com/>