

IDENTIDAD SEFARADÍ EN TRANSICIÓN: LA EXPERIENCIA DE LOS JUDÍOS CUBANOS

Margalit Bejarano

Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel

Los inmigrantes sefardíes que llegaron a América Latina a principios del siglo XX formaban parte de la diáspora sefardí cuyas raíces radican en la Península Ibérica. La memoria de su glorioso pasado histórico en Sefarad, así como del doloroso recuerdo de la expulsión, tuvieron un rol central en su identidad étnica. Los sefardíes que llegaron al Imperio Otomano compartían el rito religioso, la legislación halájica y, en muchos casos, el idioma. Sin embargo, durante los 400 años transcurridos bajo dominio musulmán, gran parte de su bagaje cultural ibérico se fue diluyendo. Adoptaron del medio ambiente nuevos modelos sociales y nuevas costumbres que transformaron sus tradiciones (Hecker 1992: 66-71).

La emigración del Imperio Otomano fue motivada por la pobreza en los barrios judíos, por la obligación –impuesta por los “Jóvenes Turcos”– del servicio militar (1909), por las Guerras Balcánicas, la Primera Guerra Mundial y la desintegración del Imperio (Shaw 1991: 191-202). En la década de 1920 la emigración hacia América Latina aumentó mucho, debido a las leyes de cuota impuestas por los Estados Unidos. El periódico *La Amérika*, publicado en Nueva York en judeo-español, describió la inmigración a Cuba en el año 1921:

Akaveza di la nueva ley di restriksion di la imigración in los Istados Unidos, la imigración en la isla di Cuba creze cada día. Nuestros sefaradim son allí in grande cuenta, [...] Siendo la lingua di este país il español, nuestros nuevos imigrantes se pueden allí más fasilmente devolver.¹

Entre las comunidades sefardíes en América Latina, el caso cubano tiene un lugar especial. En otros países, los sefardíes debían afrontar no solamente la presencia de los asquenazíes como grupo mayoritario judío, sino también tuvieron que redefinir su identidad frente a sefardíes de habla árabe. En Cuba los sefardíes eran un grupo étnico homogéneo. Casi todos llegaron de dos regiones en Turquía –en los alrededores de Estambul y de Edirne– y se conocían de antes. Sus estrechas relaciones continuaron cuando 50 años más tarde, tras la revolución de Fidel Castro, una gran parte de la comunidad se trasladó a Miami, donde refundó su comunidad sefardí-cubana dentro de una sociedad de angloparlantes (Bejarano 2003: 35-48).

El propósito de esta ponencia es analizar la evolución de la identidad sefardí de los judíos turcos en los contextos diversos de Cuba y de Miami a lo largo del siglo XX. La ponencia se divide en tres partes: (1) entre Turquía, Cuba y España; (2) la consolidación de la identidad sefardí cubana; (3) en la realidad cambiante de Miami.

Entre Turquía, Cuba y España

Los judíos expulsados de la Península Ibérica que llegaron al Imperio Otomano crearon comunidades que preservaban la memoria de sus lugares de origen. Gradualmente, asimilaron a las antiguas comunidades romaniotas, y consolidaron una cultura sefardí abarcadora, basada en la identificación

¹ *La Amérika*, 9.9.1921, en *Jewish Historical Press* <www.jpress.org.il>, The National Library of Israel and Tel Aviv University. El periódico se publicaba en judeo-español en letras hebreas. La transliteración fonética es de la autora.

con el origen ibérico, con el djudeo-español como idioma cotidiano y con la liturgia, la música, las tradiciones y las costumbres provenientes de la vieja Sefarad (Hecker 1992: 28-30).

El gobierno otomano otorgó amplia autonomía a las minorías étnico-religiosas, que vivían en marcos separados, cada una en su barrio, con sus oficios, su idioma y su fe. La pertenencia a la comunidad judía era legalmente obligatoria, y las fronteras identitarias entre los grupos étnico-religiosos estaban muy claras (Levy 1992: 15-16). En el siglo XIX comenzaron procesos de modernización y secularización, pero, a diferencia de lo que ocurrió en Europa occidental, no estaban dirigidos a la asimilación de los judíos en la sociedad mayoritaria, sino más bien a la inserción del estilo de vida europeo dentro de la sociedad judía. Las escuelas de la Alliance Israélite Universelle funcionaron como agentes de modernización y de emigración (Stillman 1991: 18-31). La Alliance estaba apoyada por las clases burguesas que se alejaron de la vida religiosa y abandonaron las costumbres tradicionales. Al mismo tiempo, las clases pobres apoyaban el movimiento sionista con su ideología de un renacimiento nacional judío, que era parte integral de la tradición religiosa (Benbassa 1996: 114, 246-247). Las tensiones entre las tendencias de occidentalización y del sionismo tuvieron impacto también sobre los inmigrantes que llegaron a Cuba.

El encuentro con una sociedad creada por el colonialismo ibérico que había rechazado a sus ancestros despertó miedos latentes entre los inmigrantes judíos, más aún cuando descubrieron calles en la Habana Vieja con nombres como Jesús María, Inquisidor y Picota. El recuerdo de la Inquisición fue un factor que influyó en el ocultamiento de la identidad judía por parte de los primeros inmigrantes (tanto asquenazíes como sefardíes). Sin embargo, muy pronto descubrieron que sus miedos no tenían fundamento, y que en Cuba regía una atmósfera de tolerancia hacia la religión.

Yehoshua Hochstein, un estudiante judío de Nueva York, llegó a Cuba en 1916 en el marco de sus estudios en la Universidad de Columbia. En una serie de artículos publicados veinte años después, describió con cierto desprecio la pequeña comunidad de judíos norteamericanos² que se comportaban como marranos, y su afinidad hacia los sefardíes, que vivían abiertamente como judíos. Así describe su primer encuentro:

Descubrí judíos extraños, que hasta entonces conocía solamente a través del estudio de la historia judía. [...] su apariencia, así como la comida que servían, no tenían para mí un aspecto judío. Sin embargo, muy pronto sentí el calor de su amistad judía. [...] Descubrí que mis hermanos sefardíes eran verdaderos hombres y no solamente leyendas judías.³

Mientras que Hochstein se refirió a una España legendaria, los sefardíes en Cuba empezaron a interesarse en la posibilidad de reanudar sus relaciones con la España real. La revista *La América*, publicada en judeo-español en Nueva York y leída también por los sefardíes en Cuba, publicó en 1915 un artículo sobre la posibilidad del retorno de los sefardíes a España: “El gobierno español oficialmente aze la propaganda llamando a los djidíes porque retornen en España, prometiéndoles montañas de oro”. El autor presentó el debate entre los que “son ainda convensidos que la España di hoy no es mas la España vieja de la Torquemada y de la Autodafe” y los que ven en el regreso a España “un crimen imperdonable di retornar a un país de ande fueron ikspulsados antes 400 años”. Y concluye con la afirmación de que “nunca retornaremos en España”.⁴

La intervención de Alfonso XIII en favor de los judíos otomanos durante la Primera Guerra Mundial parece haber cambiado la opinión negativa hacia España. El corresponsal de *La América* en La Habana, Samuel Amon, escribió un artículo –que aparentemente no fue publicado– criticando la publicación de la noticia según la cual “los judíos de Constantinopla enviaron una comisión de sus

² Los primeros judíos que inmigraron a Cuba llegaron durante la ocupación norteamericana de la isla (1898-1902). Tenían la ciudadanía de Estados Unidos y tenían miedo de revelar su judaísmo.

³ Yehoshua Hochstein, “Hace dos años en la Habana judía” (en idish), *Havaner Leb*n (Vida Habanera), 14.12.34, traducido por la autora.

⁴ “La España y los Sefaradim”, *La Amerika*, 25.6.1915, <www.jpress.org.il> The National Library of Israel and Tel Aviv University.

miembros más influyentes a dar las gracias al padre común de todos los fieles [el Papa Benedicto XV], por lo mucho que este había hecho durante la guerra europea en favor de los judíos esparcidos por las Naciones en guerra”. Amon argumenta que la noticia sobre la caridad del Papa no tenía ningún fundamento real, y que el único que manifestó su generosidad hacia los judíos fue el monarca español:

[...] el único cuya acción es conocida por todo el orbe respecto a intervenciones a favor de los prisioneros a personas cuyos familiares carecían de noticias, y hasta mismo ha traído a la vida a personas que estaban sentenciados a muerte, es este Gran Monarca Español Alfonso XIII el Rey Demócrata que de su peculio estableció en su mismo Palacio Real las oficinas de información, para todos aquellos que no tuvieron noticias de sus queridos sin distinción de raza o Religión.⁵

En 1919 el editor de *La América* se dirigió al cónsul general de España en Nueva York con el pedido de otorgar a los sefardíes que emigraron a Cuba pasaportes españoles:

Nuestro correspondiente di Habana, Cuba, nos escribe que muchos djidiós españoles imigrados de Turquía, suditos otomanos, desean viajar temporariamente fin sus país natal, sea por ver sus cercanos o por negocios importantes, ma no pueden obtener simillantes pasaportes, siendo el consulo general español di Habana les dise que no tiene orden di delivrar simillantes a djidiós de suditansa turca. [...] Deseiaría saber si su excelencia podría arañjar que il consulo español di Cuba les dilivri pasaportes di vuestro ofice de aquí.⁶

En 1920 llegó a Cuba el acorazado *Alfonso XIII*, bajo el mando del capitán de navío don Honorio Cornejo y Carvajal, que más tarde fue nominado ministro de la Marina. La entrada al puerto del primer buque de combate español desde 1898 despertó un enorme entusiasmo, principalmente entre los españoles que residían en Cuba.⁷ Una pequeña delegación judía fue a expresar el agradecimiento de los sefardíes al rey y al Dr. Ángel Pulido, y fue recibida amistosamente por el almirante español. Moise Bensignor, uno de los dirigentes de la comunidad sefardí de La Habana, dijo que los miembros de la delegación no eran españoles ni cubanos, sino judíos sefardíes que habían sido expulsados de España en 1492.⁸

La fundación de la Segunda República con su agenda secular, despertó nuevas expectativas entre los sefardíes cubanos. El presidente de la Asociación de Beneficencia Bikur Holim se entrevistó con el vice cónsul de España, pidiendo su ayuda para la obtención de ciudadanía española, diciendo: “que los sefardim por razones étnicas estaban unidos a los españoles, y que espiritualmente sentían como ellos”.⁹ Las negociaciones con el consulado español siguieron durante los dos primeros años de la República en una atmósfera favorable, pero se cortaron durante el “bienio negro”.

La identificación de los sefardíes cubanos con los españoles estuvo vinculada al creciente interés de los liberales en España hacia los “españoles sin patria”, y fortaleció el componente español en la identidad sefardí. Esta identificación no surgió del reencuentro con una sociedad ibérica, sino de la búsqueda de un estatus legal tras la pérdida de la ciudadanía otomana.

La consolidación de la identidad sefardí-cubana

A ojos de la sociedad cubana, los inmigrantes eran identificados según su país de origen. Los sefardíes formaban parte de los “turcos”, que en su mayoría eran sirio-libaneses de religión maronita, que habían llegado a la isla con pasaporte otomano. Los judíos de Europa del Este, arribados a Cuba en los años 20 como consecuencia de las leyes de cuota de los Estados Unidos, eran clasificados como

⁵ Samuel Amon, “El Papa y los judíos”, 23.7.1919, manuscrito en el Archivo de la Casa de la Comunidad Hebrea de Cuba, La Habana.

⁶ “A los sefardim di Habana: Consulo general di España”, 2.1.1920, véase también: “A los turquinos di Habana”. *La Amerika*, 19.12.1919, <www.jpress.org.il> The National Library of Israel and Tel Aviv University.

⁷ <<https://vidamaritima.com/2011/09/el-viaje-a-las-americas-del-acorazado-alfonso-xiii/>> (28-10-2019)

⁸ David Blis, “Memorias de la vida judía en Cuba” (en idish), *Havaner Lebn*, 6.3.1936.

⁹ Bikur Holim, Libro de Actas, 30.11.1931, Archivo de la Casa de la Comunidad Hebrea, La Habana.

polacos, y el apodo “polaco” pasó a ser sinónimo de la palabra “judío” (Bejarano 2001: 72-73). Según las palabras de un sefaradí: “los turcos ahí también nos hicimos polacos”.¹⁰

Los judíos de Turquía compartían con otros inmigrantes del Medio Oriente su cultura y sus modelos sociales, pero estaban conscientes de las divisiones étnico-religiosas que caracterizaban la sociedad otomana. En Cuba, los padres transmitían a sus hijos, y principalmente a sus hijas, la importancia de la auto segregación como protección contra la asimilación:

A mi vivían diciendo: “tú eres judía”, cuando iba al colegio: “acuerdate que tú eres judía, no te puedes estar con cristianos”. No me dejaban ir, me vigilaban, “no cristianos, tu eres judía. Eso no hacen los judíos”. Siempre te decían, los judíos no hacen eso. [...] la metíamos que eramos judíos, lo sabíamos, nos lo inculcaron desde que nacimos hasta ahora, pero no sabemos porque somos judíos, yo no sé nada de religión.¹¹

Los sefaradíes fundaron instituciones comunitarias que proveían todas las necesidades religiosas y sociales. No observaban estrictamente su religión, pero eran tradicionalistas. A diferencia de sus hermanos asquenazíes, el sionismo era parte integral de su creencia religiosa:

¿qué es nuestra religión sino un hermoso himno de ferviente sionismo; qué es toda la Biblia sino un esfuerzo de nuestro gran pastor Moisés en organizar y llevar a Israel del Galut a la tierra santa? [...] Y nuestras oraciones ¿qué son? Pues sencillamente imploraciones al Divino Señor para que nos guíe y facilite la vuelta a Sión.¹²

El conflicto entre sionistas y occidentalistas que surgió en Turquía también se refleja en las páginas de la revista *El Estudiante Hebreo*. Comienza con las palabras entusiastas de un joven sefaradí: “Palestina es la tierra prometida, la nación predilecta, la nación a que idealmente me siento ligado, con cuyos éxitos gozo, con cuyas desventuras sufro, mi patria espiritual, en una palabra, el país que yo quiero como si hubiera nacido en él”. El autor criticaba a los hebreos que “al encontrar su bienestar material en un país cualquiera, ya creen que ese país es su patria”.¹³

Algunos lectores estaban dispuestos a aceptar la postura sionista del autor, pero defendieron su patriotismo cubano, elogiando a su patria adoptiva. Uno de ellos publicó su crítica en el periódico cubano *Excelsior*. Aunque no tenemos el texto, la respuesta publicada en la revista judía demuestra la esencia del conflicto:

lo que pasa es que muchos, al igual que Ud. y es muy triste confesarlo, que poseen tendencias asimilacionistas, y que citan el nombre de hebreo solamente cuando les honra, han separado el concepto de Zionista (sic) y Hebreo; no comprendiendo que son dos palabras tan íntimamente ligadas que no pueden vivir la una sin la otra.¹⁴

Las manifestaciones de la identidad cubana en la prensa judía pueden interpretarse también como una respuesta a los ataques antisemitas que surgieron alrededor de la revolución de 1933. La propaganda antisemita proveniente de Europa encontró tierra fértil entre los españoles, que de élite privilegiada habían devenido minoría extranjera. Su campaña destacaba que, mientras ellos se aplanaban en Cuba y formaban familias criollas, los judíos eran extranjeros inasimilables.¹⁵

Un artículo publicado en 1937 en la revista *Universal*, de la comunidad sefaradí, puede interpretarse como un deseo sincero de levantar el nivel cultural de los sefaradíes, mediante su

¹⁰ Entrevista con Moise Bensignor, Miami 1984, Archivo de Historia Oral, Instituto Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén (ICJ).

¹¹ Entrevista con grupo de Manzanillo, Miami 1993, ICJ.

¹² Isaac Bensignor, “En busca de la verdad”, *El Estudiante Hebreo*, 15.8.1929.

¹³ Moisés Salinas, “Palestina”, *El Estudiante Hebreo*, 1.5.1929.

¹⁴ Deceeme, “A Moisés Mitrani”, *El Estudiante Hebreo*, 15.6.1929.

¹⁵ Véase, por ejemplo: Ramón Vasconcelos, “Bajo la revolución el judío ha desplazado el español”, *El País*, 19.10.1934.

acercamiento a la cultura del país, pero también como un esfuerzo de subrayar su identidad cubana. El autor atribuye las circunstancias en Turquía al bajo nivel cultural de los inmigrantes sefardíes y exige “educarse a la manera del país donde vivimos”:

Y hoy aquí, que estamos en un país libre, soberano, hospitalario; que tenemos libertad absoluta; y en cambio nosotros demostramos nuestra simpatía hacia este pueblo noble [...] haciéndonos la mayor parte de nosotros ciudadanos [...] puramente lo hacemos por simpatía a este pueblo, todos nosotros hemos formado nuestra familia criolla. Hasta el idioma lo conservamos en nuestros hogares. Nuestros hijos hablan nada más que el castellano.¹⁶

En Turquía el *djudeo-español* –el corazón de la cultura sefardí– era el idioma materno hablado dentro y fuera del hogar. En Cuba, los sefardíes asimilaron el castellano debido a su similitud con el judeo-español. Quedaban solo residuos verbales, tal como: *djidiós* (judíos), *cal* (templo) o *barminan* (Dios no lo quiera). De una lengua de una minoría judía, limitada al marco familiar y comunitario, el español se convirtió en un idioma moderno, un puente lingüístico con la sociedad mayoritaria así como con los asquenazíes.

En la realidad cambiante de Miami

La emigración de los judíos de Cuba al sur de la Florida fue parte del éxodo de la burguesía cubana después de la revolución castrista. En aquel entonces, la población de Miami estaba compuesta por una mayoría de blancos angloparlantes –con una presencia notable de judíos– y de una minoría de afroamericanos. El exilio cubano cambió el perfil demográfico de Miami, con una creciente población hispana (Portes & Stepick 1993: 211).

Al llegar a Miami los judíos cubanos se sentían rechazados por los “anglos”, que los miraban como “hispanos”. Fundaron sus propias congregaciones, como herederas de las instituciones comunitarias que existían en Cuba. De hecho, crearon un grupo étnico separado, que llamaron *Jewbans* –*Jewish Cubans*– compuesto por sus dos identidades enlazadas por el guión.

Mientras vivían en Cuba, tanto asquenazíes como sefardíes se sentían distintos los unos de los otros. La emigración acentuó su identidad cubana y el pasado común los acercó. Empezaron a compartir su vida social y sus actividades sionistas. Frente a los cambios generacionales, la congregación cubana asquenazí pasó a utilizar el inglés en sus funciones, mientras que los sefardíes siguieron llevando a cabo sus actividades en español hasta el día de hoy (Bejarano 1997: 123-128).

El castellano se convierte en la manifestación de la identidad cubana-sefardí, pero también es un puente que los une con sefardíes que inmigraron de América Latina, así como con ladino-parlantes de otras procedencias. La conservación del idioma –por lo menos a nivel coloquial– se facilita por la transformación de Miami en “la capital de América Latina”, donde el castellano es hablado por la mayoría de la población.

Un desarrollo importante en el fortalecimiento de la identidad sefardí es la unión de la congregación sefardí-cubana con FESELA (Federación Sefardí Latinoamericana), que fortaleció sus contactos con la Organización Sionista Mundial, así como con las comunidades hermanas en América Latina. El liderazgo de FESELA está en manos de la segunda generación nacida en Cuba, que hace todos los esfuerzos por transmitir a sus hijos, nacidos en los Estados Unidos, el idioma castellano y el idealismo sionista que trajeron de Cuba, luchando contra las influencias de la asimilación y los matrimonios mixtos que caracterizan la vida judía en los Estados Unidos.¹⁷

¹⁶ Marcos Hatem, “Sacrificio poco productivo”, *Universal*, 7.4.1937.

¹⁷ “Palabras del Sr. Salomón Garazi, Presidente de FESELA (Jornadas Sefardíes 1989, Montevideo)”, FESELA (mimeografiado); entrevistas con Sabeto Garazi y Verónica Maya, Miami 2014, ICJ.

La organización política en un marco que trasciende las fronteras entre países, transformó el sefardismo en un movimiento transnacional. Este movimiento cultiva la transmisión de la cultura sefaradí a las jóvenes generaciones y está involucrado en iniciativas y actividades en colaboración con instituciones españolas.

Salomón Garazi, entonces presidente de FESELA, participó en la ceremonia en Oviedo en 1990 en la cual el Premio de Príncipe de Asturias de la Concordia fue otorgado a las comunidades sefardíes dispersas por el mundo:

El momento más emocionante de mi vida durante la presidencia, fue cuando fuimos señalados para recibir el Príncipe de Asturias de la Concordia. [...] Escuchar al Príncipe de Asturias decir: “Como herederos de aquellos que los expulsaron hace 500 años, los recibo con los brazos abiertos y con gran emoción”.¹⁸

Conclusión

El caso cubano demuestra la identidad sefaradí como una serie de identidades que se van acumulando a través de la interacción con el medio ambiente. Es un proceso dinámico de cambios, pero también de conservación, y aun de protección, de los elementos que se santificaron en la memoria colectiva.

La trayectoria de los sefardíes desde Turquía hacia Cuba, y de allí a Miami, presenta un caso de una apertura gradual, desde la segregación impuesta por el sistema político, pasando por una auto segregación en una sociedad abierta, hasta la absorción dentro de una diáspora sefaradí transnacional, que define de nuevo sus relaciones con España.

El gobierno en Madrid, que se negó a otorgar pasaportes a los sefardíes de Turquía que quedaron sin ciudadanía, hoy los ofrece a sus descendientes. En el mundo sefaradí de hoy se nota un renacimiento cultural que se refleja en estudios históricos, conciertos de música sefaradí, clases de ladino y búsqueda de raíces. En estas actividades, la nostalgia cumple un lugar central. Es el lugar donde la memoria personal y la memoria colectiva se encuentran.

¹⁸ “Palabras del Sr. Salomón Garazi, Presidente Saliente”, *Memoria de la VIII Asamblea Bienal y Reunión de Presidentes de Comunidades Sefardíes de América Latina*, Miami, 14 al 18 de agosto de 1991, p. 94 (mimeografiado).

Bibliografía

BEJARANO, Margalit (1997): “From Havana to Miami, The Cuban Jewish Community”, en *Judaica Latinoamericana*, III, Jerusalem 1997, pp. 113-130.

— (2001): “‘Polacos’ – las significaciones del apodo de los judíos de Cuba”, en Mariusz Malinowski & Wladyslaw T. Miodunka (eds.), *Comunidades de ascendencia centro-oriental europea en América Latina al advenimiento del siglo XXI*. Warszawa: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, pp. 72-81.

— (2003): “Estambul – La Habana – Miami: Continuidad y transición en la herencia sefaradí”, en Norbert Rehrman (ed.), *El legado de Sefarad: Los judíos sefardíes en la historia y la literatura de América Latina, España, Portugal y Alemania*. Salamanca: Amarú Ediciones, pp. 35-48.

BENBASSA, Esther (1996): *Haiahadut Haotmanit bein Hitmaarvut Lezionut, 1908-1920*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History. Traducido del francés: *Le judaïsme ottoman entre occidentalisation et sionisme 1908-1920*.

HECKER, Yosef (1992): “Los oriundos de España en el Imperio Otomano de los siglos XV a XVIII” (en hereo), en: M. Abitbol *et al.* (eds.), *Hatfutzá haiehudit hasefaradit ajaréi hagerush* (La dispersión sefaradí después de la expulsión). Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, pp. 27-72.

LEVY, Avigdor (1992): *The Sepharadim in the Ottoman Empire*. Princeton: The Darwin Press.

PORTES, Alejandro & Alex STEPICK (1993) *City on the Edge, The Transformation of Miami*. Berkeley: University of California Press.

SHAW, Stanford J. (1991): *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York: New York University Press.

STILLMAN, Norman A. (1991): *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia/New York: The Jewish Publication Society.