

Pasado y presente de Sefarad o la violencia de las identidades colectivas

Reyes Mate
Profesor de Investigación del CSIC *ad honorem*

«No hay nación posible sin falsificación de la propia historia.»

Ernest Renan

Sefarad: identidad, convivencia y conflicto es una obra del Grupo Eleuterio Quintanilla que nos invita a recorrer una parte de nuestro pasado pero no con la mirada fría del historiador sino con la exigencia moral de la memoria. Bajo este título se agrupan un libro que argumenta sobre la pedagogía de la memoria y materiales para uso del alumnado de Secundaria y Bachillerato.¹

Es un libro de historia rigurosa, de ahí que los datos que se presentan sean incontrovertibles, pero también una obra de memoria en el sentido de que los autores de esa lectura del pasado se sienten interpelados moralmente por ese tiempo lejano. Los distintos materiales que conforman este libro hablan de hechos que ocurrieron hace siglos, el destino judío en la España medieval, pero para iluminar nuestro presente. Son materiales destinados a profesores que tienen la tarea de educar a jóvenes (pedagogos) en las demandas de verdad y justicia que esconde el pasado más olvidado.

«En un país gana el futuro quien llene el recuerdo, acuñe los conceptos y explique el pasado» decía Michael Stürmer, uno de los participantes en el Debate de los Historiadores que tuvo lugar en la Alemania de los ochenta. Lo que se ventilaba en ese famoso debate entre historiadores no era sólo y no era tanto el conocimiento exacto del pasado, cuanto su significación para el presente. El epicentro de la discusión era un acontecimiento pasado —eso que llamamos Auschwitz— y lo que estaba en juego era su importancia en el alemán actual: ¿podía un alemán actual sentirse orgulloso de pertenecer a una larga historia llena de triunfos, aunque con la mancha del hitlerismo, o más bien había que interpretar toda la historia alemana a partir de ese acontecimiento singular? En el primer caso, Auschwitz sería visto como un episodio más, ciertamente desafortunado, de una gran historia; en el segundo, estaríamos ante un hecho mayor que obligaría a revisar la identidad alemana, a renunciar al orgullo de una historia de triunfadores y a reconocer que el nuevo principio definitorio de la identidad alemana era el patriotismo constitucional, una expresión paradójica pues la constitución alemana había sido impuesta por los aliados tras la derrota de Hitler. Orgullosos, pues, de someterse a unas reglas de juego democráticas propuestas o, mejor, impuestas por los vencedores.

Ese debate entre historiadores, que tanto ha marcado la recuperación de la memoria en todo el mundo, ponía en evidencia la dimensión política de la historia, algo que siempre ha estado presente pero que ciertos historiadores,

¹ Accesible en estas direcciones electrónicas: <http://www.equintanilla.com/publicaciones.html#sefarad> y <http://www.mugak.eu/menores-jovenes-y-educacion/educacion-intercultural>.

creyéndose a pies juntillas eso de que la historia es una ciencia como la geología porque tiene que ver con hechos, habían olvidado. Auschwitz pone sobre la mesa la dimensión política y moral del pasado, es decir, la importancia de la memoria. No se trata de falsificar o manipular los hechos. Al contrario, hay que tener muy en cuenta los hechos, pero también los no hechos, es decir, todo lo que quiso ser y no pudo; todo lo que quedó en las cunetas de la historia y que los historiadores de los hechos sólo miran de reojo y valoran como el precio de los hechos.

Ya Hegel advirtió del peligro de la historia que piensa que lo suyo es conocer el pasado como realmente ha sido. La historia no fotografía el pasado (en el discutible supuesto de que la fotografía refleje la realidad como es) sino que lo cuenta, por eso distingue él entre *res gestae* (los hechos tal y como ocurrieron) y la historia *rerum gestarum* (el relato de lo acontecido), que es de lo que se trata. Tomemos la historia de España o de las Españas. Ese campo de estudio admite muchos enfoques. A uno le puede interesar el estudio desde el punto de vista del armamento utilizado a lo largo del tiempo; otro, la evolución del sistema económico o el papel de las lenguas o de la religión. Eso supone una primera selección al tomar en consideración unos hechos y dejar otros. Luego está el punto de vista del propio historiador tan ligado a su presente. El presente se va a convertir en el centro interpretativo del pasado en el sentido de que lo que queremos ver en el pasado son aspectos que nos interesan a nosotros y no necesariamente a los actores de aquel tiempo. Después de Hegel la historia debería entrecomillar su devoción por los hechos y por la ciencia.

Aunque la historia viene de lejos, es recientemente, en el siglo XIX, cuando cobra el papel angular que tiene hoy en día. Su desarrollo espectacular y su importancia social están ligados a la creación de los Estados-nación en Europa. Para crear una conciencia o identidad colectiva hay que hacer con el material del pasado un relato que sirviera a los objetivos de la nación. El historiador Eric Hobsbawm suele repetir un dicho de Renan que pone en evidencia el carácter de esas construcciones históricas: «No hay nación posible sin falsificación de la propia historia». No hay historia nacional que se precie que no falsifique su pasado.

Ahora bien, si los relatos identitarios suelen forzar el pasado, cabe pensar que podría haber relatos que no lo violentaran (sobre esto volveré más tarde). Lo que de momento no está claro es que eso esté en las manos de esta historia que es promovida por la política a actor social. Un historiador americano, Emil Funkenheim, expresa en pocas palabras el papel social de la historia, pero también la hipoteca en veracidad que eso comporta, al escribir que «cuando los Estados modernos se convierten en los sustitutos de la religión (y esto ocurre en el siglo XIX), los historiadores quedan investidos como sumos sacerdotes». La historia sustituye a la religión en la decisiva tarea social de conformar una identidad colectiva. Los poderes políticos van a mimar la historia pero a condición de que ésta cumpla la tarea encomendada.

Si la historia tiene que cargar sobre sus hombros esa responsabilidad social, hay que pensar inmediatamente en la escuela. El historiador es el primer maestro de escuela. Puede escribir en diarios o crear ensayos pero donde se le espera es en la escuela. El relato sobre la identidad colectiva donde puede y

debe prender es en la formación del ciudadano. En vez de educación para la ciudadanía, la formación del patriota.

España no ha sido una excepción. También aquí la historia que nos han contado ha estado al servicio de una determinada visión política. El libro se refiere a los estudios de Ramón López Facal sobre la enseñanza de la historia en la escuela siempre al servicio de la nación, subrayando factores como la pertenencia a un mismo territorio, la posesión de rasgos característicos lógicos comunes y la profesión de la misma fe. Con estos materiales pueden hacerse combinados tradicionalistas, liberales y hasta institucionistas, pero con más semejanzas que divergencias. La llegada de la democracia trajo entre sus novedades la figura de las comunidades autónomas que han supuesto un cambio en lo relativo a los rasgos propios. Se han subrayado rasgos como la propia lengua, donde la hubiere, así como los hombres y nombres del lugar, pero sin que esos relatos diferenciados cambien lo substancial, a saber, contar una historia en función de los intereses políticos dominantes. Al contrario, bien se puede decir que, pese a la diferenciación de relatos, se ha agravado la dependencia política de la historia, haciendo honor al dicho de Renan.

A quienes ven el mundo con los ojos de una cultura conservadora —políticos, medios, periodistas, escritores o ciudadanos de a pie— esta pluralidad de discursos les resulta insoportable. Lo que no soportan es la relegación de los rasgos comunes, nacionales, a manos de lo local. La pluralidad de relatos pone en peligro la transmisión de lo que cohesiona. La que fuera pintoresca ministra de educación, Esperanza Aguirre, o el expresidente José María Aznar, lanzaron una campaña de reconquista del relato histórico a la vista del «calamitoso estado de la enseñanza de la historia en nuestro país». Es verdad que esta barra libre en cuanto a relatos históricos autonómicos roza no pocas veces el esperpento, pero lo cierto es que en lo tocante a instrumentalización del pasado, van a la par. El cambio que se pedía desde esta sensibilidad política no afectaba, pues, al modo de leer el pasado sino a la parte del pasado narrada: limitada al terruño, en unos casos, o al conjunto del territorio, en el otro.

De cambio substancial sí hablaban, por el contrario, otros y desde antiguo. El libro cita a Santiago Ramón y Cajal que veía urgente «volver a escribir la historia de España para limpiar de todas esas exageraciones con que se agiganta a los ojos del niño el valor o la virtud de su raza. Mala manera de preparar a la juventud al engrandecimiento de su patria es pintarle ésta como una nación de héroes, de sabios y de artistas insuperables». Habría que dejar atrás esas lecturas sublimadas y falaces del pasado, asunto nada fácil porque una lectura crítica del pasado nos afecta, pone en entredicho nuestras seguridades y hace aflorar incómodas responsabilidades de los nietos sobre los abuelos (sobre lo que hicieron los abuelos y sobre lo que les hicieron).

Pese a su dificultad, algo empieza a moverse, como bien señala el autor colectivo del libro. Hemos asistido en los últimos años a declaraciones de los gobiernos australiano, inglés, francés, estadounidense, alemán, entre otros, que han reconocido comportamientos xenófobos, racistas o criminales en su relación con otros pueblos colonizados o con parte de su propia población. El primer ministro británico, Gordon Brown, pidió perdón «por la vergonzosa exportación de miles de niños», secuestrados en unos países para ser llevados a puntos del Imperio Británico, como Australia o Nueva Zelanda, para

explotarlos en granjas o para asegurar la presencia de la raza blanca entre tanto bárbaro indígena. También Barack Obama pidió perdón en nombre del pueblo estadounidense por la esclavitud y la segregación racial. Lo mismo hizo la Asamblea Francesa con la Ley Taubira, pidiendo perdón por la trata de esclavos o el presidente Chirac, reconociendo el comportamiento criminal del gobierno de Vichy. Los casos se han ido multiplicando en muchos países, de ahí que los autores se pregunten por España: ¿cómo se han, cómo nos relacionamos los españoles contemporáneos con nuestro pasado?

El balance no es nada brillante. El debate que ha tenido lugar en España en torno a la memoria histórica —referida a cómo se hizo la transición política— da idea del escaso lugar que ocupa la memoria en la conciencia política de la España actual. Pero el libro se centra en otro momento del pasado, clave para la conformación de la identidad nacional: ese final del siglo XV, el de Isabel y Fernando, en el que se produce la unidad nacional y, al tiempo, la expulsión de los judíos (un siglo después, la de los moriscos) y la conquista de América. Se desaprovecharon los fastos del Quinto Centenario en 1992 para elaborar una revisión crítica de ese pasado. En su lugar, una vergonzosa conmemoración envuelta en una descafeinada ideología del «encuentro». Ni siquiera estuvimos a la altura de los Brown, Obama o Chirac.

¿Y respecto a la expulsión de Sefarad? Nuestro texto se centra en el destino de Sefarad que es analizado con mimo como un caso privilegiado del significado de la memoria. Decía Américo Castro, pensando en los jóvenes de la posguerra que se preguntaban atónitos por la sinrazón de tanta crueldad, que si querían entender algo tenían que mirar al pasado: «Los jóvenes españoles ignoran que las expulsiones, emigraciones y contiendas civiles han sido motivadas por circunstancias mal explicadas en los libros, y que los separatismos españoles —reprimidos o atajados por la fuerza— derivan de motivos muy lejanos, de determinados modos de conducirse la gente peninsular y de circunstancias históricas o desconocidas o no puestas de relieve con fines constructivos o remediadores». Uno de esos «motivos muy lejanos» fue la incapacidad de los españoles de conformar una identidad que supusiera la convivencia de los diferentes. Los autores del libro citan a Juan Goytisolo, que sopesa justamente esa unidad de España cimentada sobre la expulsión de los judíos y moriscos como «el desgaje brutal de ocho siglos de cultura eurosemita del tronco de la cultura europea». La cultura europea, en general, y España, en particular, perdieron con su nueva identidad una parte substancial de sí mismas. España se constituyó como una identidad excluyente y, al tiempo, sin el Geist propio de lo judío y de lo árabe. Es posible que nuestra difícil relación con la memoria tenga que ver con ese «desgaje brutal» de la cultura semita, tan anamnética ella.

Sefarad, en el devenir de España, no es un episodio más. Es una herida abierta que cuestiona toda identidad colectiva que haya sobrevenido a la expulsión de un lugar y de un tiempo en el que estaban los judíos españoles por derecho propio (al menos el mismo derecho que pudieran tener los que les expulsaron) pero del que fueron privados por la fuerza. Estaríamos ante una injusticia histórica que plantea su correspondiente reparación, aunque sea simbólica. En esta línea habría que situar la concesión de la nacionalidad española a descendientes de sefardíes acordada por un Gobierno de Felipe González y reactivada por el de Mariano Rajoy. Una medida a todas luces insuficiente, pero

que tiene el mérito de reconocer una deuda histórica. Pero la cosa tiene más alcance porque la herida no sólo se la hemos infligido a los expulsados sino a nosotros mismos, los herederos de los expulsadores. En buena lógica estamos obligados a vernos de otra manera. ¿Que cómo? Visibilizando lo ausente. Veamos.

Sefarad, con la expulsión en 1492, desapareció de la escena española. Digamos que está ausente de nuestro presente. Lo que pasa es que esa ausencia no hay que entenderla como inexistencia. No es lo mismo estar ausente que no haber sido nunca. Lo ausente tiene una forma de presencia que no tiene lo inexistente. Me he remitido en otros lugares a El Quijote para explicar esta idea. En el capítulo VIII el autor del libro nos dice de sopetón que no puede contarnos cómo acaba la famosa pelea entre el Hidalgo y el Vizcaíno y no porque le falte inspiración sino porque se le ha acabado el documento que le sirve de base, por eso pide perdón a sus lectores porque «no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote». O sea, que el famoso libro cervantino es una transcripción de un escrito anterior. Bueno, en el capítulo siguiente el autor nos dice que no nos quiere dejar sin saber cómo acaba aquello, por eso se va a Toledo donde en un barrio de mala reputación, poblado de aljamiados, se trafica con papeles. Un jovencuelo se le acerca con un escrito que él no entiende pues está en árabe. Pide que se lo traduzca y ¡oh cielos! cuenta cómo acabó la pelea y demás historias. Para mayor asombro del lector que somos nosotros se nos dice que el autor de ese texto en árabe, que sirve de base al autor de El Quijote, es un moro, Cide Hamete Benengelli. El gesto de Cervantes con esta historia está lleno de intencionalidad: lo que celebramos como cumbre de las letras es la traducción de un fenotexto o texto originario, escrito, no lo olvidemos, en una lengua maldita y prohibida (cuando Cervantes escribe, el árabe llevaba ya 37 años proscrito en España). Lo que es significativo es que este gesto cervantino lo encontramos en otros muchos autores. Hay como una cultura mestiza o aljamiada, esto es, autores que escriben sus textos en castellano pero que los presentan como traducciones del árabe o de otra lengua desaparecida. Tal es el caso de El Libro del Caballero Zifar (1512), de Ferrán Martínez, que remite a un original escrito «en caldeo y latín» o La historia verdadera del Rey don Rodrigo, 1591, de Miguel de Luna, originariamente compuesta en árabe o la Historia de los bandos de los Zegrís y Abencerrajes, caballeros moros de Granada, 1619, del zapatero murciano Ginés Pérez de Hita, que también remite a un escrito anterior en árabe. Todos estos escritos corresponden a un tiempo en el que el árabe, que ha sido una lengua española durante ocho siglos, está proscrito. El gesto intelectual de estos autores es hacer del árabe parte de España. En eso consiste la visibilización de lo ausente.

La injusticia histórica que supuso la expulsión de Sefarad cuestiona una identidad colectiva, la nuestra, construida sobre esa exclusión. Eso vale para la identidad política, pero también para la lingüística. A la hora de definir la identidad nacional o el nacionalismo, invocamos factores como la sangre, la tierra, las costumbres, la religión y la lengua. La lengua propia es el de mayor autoridad pues, al no ser algo tan pedestre como la sangre y la tierra, ni tan recibido pasivamente como la religión o las costumbres, relacionamos la lengua propia con el pensar propio, es decir, con la libertad, la autonomía y, por qué no, la autodeterminación. Pues bien, tampoco la lengua propia es inocente, es decir, tampoco es evidente que tengamos lengua propia.

Para explicitar este aserto, remito al penetrante análisis que hace Jacques Derrida en su texto *El monolingüismo del otro*, un título paradójico pues da a entender que la lengua que uno habla es de otro. Derrida ahí analiza su relación con el francés, pero con la intención de aclarar la relación de cualquier hablante con su lengua materna o natural.

Para entender esa relación de Derrida con su lengua, el francés, hay que tener presente que él es un *pied noir* judío, es decir, alguien que, al ser judío, es francés por decreto (Decreto Crémieux, 1870) y no por nacimiento. Un decreto que fue luego revocado por el Gobierno antisemita de Vichy (desde 1940 a 1943). Tengamos igualmente en cuenta que Derrida nace y crece en Argelia (no saldrá de allí hasta los diecinueve años), una colonia francesa en el África de habla árabe. Si tenemos en cuenta, como decía Max Aub, que «uno es de donde hace el bachillerato», tendremos claro que Derrida tenía conciencia de ser un francés que no ha nacido precisamente en París sino en los márgenes.

Estas circunstancias condicionan su relación con el francés, caracterizada, según él, por un triple *interdit* (prohibición, restricción, exclusión). El primer *interdit* afecta al hebreo, que debería ser la lengua de sus ancestros pero que sus padres desconocen; el segundo se refiere al árabe, la lengua del lugar pero que el ocupante francés ha declarado lengua extranjera; el tercero se refiere al francés que él habla, como sus padres, pero que es un francés impuro, con acento, que suena extraño al francés de la metrópoli.

Eso le lleva a la conclusión de que el francés que habla es una lengua impuesta, violentamente impuesta, pues él la habla al precio de una triple negación lingüística: no puede hablar el hebreo, la lengua de la madre; tampoco el árabe, la lengua nativa; y tampoco le es accesible el buen francés de l'Ile de France. Su lengua no es, en definitiva, ni natural ni materna.

Esa relación de Derrida con la lengua podría ser interpretada como la propia de un colono, experiencia tantas veces repetida por los pueblos conquistadores. Derrida, sin embargo, no se refugia en esa cómoda explicación sino que tiene la osadía de universalizar su caso, es decir, eleva su experiencia singular a categoría. Lo que nos quiere decir es que sólo podemos decir que poseemos una lengua —y que esa lengua es la materna o natural— si media un gesto de imposición, de apropiación violenta y de negación de otras lenguas.

La violencia, en efecto, acompaña tanto el gesto de imposición violenta de una lengua —evidente en el caso del colono o del conquistador que impulsan su lengua y persiguen la autóctona— como en la transmisión en España de una lengua como el castellano (o el catalán) que se ha generalizado porque en su momento se proscribió el árabe y el hebreo. Recurrir a la autoridad de la lengua propia para construir sobre ella una identidad colectiva sólo puede hacerse al precio de ignorar la violencia que acompaña a esa lengua sobreviviente. Los nacionalismos tendrían entonces que buscar argumentos legitimadores fuera del campo lingüístico.

La necesidad de deconstruir críticamente los baluartes canónicos de las identidades colectivas, obliga a tomarse en serio lo de reconstruir la historia nacional. Helmut Dubiel, que fue director del Instituto de Investigaciones Sociales, la casa madre de la famosa Escuela de Frankfurt, sostiene la tesis de

que «aumentan los signos de transformación de una forma de legitimación estatal, en clave positiva tradicional, hacia una forma de legitimación democrática que integra la memoria del duelo por la injusticia colectiva perpetrada en el contexto de la propia historia». Esto me parece clave. Estamos pasando de una forma de legitimación colectiva, basada en la tradición, a otra, mucho más democrática, que integra la memoria de los sufrimientos causados por el colectivo al que pertenecemos. Lo que guiaría en ese caso la reivindicación nacionalista no serían los agravios sufridos cuanto los causados. Los elementos determinantes para una identidad colectiva no serían los que nos han llegado sino los que han sido excluidos por los que han llegado.

El lector de Sefarad: identidad, convivencia y conflicto debe de saber que estamos ante unos materiales eminentemente didácticos, rigurosos en la información histórica y exigentes en la búsqueda de su significación actual. Su carácter pedagógico se advierte en la claridad de la escritura, en la precisión de las preguntas, así como en el suministro de la información y en el recurso a los soportes convencionales e informáticos. Consiguen así explicar bien lo que pasó y cómo pasó. Pero no se detienen en la aclaración del pasado. Se preguntan además por el impacto de ese pasado en el presente, por la vigencia de prejuicios y estereotipos que vienen de tan lejos.

El Grupo Eleuterio Quintanilla, que ya habían demostrado su buen hacer en otro proyecto didáctico de gran alcance —Pensad que esto ha sucedido. Guía de recursos para el estudio del Holocausto— vuelve a poner en manos de cualquier lector inquieto, además lógicamente de profesores, padres y alumnos, unos valiosos materiales para entender y valorar una de las claves más decisivas y más ignoradas de nuestra historia: Sefarad.