

De «refractores del progreso» a la tolerancia religiosa: la imagen exterior de Alfonso XII y el uso propagandístico de la comunidad sefardí

Albert Sánchez-Navarro

Asociación de Historia Contemporánea

albert.sanchezn@autonoma.cat / albert.sancheznavarro.h@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5204-7343>

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo analizar la posición de España en el contexto internacional, a través de su política exterior en el Mediterráneo Oriental, en el marco del pogromo de 1881 en Rusia. Para ello, la diplomacia española utilizó la población sefardí como un argumento para fomentar su participación en las negociaciones sobre asuntos políticos europeos. En este contexto, se examina la situación del Imperio otomano y cómo, en ese escenario, la política exterior de los liberales españoles interactuó con los intensos debates internos en España, especialmente entre la prensa nacional y ciertas figuras intelectuales. El análisis revela que este proceso culminó en la formulación de una estrategia para revitalizar la imagen pública de Alfonso XII y de la Corona española, con el fin de consolidar el régimen de la Restauración en el ámbito internacional a través de un proceso de hispanización.

PALABRAS CLAVE: Imperio otomano; Alfonso XII; población sefardí; pogromo de 1881; relaciones hispano-otomanas; plan de hispanización.

TÍTULO TRADUCIDO: From “refractors of progress” to religious tolerance: the external image of Alfonso XII and the propagandistic use of the Sephardic community.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze Spain’s position in the international context, through its foreign policy in the Eastern Mediterranean, in the framework of the 1881 pogroms in Russia. To this end, Spanish diplomacy used the Sephardic population as an argument to encourage its participation in negotiations on European political affairs. In this context, it examines the situation of the Ottoman Empire and how, in this scenario, the foreign policy of the Spanish liberals interacted with the intense internal debates in Spain, especially among the national press and certain intellectual figures. The analysis reveals that this process culminated in the formulation of a strategy to revitalize the public image of Alfonso XII and the Spanish Crown to consolidate the Restoration regime in the international arena.

KEYWORDS: Ottoman Empire; Alfonso XII; Sephardic population; pogrom of 1881; Spanish-Ottoman relations; Hispanisation plan.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Sánchez-Navarro, Albert. 2025. «De “refractores del progreso” a la tolerancia religiosa: la imagen exterior de Alfonso XII y el uso propagandístico de la comunidad sefardí». *Sefarad* 85, 2: 1262. <https://doi.org/10.3989/sefarad.025.1262>.

Enviado: 16-04-2025. Aceptado: 22-05-2025. Publicado online: 29-01-2026.

1. INTRODUCCIÓN

La comunidad judía expulsada de España en 1492 se trasladó inicialmente a Portugal, los Estados italianos y el reino de Navarra, pero siguiendo con las medidas de expulsión en Europa, pronto la comunidad se trasladó al norte del continente. La mayoría de los judíos de la diáspora se trasladaron al norte de África, en el reino de Fez; en algunos casos acabaron acogidos por las autoridades otomanas, estableciéndose en los territorios otomanos del Mediterráneo Oriental. Mientras España configuraba su control sobre las colonias americanas y organizaba su comercio por Sudamérica, los judíos sefardíes desarrollaron un lenguaje propio, el judeoespañol, a través de préstamos lingüísticos de otras lenguas como el italiano o el griego. La instalación de esta comunidad en lugares como Estambul o Esmirna permitió el desarrollo de un comercio clave para las relaciones comerciales de la Sublime Puerta con Europa durante los siguientes siglos, junto a la población griega ortodoxa que sirvió de puente entre los territorios fronterizos¹.

A lo largo del siglo XIX, en tanto que la comunidad judía era acogida en el Imperio otomano, en el Imperio ruso surgió un creciente antisemitismo, especialmente en las provincias del suroeste, ligado al aumento de la conciencia nacional en Rusia. En concreto, el levantamiento que se produjo en 1881 en la Rusia meridional provocó un éxodo masivo de población judía hacia el Imperio otomano, debido al cierre de fronteras que otras naciones limítrofes decidieron aplicar para evitar su llegada. La respuesta de Europa se centró en brindar asistencia a los judíos que huían. España, en coordinación con el resto de las potencias europeas, ofreció ayuda a los judíos asquenazíes (descendientes de las comunidades de la Renania, al oeste de Alemania) que escapaban de la Rusia meridional y, al mismo tiempo, abrió sus puertas a acoger a la población sefardí que lo solicitara².

En este marco de posicionamientos diplomáticos, la investigación se propone examinar cuál fue la estrategia subyacente de la diplomacia española en relación con la expulsión de los judíos asquenazíes en 1881. Lo que conduce a responder si se trató de una respuesta más pragmática o influenciada por otras presiones internas o externas. En este sentido, el papel de la monarquía española es crucial para el posicionamiento internacional de España en esa coyuntura, por lo que se analiza la imagen de la Corona española dentro del contexto nacional e internacional. Invita a estudiar no solo la postura oficial de la monarquía española frente a esta cuestión, sino además cómo la toma de decisiones políticas pudo haber impactado en la percepción pública tanto dentro de España como en el resto de Europa.

Ante esta última cuestión, se insiste en la configuración de la opinión internacional sobre España y sus implicaciones para la diplomacia española. Un contexto nacional para la Corona que conduce a plantearse cómo reaccionaron las diferentes facciones políticas y sociales ante la acogida de España de la población sefardí en el contexto del crecimiento del antisemitismo en Europa durante este último tercio de siglo³.

El artículo se divide en una primera parte que introduce el contexto de inclusión en la sociedad otomana del pueblo judío. Las posiciones de poder que ostentaron dentro del imperio, tanto en términos económicos como comerciales. Dentro del marco de represión antisemita que se produjo en Rusia y que condujo a los pogromos de 1881. Acompañada de una segunda parte que analiza el papel y la reacción que adopta la diplomacia española frente a este crítico episodio internacional. Muy ajustado al desempeño de la Corona por asimilar una imagen más cercana a las monar-

¹ Gubbay 2000, 63-64.

² Aronson 1980, 18-19.

³ Marendy 2005, 296-297.

quías europeas, con el afán aperturista y tolerante del nuevo régimen español de la Restauración. Un mensaje que es analizado a través de la prensa española, que estructura su discurso a partir de las diferentes ideologías políticas. Todo ello acompañado inicialmente de un tímido movimiento filosefardí entre la intelectualidad española.

2. EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN EL IMPERIO OTOMANO

Tras la expulsión en 1492 de los judíos españoles, la comunidad tomó rumbos muy diversos: llegaron al sur de Francia o al norte de África, y establecieron comunidades en el norte de Europa, como en Amberes, Londres, Ámsterdam, etc. La mayoría de los israelitas expulsados partieron al Este, hacia Italia y el Imperio otomano, estableciendo el judeoespañol como una variedad lingüística hispana, además del haquetía o haquitía de los judíos sefardíes en el norte de Marruecos. A partir del siglo XVII se consolidó como lengua vehicular entre las comunidades judías del Mediterráneo, tanto en los negocios como en la vida comunitaria y la educación⁴. Así describía Juan de Dios de la Rada el «castellano arcaico» que pudo estudiar con motivo de su viaje al Imperio otomano:

Los de Constantinopla y demás ciudades del Oriente, que recorrimos en nuestro viaje, hablaban castellano, aunque muy italianizado y con giros más propios de los siglos XV y XVI que de las épocas modernas; lo cual tiene fácil explicación por el poco roce que tienen con españoles y las muchas relaciones mercantiles que mantienen con los italianos, de donde ha resultado naturalmente que siendo los dos idiomas tan afines, el castellano de la época de la expulsión que el que aquellos judíos pueden conservar, se haya modificado por la influencia del italiano que están oyendo hablar casi diariamente⁵.

La influencia del italiano en el castellano se refleja a través de la visión del autor por la relación mercantil constante con los italianos, lo que subraya la constante interacción de la población sefardí con otras culturas y lenguas. Una persistencia de características del castellano de los siglos XV y XVI pone en evidencia que la evolución lingüística se ha mantenido cercana a un contexto histórico concreto, pese a la separación temporal y geográfica con España. El aislamiento cultural y lingüístico permite entender su situación en el Imperio otomano, preservándose de los cambios del idioma en España.

La diáspora sefardí fue acogida por el sultán otomano Bayezid II (1481-1512), permitiéndoles la entrada al Imperio con una estrategia política clara de fortalecer al gobierno otomano al aprovechar la experiencia social, económica y cultural de los sefardíes. La comunidad se benefició de la política aplicada por el anterior monarca Mehmed II (1451-1481), que instituyó el Jajam Bashi o Gran Rabino como forma de autogobierno para la minoría judía dentro del Imperio otomano. Se establecieron a partir de la organización comunitaria del *qahal*. Esta legislación fue tomada como una medida para gestionar administrativamente la variedad religiosa del Imperio. De esta manera, su llegada sirvió para revitalizar ciertas zonas que habían quedado diezmadas por crisis internas o guerras. Las habilidades en el comercio les permitió integrarse rápidamente en la red comercial del Imperio otomano, lo que les permitió ejercer un papel crucial en las relaciones diplomáticas y comerciales del Imperio con Europa⁶.

⁴ Bürki 2016, 392-393.

⁵ Rada 1876-1878, 263.

⁶ Rodríguez 1992, 173-180; Romero 2010, 449.

En los siguientes siglos, el sistema del *millet* permitió a la comunidad disfrutar de cierta autonomía en cuanto a administración interna, pues el sistema garantizaba que las comunidades se gobernaran por sí mismas. Por este motivo, lograron guardar su identidad cultural y religiosa, mientras que al mismo tiempo se integraban en la sociedad otomana. En el contexto otomano, la población sefardí consiguió instalar grandes comunidades en Asia Menor, concretamente en ciudades como Tesalónica, Esmirna (Izmir) y Estambul. El valor de la comunidad judía dentro del Imperio otomano aumentó en comparación a otros colectivos, como el armenio o el griego ortodoxo⁷. A diferencia de estas dos poblaciones que contaban con Estados europeos capaces de proteger sus intereses, no existía un Estado judío en el exterior que pudiera garantizar o salvaguardar los derechos de las comunidades judías en el territorio otomano, pues quedaban al margen de las Capitulaciones que garantizaban ciertos derechos a la población cristiana⁸.



Figura 1. Mapa del Imperio otomano y sus provincias mediterráneas. Fuente: E. Andriveau-Goujon, Atlas universel de géographie moderne, París: s. e., 1879, p. 15.

En el siglo XVIII, los griegos ortodoxos se convirtieron en los interlocutores comerciales del Imperio otomano con las potencias europeas, de manera que desplazaron a la población judía de la labor que habían desempeñado hasta ese momento. Sin embargo, los israelitas se integraron en el Imperio y asumieron una identidad nacional otomana, preservando su integridad religiosa. Sobre todo, este proceso de asimilación se produjo a causa de la Guerra de independencia griega (1821-1832), por la cual la comunidad helénica perdió el estatus dentro del Imperio en beneficio de las comunidades judías. El proceso de su integración se produjo a partir de la ocupación de cargos importantes dentro de la administración otomana, como había pasado con la población

⁷ Benbassa 1989, 69-70.

⁸ Gubbay 2000, 61-62.

cristiana⁹. El antisemitismo que se instaló en Europa en 1880 provocó la decisión de Estambul de ofrecer a la población judía emigrante acceso para asentarse en cualquier parte del Imperio.

3. EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA: EL ANTIJUDAÍSMO EN LA RUSIA ZARISTA Y EL POGROMO DE 1881

Para el Imperio ruso, el asentamiento de estas comunidades judías tuvo serios impedimentos impuestos por las propias autoridades con el fin de limitar su acceso a las grandes ciudades para desarrollar cualquier actividad económica, lo cual les obligó a situarse mayoritariamente en pueblos o aldeas fronterizas con otras regiones, como las que ocupan las actuales Rumanía o Bulgaria. Por este motivo, acabaron instalándose en la zona de la Rusia meridional. La marginación de la población judía comenzó con el reinado del gran duque Ivan III (1452-1505) que aplicó políticas restrictivas para impedir su integración como súbditos rusos. La coyuntura económica permitió que los sucesivos monarcas aplicaran y levantaran leyes más o menos coercitivas, llegando al reinado de Pedro el Grande (1682-1725) por el cual comenzaron a tolerar la población judía como súbdita¹⁰.

Las profundas raíces del antisemitismo en la Rusia de los zares estuvieron ligadas a la Iglesia Ortodoxa Rusa. Basándose en una interpretación teológica que consideraba a la población judía responsable de la muerte de Cristo, un mensaje que perpetuó una hostigación religiosa sistemática. Por añadidura, las estructuras sociales establecidas en Rusia reforzaban ese acoso y presión sobre los judíos que eran percibidos como una clase social distinta. Con Nicolás I (1825-1855) se aplicaron medidas represivas que institucionalizaron el antijudaísmo con restricciones laborales que impedían oportunidades laborales como funcionarios del reino o puestos como altos cargos dentro del funcionariado. Un modo de reforzar la condición de clase sometida dentro de la sociedad zarista. La educación tampoco esquivó estas medidas discriminatorias, pues se aplicaban ciertas cuotas en las universidades para restringir el acceso a los estudiantes judíos¹¹.

La respuesta antisemita se originó a principios del siglo XIX, con el pogromo de Odesa (1821). Los episodios de violencia contra la población judía instalada en el Imperio ruso se sucedieron a lo largo del siglo, en ningún caso como incidentes aislados¹². Los cuerpos de seguridad zaristas en estas agitaciones antisemitas podían ofrecer un mayor o menor grado de permisibilidad hacia los agitadores. La policía podía llegar a tener un papel más activo en función de las direcciones que se pudieran dar desde el Departamento de Policía Estatal. Bajo la dirección de Viacheslav von Pleve (1878-1881) y después como Ministro del Interior hasta 1904, tuvo mucha importancia en la implementación de políticas autoritarias y represivas para mantener el control del régimen zarista. Un ejemplo fue la respuesta de las autoridades rusas en el pogromo de 1903 en Chisináu (actual Moldavia), con una implicación indirecta de la policía zarista¹³.

⁹ Carmel 2010, 135-137.

¹⁰ Poliakov 1986, 86-88.

¹¹ Poliakov 1986, 90-94.

¹² Klier 1989, 526-527.

¹³ Judge 1983, 93-94.



Figura 2. Mapa de la Rusia occidental y sus óblast (región o provincia) fronterizos con Europa.
Fuente: Sonnenschein, W. Swan, *European Russia*. W. Swan Sonnenschein & Allen's Plastic School
Atlas. Sonnenschein & Allen, Londres, 1880.

En este contexto de creciente represión y tensiones sociales, comenzaron a gestarse los disturbios que derivaron en los pogromos de 1881. Los levantamientos se originaron en el mes de marzo de ese año en la ciudad de Elisavetgrad (actual Kropivnitski, Ucrania), trasladándose a otros centros urbanos como Kiev, donde se ejerció mayor violencia, y posteriormente a Odesa en noviembre y Varsovia en diciembre del mismo año¹⁴. En junio, la llamada Alianza israelita de París anunciaba un comunicado en todos los periódicos disponibles titulado *Llamamiento en favor de los judíos perseguidos*:

La Rusia meridional ofrece un espectáculo digno de figurar en las más sombrías páginas de la historia de las persecuciones.

En Elisabethgrad, en Kleff, en Odessa, Cherun y otras ciudades, los judíos son víctimas de bárbaros atropellos y de inauditas violencias. Allánense sus moradas y se confiscan los bienes que por gracia especial escapan del saqueo y del incendio¹⁵.

El asesinato del zar Alejandro II (1881) desencadenó la persecución antisemita, aunque también se relacionó con motivos de préstamos y deudas financieras. La prensa rusa especuló con un posible vínculo de agentes judíos que hubiesen perpetrado el magnicidio, de tal manera que alimentaron la histeria entre la población rusa. Asimismo, Alejandro III fomentó, a través de la designación del conde de Ignatieff (1832-1908) como ministro del Interior, represaliar a la comunidad judía mediante restricciones para limitar su presencia en el Imperio ruso (Leyes de mayo de 1882). Los pogromos coincidieron en un momento en el que se planteó una reorganización del cuerpo de seguridad zarista, la Third Section, que dio lugar a la Ojrana, un cuerpo de seguridad estatal ruso¹⁶.

El elevado antisemitismo en Rusia se debió al proceso de rusificación de esas zonas. La decisión del Imperio zarista de adoptar una política paneslavista en Europa del Este condujo a un auge del paneslavismo que preveía una unificación de los territorios bajo una misma cultura, mediante un proceso de homogeneización nacional. De esta manera, las comunidades judías pasaron de ser toleradas a ser consideradas una amenaza. Los judíos de las provincias del suroeste de Rusia decidieron emigrar al Imperio otomano, ya que estados como Rumanía prohibieron la entrada a los judíos rusos que quisieran refugiarse en el país, algo similar a la decisión que tomó Austria-Hungría. La respuesta alemana consistió en retirar la consideración de súbditos alemanes a todos los judíos prusianos establecidos en otros estados, para proceder a la supresión de los nombres establecidos en los registros consulares. La consecuencia de la persecución antisemita repercutió en que la mayoría de la población judía emigrara hacia América¹⁷.

La oleada antisemita llegó a Alemania hasta el extremo de que la nobleza, y artistas de reconocido nombre, enviaran una petición a Bismarck para que actuase contra los judíos que pretendían llegar al país. Así lo comunica *El Imparcial*:

La persecución contra los judíos prosigue con terrible actividad en Alemania. Días pasados recibió el príncipe de Bismarck una petición contra los judíos, que consta nada menos que de 25 tomos

¹⁴ Aronson 1980, 20.

¹⁵ *El Tiempo*, 4 de junio de 1881, p. 1.

¹⁶ Klier 2005, 102-103 y 182-185. Los judíos expulsados, buscaron negociar con el cónsul general de Austria-Hungría con la posibilidad de instalarse en el Imperio.

¹⁷ AHN, Legajo H-1778: Turquía, 1880-1881, conde de Rascón al ministro de Estado, «Constantinopla 4 de junio de 1881».

con 18.000 páginas y 255.000 firmas, entre las que figuran las de la nobleza, generales, artistas y altos funcionarios del imperio¹⁸.

La negativa de Alemania y Austria-Hungría a permitir la entrada a los judíos rusos se debe a su interés por ofrecer un frente común con la línea política antijudía de San Petersburgo. Para 1881, las tres naciones estaban en negociaciones para reactivar la Liga de los Tres Emperadores. Una coalición formada a principios de 1870, que sufrió un distanciamiento en 1878 tras la resolución del tratado de Berlín por el resultado de la guerra ruso-otomana (1877-1878). El interés de Bismarck por recuperar una buena consonancia entre los tres imperios, explican esta alineación y permisibilidad con la persecución judía¹⁹. No obstante, la represión judía en Europa no era exclusiva del Imperio zarista; también existía un fuerte enardecimiento del odio hacia las comunidades israelitas.

4. EL INTERÉS DE LA DIPLOMACIA ESPAÑOLA EN LA POBLACIÓN SEFARDÍ

Los pogromos en Rusia coincidieron con la llegada al poder en España del gobierno liberal de Sagasta. El impacto que produjo la rebelión antisemita alarmó a la mayoría de los estados europeos, encabezados por Francia y Gran Bretaña, que se afanaron a socorrer a los emigrantes judíos que huían de la represión. España no quedó al margen de los episodios violentos en Rusia. La llegada de los refugiados hebreos a Asia Menor y las condiciones de la comunidad sefardí en el Imperio otomano despertaron un sentimiento de filosefardismo, sobre todo por su vinculación histórica con los judíos expulsados en 1492. El Ministerio de Estado dirigido por el marqués de la Vega de Armijo (1881-1883) no tardó en ponerse en contacto con los cónsules de San Petersburgo y Odesa para conocer la situación de los emigrantes. El contacto de España con la comunidad sefardí se había recuperado desde la Guerra de Crimea, lo cual había impulsado algunos viajes a Estambul por parte de viajeros y diplomáticos, como atestigua Adolfo de Mentaberry (1840-1887)²⁰:

Estos, no solamente conservan todavía la lengua de sus mayores, aunque la escriben con caracteres hebraicos, sino hasta muchos de ellos llaves y títulos de propiedad de sus casas en España, donde esperan volver con esa perseverancia tenaz de su raza, con la misma obstinada fe con que están aguardando al Mesías.

Sin embargo, ¡cosa extraña!, no tienen rencor alguno contra nosotros, nos tratan siempre muy bien y nos escuchan con palpitante embeleso, cual si nuestra voz, nuestra palabra y nuestro estilo les recordase a sus muertos ascendientes, trayendo a su fantasía reminiscencias confusas y agradables de aquel lenguaje cariñoso, de aquellos blandos acentos maternos que mecen como un aura suave la cuna de los niños.

El interés que depositaba el gobierno español en la suerte que podía correr la comunidad judía tras los incidentes antisemitas se basó en tres factores interrelacionados. En primer lugar, se estableció como objetivo principal el interés económico por atraer grandes fortunas hebreas a la Hacienda española, como había sucedido en otros estados. En segundo lugar, la atención de las principales potencias europeas centrada en el ambiente de violencia judío brindaba la posibilidad a Madrid de un escenario propicio para resarcir su imagen exterior y aproximarse a esos estados. Finalmente, los lazos comerciales de los judíos sefardíes permitirían abrir mercado mediante un

¹⁸ *El Imparcial*, 21 de abril de 1881, p. 3.

¹⁹ Goriainov 1918, 324-325.

²⁰ Mentaberry 1873, 124.

enlace entre los puertos de Andalucía, Cataluña, así como Valencia, con el mar Negro y el Mediterráneo Oriental.

La Hacienda Pública había sufrido una caída de los ingresos, que repercutió negativamente en la riqueza nacional, por la inestabilidad política generada desde 1860. En Madrid ya se habían instalado grandes fortunas hebreas, como Daniel Weisweiler (1834) o Joseph Farache (1870). De esta manera, tras el pogromo se esperaba que la vuelta de los judíos permitiera la llegada de grandes inversiones²¹. El delegado diplomático español en San Petersburgo, el marqués de Campo Sagrado trasladó la noticia al Ministerio de Estado sobre la propagación de la rebelión antisemita a otras ciudades, gracias a la información recibida por la prensa. A su vez, el delegado español enfatizaba la intención que tenían algunas familias de trasladar sus fortunas a otras ciudades por la inseguridad a la que estaban expuestas, subrayando el delegado diplomático al Ministerio de la oportunidad que significaba para la economía española y la importancia de no abandonar esta opción²².

El interés económico que había entre el cuerpo de diplomáticos españoles también albergaba una consternación ante la persecución a la que se sometía al pueblo judío, aunque España no era ajena al antisemitismo. Entre la documentación consultada, se encontró un compendio de más de veinticinco páginas que, sin tener un carácter de documento oficial ni poseer autoría, recogía argumentos antisemitas en contra de las decisiones que el gobierno liberal estaba tomando con la cuestión judía²³. Un documento de índole patriótica que centraba su argumentación en justificar la expulsión judía de 1492, y justificando las acciones tomadas por los Reyes Católicos. Además, se insistía en la naturaleza «adulterada» del castellano por la mezcla con otros idiomas como el italiano, el hebreo o el griego, motivo que le había llevado a perder importancia por la imposición del francés.

En España se podía diferenciar entre el antijudaísmo tradicional español, heredado de la época medieval y moderna, de aquel que derivaba por influencias doctrinales europeas contemporáneas del siglo XIX. La presencia judía en la España contemporánea era escasa, por lo cual el antisemitismo surgía a través de la simbología y la retórica política e intelectual que no por la represión de las armas²⁴. El pogromo de 1881 repercutió en una división de la opinión pública española entre la visión moderada de los conservadores y la apuesta por la apertura a los judíos de los liberales, al discurso integrista católico que abrazaba el antisemitismo europeo²⁵.

El documento se había elaborado con la intención de ofrecer una clasificación de la población judía en el Imperio otomano con motivo de los pogromos. La clasificación es la siguiente: la primera clase la ocuparían individuos con altos cargos en la administración o con importantes negocios, con una segunda clasificación de los abogados y médicos, descritos como una «plaga los primeros de todos los países corrompidos y atrasados cuya podredumbre social y cuya legislación dudosa». La última categoría la ocuparían los vendedores ambulantes o recolectores²⁶.

La importancia del documento no radica únicamente en su clasificación o en el propósito de las anotaciones que contiene, sino en la sección final, donde se presenta un cuadro poblacional de la comunidad judía dispersa por el Imperio, con presencia en ciudades como Esmirna y Estambul, así como en regiones como Galípoli. Para cada una de las ciudades establece un recuento

²¹ Sbailhat 2018, 308-309. Algunas de las familias judías con grandes capitales en Madrid eran las de Salomón Bauer (1848), Abraham Salcedo (1855), Enrique Mansberger (1866) o Philip Hauser (1872).

²² AHN, Legajo H-2699: Turquía, 1898-1911, Legación española: Marqués de Camposagrado al ministro de Estado, «San Petersburgo 22/24 de julio de 1881».

²³ *Ibidem*, «Memoria relativa al estado social, político y mercantil en que se hallan los israelitas residentes en el Imperio Otomano, Reino de Rumanía y Principado de Bulgaria».

²⁴ Álvarez Chillida 2002, 193-197.

²⁵ González García 1986, 128-130.

²⁶ *Ibidem*.

de los judíos más ilustres e importantes, con indicación de sus oficios y del puesto que ocupan dentro de la comunidad –por ejemplo, «Salónica: Elías Covo, Gran Rabino y Presidente Honorario; Jacob Saul Modiano, acaudalado banquero y rico propietario» –. Esta clasificación demuestra el interés español por las grandes fortunas judías, así como el análisis minucioso que se había elaborado respecto a algunas personalidades de la comunidad, una selección premeditada de las personas a las que convenía ofrecer protección.

4.1. *Prensa e intelectualidad ante la protección de la Corona española*

Los judíos sefardíes que pedían la protección de España se asimilan a casos como el de Vuschel Rosenzweig. En los pogromos de Polonia, Rosenzweig pudo mantener por su posición social correspondencia con el ministro de Estado, por lo cual le pedía ayuda para su extradición a España. El motivo al que aludía era la expulsión de sus antepasados en 1492 y al derecho que tenía de ser protegido por España²⁷. Como Rosenzweig, muchos judíos sefardíes acudieron ante los consulados españoles en cuanto se conoció la decisión del gobierno español de garantizar su protección y la posibilidad de un retorno a España. Una parte de los artículos que se diseminaron entre la prensa turca anunciando el apoyo de la Corona española a los judíos represaliados en Rusia también se publicaron en San Petersburgo, pero se sospechó que Ignatieff hubiese prohibido su publicación en el Imperio ruso²⁸.

El anuncio se transmitió entre consulados y viceconsulados y se esparció por todas las delegaciones españolas afectadas por la rebelión antisemita. La decisión de Alfonso XII de ofrecer asilo político y ayuda a la población judía fue acogida por la diplomacia europea con estupor, lo que desembocó en una publicidad regia, un preludio a la buena acogida que tendría más adelante el monarca español con su viaje por Europa en 1883. La correspondencia entre Campo Sagrado y el vicecónsul en Riga muestra el impacto que habían logrado la monarquía y el gobierno español por distanciarse de una imagen de España basada en «refractores al progreso y de intolerante a sus creencias religiosas»²⁹.

En España, la decisión de Alfonso de abrir las fronteras a la población judía dividió a la opinión pública, a partir de los sectores conservadores, católicos y carlistas que veían en esta decisión un quebrantamiento de la moral cristiana que caracterizaba a España. El diario *El Fénix* subrayaba las maniobras que se escondían detrás de la oferta del Conde de Rascón por el factor económico que podía beneficiar a España:

Al señor conde de Rascón, nuestro ministro en Constantinopla, le ha impresionado mucho el ver llegar a la ciudad del Bósforo millares de hebreos expulsados, y creyendo que sería un buen negocio para España captarse la benevolencia de la raza en cuyas arcas se va amontonando la fortuna de los pueblos cristianos, telegrafió al ministro de Estado llamando su atención sobre este filón inesperado que se nos presentaba para salir de nuestros ahogos.

El verbo regresar aplicado a una raza expulsada de España hace cerca de tres siglos, es atrevimiento. En segundo lugar, eso de hacer a España patria de los judíos, es una osadía histórica que la buena crítica no puede aceptar sin protesta³⁰.

²⁷ AHN, Legajo H-2699: Turquía, 1898-1911, Cónsul de Beirut al ministro de Estado, «Madrid 16 de febrero de 1882».

²⁸ Fernández Rodríguez 1965, 570.

²⁹ AHN, Legajo H-2699: Turquía, 1898-1911, Legación de España en San Petersburgo al Vicecónsul en Riga, «San Petersburgo, 22/24 de julio de 1881».

³⁰ *El Fénix*, 17 de junio de 1881, pp. 1-2.

La reconciliación con los judíos no se convierte solo en un acto de restauración histórica, pues también hay una tentativa de aprovechar una oportunidad económica, como señala el diario. La mayor preocupación para los sectores carlistas es que España se convierta en la «patria de los judíos», que subraya con una preocupación profunda por la identidad nacional y religiosa del país. Es una muestra de la interacción entre la política y la identidad religiosa en el pensamiento carlista. Una crítica más formal, pero en la misma dirección que la carlista, fue la del diario *El Estandarte* próximo a los círculos canovistas, que no dejaron pasar su oportunidad para criticar la oferta del gobierno de Sagasta a los judíos que escapaban de Rusia, exagerando el número de judíos que esperaban llegar a España:

La contradicción en que incurren los diarios del gobierno consiste en pasmarse de júbilo porque el ministerio abre las puertas a los judíos a nombre de la libertad de conciencia cuando no había dictorio ni injuria que no vomitasen contra el gobierno del Sr. Cánovas, porque a nombre de esa misma libertad admitió y dio asilo en nuestra hospitalaria tierra a los jesuitas y frailes expulsados de Francia por el gobierno republicano.

Los fusionistas, que se llaman liberales avanzados, no tienen verdadera noción de la libertad: creen ser más liberales que nosotros, porque condenan a frailes y jesuitas y abren los brazos a los judíos³¹.

Sobre todo, se insiste en la contradicción ideológica en el discurso liberal sobre las políticas del gobierno, que llega a poner en duda el concepto de «libertad» que poseen los liberales. Para los canovistas, esta libertad está ligada con un equilibrio entre orden y valores nacionales, por lo que conducen a ver las decisiones del gobierno como peligrosas. La acogida de los judíos, percibida como una comunidad ajena, es vista a través de un discurso nacionalista que prioriza la unidad cultural y religiosa de la nación. En sintonía con la línea discursiva carlista, pero poseen una visión de la libertad y el Estado abogando por una libertad más controlada, donde la presencia de los jesuitas y la persecución de los judíos posee un importante papel en la estructura de la identidad nacional. Los diarios cercanos al gobierno liberal explicaban la secuencia de hechos y cómo se había llegado a tomar la decisión de acoger a la población judía. *El Figaro* afirmaba que «muchos han creído ver en esta medida, no solo un acto reparador para con los judíos, sino también una interpretación del artículo 11 de la ley fundamental del Estado hecha en amplio sentido»³². El diario *El Siglo* elogiaba la decisión del gobierno y de la Corona:

A la par séanos permitido elogiar el noble propósito de S. M. el Rey, que desea que en su reinado encuentren abiertas las puertas de la patria cuantos viven fuera de ella, así por las vicisitudes de la política como por las consecuencias de las luchas religiosas. Magnífica página para el reinado de Don Alfonso XII es aquella en que quedará escrito este su nobilísimo propósito, que desarma todas las causas que pretenden hacer incompatible la libertad con la monarquía³³.

Los partidarios de abrir las puertas de la nación española a la comunidad judía sefardí apostaban por Alfonso XII como un símbolo de reconciliación, a través de un ideal de unidad que interesaba a la Restauración defender. El diario *El Siglo* refleja el ideario liberal de la época, por respaldar una monarquía moderada, capaz de sobrevenir las divisiones internas del país. Este elogio a la figura del monarca y a la Corona española muestra una postura liberal que busca lanzar un mensaje de acogida a todos aquellos colectivos que fueron desplazados por cuestiones

³¹ *El Estandarte*, 17 de junio de 1881, p. 2.

³² *El Figaro*, 17 de junio de 1881, p. 3.

³³ *El Siglo*, 17 de junio de 1881, p. 3.

religiosas o políticas, con la intención de integrarlas como parte del futuro de España. Un mensaje que demuestra el pragmatismo de la Restauración para reconstruir el nuevo Estado.

La confrontación también se había trasladado al escenario intelectual. Desde mediados del siglo XIX comenzó a adquirir relevancia una visión conciliadora con la comunidad judía que se había instalado en España a través del autor Adolfo de Castro (1823-1898)³⁴. Hasta la década de 1870 no se inició una verdadera conciencia sobre las comunidades sefardíes repartidas por territorio del Imperio otomano. El autor que tuvo un mayor impacto durante esos años fue Amador de los Ríos (1816-1878), quien buscó ofrecer una imagen de la población judía beneficiosa para la historia de España³⁵. También despertó ciertas simpatías por los sefardíes la novela *Gloria* (1877) de Benito Pérez Galdós (1843-1920).

Estas obras contribuyeron a la construcción de un discurso filosefardí elaborado por la intelectualidad española y las elites económicas del país favorables al sefardismo, en unión con estereotipos fuertemente racializados a finales del XIX. El discurso se asentaba en una condena de la expulsión judía en 1492 y promovía un acercamiento entre el gobierno español y las comunidades sefardíes en el extranjero. El filosefardismo se centraba en una reinterpretación romantizada de la convivencia en España entre musulmanes, judíos y cristianos, de la que surgió el concepto de *convivencia*³⁶.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, los sefardíes se encontraron frente a una dura confluencia política e ideológica de construcción nacional, las sucesivas crisis coloniales y la lucha por recomponer el prestigio internacional que habían tenido antes entre las potencias europeas. Se consideró a los sefardíes como el resultado de una combinación histórica y cultural en España. Una *identificación ambivalente* de judíos a la vez que españoles que perjudicó notablemente su integración en el Estado español. Esta identificación sirvió para subrayar una distinción entre los españoles limpios o puros de los judíos nacionales³⁷.

La integración de la comunidad sefardí entroncaba con el debate sobre la secularización del Estado. Desde el siglo XVIII, los avances hacia una legislación religiosa que defendiera la igualdad fueron lentos, generando cierta inestabilidad y contradicciones, sobre todo entre sectores liberales y tradicionales. Entre el cuerpo diplomático español también se encontraban ciertas contradicciones en torno a posiciones filosefardíes, como la de Diego de Coello Quesada, en contra de un antisemitismo aristocrático como el de Antonio de Zayas. Sin embargo, la disonancia se instalaba también entre el gobierno español. Se quería escapar de la imagen de intolerancia histórica heredada de la Inquisición, con un mensaje que proponía un Estado moderno, pero carente de los recursos necesarios para acoger a los judíos refugiados. El compromiso oficial con los sefardíes representaba un acto más simbólico que la realidad política y económica del gobierno³⁸.

La intervención del conde de Rascón durante el pogromo ruso de 1881 incentivó que las autoridades españolas supieran de la presencia de sefardíes en el Imperio otomano. El viaje que realizó el Dr. Ángel Pulido (1852-1932) por la Europa Oriental en 1883 permitió localizar otras comunidades sefardíes repartidas por Rumania, Bulgaria y una parte de Serbia. No fue hasta 1903, en calidad de senador, cuando Pulido emprendería una campaña prosefardí que defendería la necesidad de nombrar cónsules españoles en las regiones principales de los Balcanes. Publicaría

³⁴ Castro 1847.

³⁵ Ríos 1875.

³⁶ Aragonese 2018, 209.

³⁷ Ojeda Mata 2009.

³⁸ Aliberti 2018, 37-44.

artículos en su defensa y obtendría un apoyo entre diferentes intelectuales españoles como Miguel de Unamuno, Emilia Pardo Bazán o Marcelino Menéndez Pelayo³⁹.

4.2. *La imagen pública de Alfonso XII y el plan de hispanización*

En la persecución antisemita de 1881, una de las preocupaciones de la diplomacia española consistió en la posibilidad de llevar a cabo una operación de traslado de tanta población sin enfrentarse a la diplomacia rusa. En la misiva, Campo Sagrado había dejado claro que el Ministerio de Estado contaba con el tratado de comercio con Rusia, todavía en vigor, firmado en febrero de 1876 para poder cumplir con la extradición de población judía. La comunidad judía acogió con mucho aprecio el gesto del monarca, lo que supuso un acercamiento con los israelitas que huían de Rusia:

Persécutés par le sort et le gouvernement russe, nous nous sommes adressées à la Légation Royale, qui nous a manifesté qu'elle n'était pas autorisée pour répondre et en présence de quoi nous nous adressons à Votre Majesté Royale directement, afin d'avoir la faculté d'obtenir la permission de s'établir, comme colons, sur la terre hospitalière d'Espagne. Chassés jadis dans de circonstances différentes, nous aspirons de retourner dans un pays où reposent les os de nos ancêtres.

Il est bien entendu qu'en cas de la résolution et réponse favorables à notre pétition, nous ferons le serment de fidélité à Votre Gouvernement pour nous et pour nos enfants⁴⁰.

La carta, escrita por Alfred Taubner, responde al compromiso que la Corona española asume con la acogida de los refugiados judíos. Un intento por apelar al pasado común y subrayar la relación histórica entre la comunidad judía y España. Existe un enfoque en la tierra prometida, en la mención de España como «tierra hospitalaria». Desean establecerse como colonos y subraya ese deseo de reconstrucción no solo física, sino también emocional y cultural, evocando el retorno a un lugar con tanta carga simbólica para la comunidad. La relevancia del testimonio de Taubner es que la carta atestigua como el episodio de represión judía en Rusia ofreció una oportunidad para que ambas partes, tanto las autoridades españolas como la comunidad judía, volvieran a reconstruir puentes. Una relación que se había mantenido tan distanciada durante siglos.

La decisión inicial de ofrecer asistencia y facilitar el traslado a España fue resultado del compromiso del conde de Rascón, quien logró involucrar a la Corona española en una campaña de imagen del monarca. En este contexto, el Rey dictó una orden real que permitiría la apertura de las fronteras, con el objetivo de acoger a toda aquella población dispuesta a trasladarse a España. La propuesta del conde de Rascón planteaba la organización de un crucero en Marsella, desde donde se facilitaría el transporte de los israelitas procedentes de Estambul⁴¹. La propuesta permitió situar a Alfonso XII en el centro de la política exterior española. El monarca era la figura visible del sistema de la Restauración, y la posición que adoptó junto al gobierno liberal de Sagasta propició una transgresión de la imagen católica que se había ido construyendo con los años.

Cabe entender que la decisión no solo surgió como una propuesta diplomática del gobierno español, sino que también hubo una iniciativa personal del Rey, similar a la que se produciría con el acuerdo comercial con Alemania o su viaje en 1883. La decisión diplomática de la Corona y la delegación española en Estambul constatan unos límites poco definidos sobre la prerrogativa

³⁹ Alpert 2005, 112-113.

⁴⁰ AHN, Legajo H-1779: Turquía, 1882-1885, Alfred Taubner del Comité israelit pour la Emigration en Espagne a Alfonso XII, «Constantinopla 12 de julio de 1882».

⁴¹ AHN, Legajo H-2699: Turquía, 1898-1911, Legación de España. Conde de Rascón al ministro de Estado, «Constantinopla, 8 de julio de 1881».

regia del monarca, además de cuestionar la autoridad y la legitimidad del gobierno español y del ministro de Estado para ejercer su poder sobre la política exterior española durante este período de la Restauración. El escenario planteaba una política exterior a tres bandas, entre la monarquía alfonsina, el gobierno español y el cuerpo de diplomáticos, de manera individual entre las tres instituciones⁴².

Esta decisión ofrecía la posibilidad de alejarse de la postura de su predecesora en relaciones exteriores. La monarquía alfonsina se propuso continuar la tradición de monarquía constitucional iniciada con el reinado de Isabel II, aunque sin volver a la esencia de las constituciones anteriores a 1868. Para Isabel, el catolicismo representaba un elemento crucial para la nación en los últimos años de su reinado⁴³. Por tanto, se quería comenzar de nuevo el proceso liberal ante la herencia isabelina, con lo que Alfonso persistió en la idea de reafirmar la presencia de las Cortes durante su reinado⁴⁴. Para el monarca, el catolicismo era considerado un pilar fundamental para la estabilidad nacional, y con ello la unidad religiosa, esencial para preservar la cohesión social. Alfonso ejercía de «buen cristiano» a la vez que «príncipe ilustrado». Esta dualidad tenía buena acogida en Europa, que le sirvió para acercarse a los reinos norte-europeos como Alemania. La religión pasaba a tener una función pragmática, es decir, debía cumplir con los ritos y formalismos para el Estado, al mismo tiempo que le servía para fortalecer las relaciones con la Iglesia Católica⁴⁵.

La oferta de España por salvaguardar a los judíos rusos que huían de la represión significaba una buena carta de presentación ante las potencias europeas, además de una oportunidad para beneficiarse de los contactos comerciales que una parte de la comunidad sefardí pudiera tener. Sobre todo, con este incidente se lograba mejorar la imagen pública de España, y al mismo tiempo una aproximación a las Grandes Potencias, mediante el contexto en el que se encontraba la Sublime Puerta de dependencia económica y militar de los Estados europeos (principalmente Gran Bretaña y Francia).

La cuestión de los pogromos en Rusia coincidió con la crisis en Egipto por el Canal de Suez, un contexto marcado por el levantamiento de Urabi. Este levantamiento, de carácter antimperialista, surgió como respuesta al despojo de poder de los egipcios en favor de los intereses europeos, de carácter antimperialista. La atención de la diplomacia española hacia la cuestión egipcia respondía a sus intereses comerciales y económicos, ya que la posibilidad de conectar a través del Canal con sus colonias en Filipinas representaba una oportunidad estratégica significativa⁴⁶.

En la misma coyuntura que presentaba el Mediterráneo Oriental como una zona de interés comercial y estratégica para la diplomacia española, también lo era el proyecto de enclaves de Víctor Abargues de Sostén. También a este proyecto se sumaba la posibilidad de que el gobierno de España aprovechara la posición estratégica de algunas familias de comerciantes sefardíes dentro del Imperio otomano para establecer puertos comerciales con España. En este contexto, se comprende el interés de la diplomacia española por la población sefardí, dado el papel clave que estos comerciantes podrían desempeñar en el fortalecimiento de los lazos comerciales y económicos entre ambos territorios. Es importante señalar que la comunidad judía desempeñó un papel fundamental como intermediaria diplomática y comercial entre el Imperio otomano y los reinos europeos. En este escenario, y tal como se mencionó previamente, cuando las autoridades otoma-

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Alonso García 2014, 209-211.

⁴⁴ Lario 2003, 19-21.

⁴⁵ Lario 2024, 267-269.

⁴⁶ A su vez, la nueva valorización de España refuerza su posición en las relaciones exteriores y explica su postura durante la Cuestión de Egipto al ofrecerse como mediador para estabilizar la rebelión de Orabi. Para una lectura más atenta véase Sánchez-Navarro 2024.

nas comenzaban a restar importancia a las familias de comerciantes judías, la situación se volvía particularmente favorable para los intereses de España.

En esta dirección, el conde de Rascón propuso al Ministerio de Estado que se consiguieran establecer una parte de los judíos que huían de la persecución de la Rusia meridional «en el litoral de Cataluña, Valencia y Andalucía, poniéndose en comunicación con los trescientos y tantos mil (...) que viven de su trabajo en Turquía y en las costas del mar Negro» para poder estructurar «líneas de vapores desde Sevilla hasta Odesa», países donde «muchos productos nuestros de la agricultura y de la industria fabril» eran transportados por otros estados⁴⁷. Madrid pretendía suplir el transporte de mercaderías marítimo que ofrecían otras compañías extranjeras, con una de propia.

El gobierno español esperaba instrumentalizar la población sefardí para sacar un rédito económico y comercial. Por esa razón, una de las propuestas que había planteado la delegación española consistió en la fundación de institutos de enseñanza en Estambul y Tesalónica, con la intención de hispanizar a la población sefardí, del mismo modo que otras naciones habían establecido instituciones similares. La existencia de sociedades como *La Esperanza* consolidaba la propuesta y le otorgaba cierta viabilidad. La Legación española sugería enviar libros de texto sobre la Historia de España, así como de Gramática castellana, para enseñar a los niños sefardíes, en un intento por consolidar la presencia española en Asia Menor, más allá de los intereses comerciales⁴⁸.

El conde de Rascón consiguió implantar una ruta para trasladar a los judíos escogidos por el Ministerio de Estado, que comunicaba con Marsella y finalmente con Barcelona. La operación de traslado se llevó a cabo de manera confidencial y sin coste alguno para los israelitas transportados, pese a la negativa del Ministerio de sufragar los costes del viaje. El carácter de confidencialidad de esta intervención se debe al modo en cómo elaboró el diplomático español el envío de estos judíos gratuitamente. El conde contactó con Constantino Benci, miembro de la Compañía de navegación de Marsella Freissinet, que facilitó su transporte de forma oficiosa. De esta manera, la delegación española consiguió enviar hasta Barcelona a algunos miembros de la comunidad sefardí⁴⁹. Tampoco quedó registrada su entrada a Barcelona, tal vez por la discreción con la que procedió el diplomático español.

5. CONCLUSIÓN

Los pogromos de 1881 en el Imperio zarista representaron una oportunidad significativa para que España interviniera en un asunto de índole europea. En este marco de violencia antisemita, el interés de España por la población sefardí, además de los judíos rusos (en su mayoría asquenazíes), cobró relevancia. En regiones como Asia Menor y la costa sur del Mediterráneo, la preservación del judeoespañol se convirtió en un argumento sólido para justificar la presencia de España en la zona. Además, la lengua desempeñó un papel clave en la recuperación de los lazos históricos que España había mantenido con la comunidad hebrea. La relación entre Madrid y los judíos sefardíes, en el marco de represión judía, plantea la interrogante de si España pudo haber

⁴⁷ AHN, Legajo H-1778: Turquía, 1880-1881, Conde de Rascón al ministro de Estado, «Constantinopla 16 de junio de 1881».

⁴⁸ *Ibidem* y AHN, Legajo H-1778: Turquía, 1880-1881, conde de Rascón al ministro de Estado, «Constantinopla 25 de junio de 1881».

⁴⁹ AHN, Legajo H-1778: Turquía, 1880-1881, conde de Rascón al ministro de Estado, «Constantinopla 14 de septiembre de 1881».

aprovechado este contexto para proponer una entrada gradual en los territorios otomanos, tal como habían conseguido Italia o Francia⁵⁰.

Es importante considerar las diversas posibilidades que ofrecía el Imperio otomano en comparación con otros reinos europeos. El éxodo de la población judía rusa hacia el Imperio otomano no fue únicamente una consecuencia del cierre de fronteras de otros países como Rumanía o Austria-Hungría. En realidad, el Imperio otomano ofrecía una relativa tolerancia religiosa que facilitaba la integración de la comunidad judía, por qué no disponían de una idea de nación-estado propio. En el caso de Estambul, al ser una ciudad caracterizada por su diversidad étnica, no disponía de un elemento de identidad nacional que unificara a los distintos grupos. El único elemento de cohesión posible era la dinastía gobernante del Imperio (otomanismo), aunque esta era incapaz de establecer fuertes vínculos con comunidades como la griega ortodoxa o la armenia. En consecuencia, para la población judía, adoptar una identidad cultural ajena, como la rusa, no era comparable con la opción de integrarse plenamente dentro de una estructura en la que podían jurar fidelidad a la dinastía gobernante⁵¹.

Asimismo, la clasificación elaborada por el Ministerio de Estado sobre la comunidad judía instalada en el Imperio otomano refuerza la estrategia desde Madrid de presentar una imagen de Alfonso XII como un «monarca salvador». En la práctica, el número de judíos trasladados a España fue considerablemente reducido en comparación con la amplia publicidad que se generó en torno a la decisión de España de brindar ayuda a la población israelita. La positiva acogida que recibió la decisión de la Corona española en Europa contrasta con la preocupación manifestada por el gobierno español ante el riesgo de abrir un conflicto diplomático con Rusia, tal como lo evidencia la correspondencia de Campo sagrado. No obstante, el apoyo recibido de la prensa inglesa y la opinión pública británica reflejaba la voluntad de España de posicionarse ante las Grandes Potencias como un Estado aliado, lo cual también explica la postura de la diplomacia española con la Cuestión de Egipto, al ofrecerse como mediadora. Esta posición facilitaba la integración de España en el concierto europeo y subrayaba su relevancia dentro del contexto mediterráneo⁵².

Además, la postura española de substituir el transporte marítimo de sus mercancías, realizado por compañías extranjeras, por empresas nacionales, se encontraba vinculada al intento de instrumentalizar a la población judía mediante una política de hispanización. De este modo, se consideraba la posibilidad de abrir escuelas de español en las localidades donde se concentraban las comunidades sefardíes. Este enfoque conduce a valorar una segunda cuestión sobre la acción exterior española en el Mediterráneo Oriental, interpretada como una manifestación de imperialismo, impulsado teóricamente por una parte de la diplomacia española, en particular por el conde de Rascón. Sin embargo, la postura española en esta coyuntura no se caracterizó tanto por una actitud de conquista o dominio, sino por una participación más colaborativa con otras potencias imperialistas, como lo evidenciaría el pacto italo-hispánico o los llamados *Acuerdos del Mediterráneo*, en el que España adoptó un papel de cooperación dentro de un marco de alianzas internacionales en la costa oriental del Mediterráneo.

En la misma línea, Abargues de Sostén abogó por una solución similar con la comunidad sefardí durante el Congreso Español de Geografía Colonial de 1883, cuyo objetivo era explorar la posibilidad de contar con su ayuda para reforzar el comercio español en el mar Rojo. Sin embargo, las autoridades españolas mostraron una notable reticencia a ofrecer su ayuda, lo que llevó a que los sefardíes cooperaran con otras potencias, facilitando así la expansión de países como Gran Bretaña y Francia en la región. De esta manera, la comunidad sefardí podría haber desempeñado

⁵⁰ Bürki 2016, 393-394.

⁵¹ Ueno 2022, 310-312.

⁵² Fernández Rodríguez 1965, 571.

un papel clave en el inicio de la intervención española en el área del mar Rojo⁵³. Por su parte, en 1883, el monarca emprendió un viaje de visita por los principales Estados del continente, en un intento de reforzar la presencia y la influencia de España en el contexto internacional.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Albert Sánchez-Navarro: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – edición y revisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aliberti, Davide. 2018. *Sefarad: una comunidad imaginada (1924-2015)*. Estudios / Contemporánea. Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Alonso García, Gregorio. 2014. *La nación en capilla: Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*. Comares.
- Alpert, Michael. 2005. «Dr Angel Pulido and philo-Sephardism in Spain». *Jewish Historical Studies* 40: 105-119.
- Álvarez Chillida, Gonzalo. 2002. *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. Marcial Pons.
- Aragoneses, Alfons. 2018. «Uses of Convivencia and Filosefardismo in Spanish Legal Discourses». *Rechtsgeschichte-Legal History*, 26: 200-219. <https://doi.org/10.12946/rg26/200-219>.
- Aronson, I. Michael. 1980. «Geographical and Socioeconomic Factors in the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia». *The Russian Review* 39, 1: 18-31. <https://doi.org/10.2307/128549>.
- Benbassa, Esther. 1989. «Le sionisme dans l'Empire Ottoman à l'aube du 20e siècle». *20 & 21: Revue d'histoire*, 24: 69-80. <https://doi.org/10.3406/xxs.1989.2186>.
- Bürki, Yvette. 2016. «El estatus del judeoespañol en el Imperio Otomano». En *Historia política del español. La creación de una lengua*, edición de José del Valle. Aluvión.
- Carmel, Alex. 2010. *Ottoman Haifa: A History of Four Centuries under Turkish Rule*. Bloomsbury Publishing.
- Castro, Adolfo de. 1847. *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*. Imprenta de la Revista Médica.
- Fernández Rodríguez, Manuel. 1965. «España y los judíos en el reinado de Alfonso XII». *Hispania: Revista Española de Historia*, 100: p. 565-584.
- González García, Isidro. 1886. «España y el problema judío en la Europa del siglo XIX». *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 7: 123-140.

⁵³ Vilar 1969, 179.

- Goriainov, Serge. 1918. «The End of the Alliance of the Emperors». *The American Historical Review* 23, 2: 324-349.
- Gubbay, Lucien. 2000. «The Rise, Decline and Attempted Regeneration of the Jews of the Ottoman Empire». *European Judaism: A Journal for the New Europe* 33, 1: 59-69. <https://doi.org/10.3167/ej.2000.330110>.
- Judge, Edward H. 1983. *Plehve: Repression and Reform in Imperial Russia, 1902-1904*. Syracuse University Press.
- Klier, John D. 1989. «German Antisemitism and Russian Judeophobia in the 1880s: Brothers and Strangers». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 37, 4: 524-540.
- Klier, John D. 2005. *Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881*. Cambridge Russian, Soviet and Post-Soviet Studies. Cambridge University Press.
- Lario, Ángeles. 2003. «Alfonso XII: el rey que quiso ser constitucional». *Ayer*, 52: 15-38.
- Lario, Ángeles. 2024. «La religión y la nación más allá de la fe: el catolicismo funcional de Alfonso XII y el nuevo marco mental y cultural». En *Hijos del siglo: Valores sociales y trayectorias biográficas masculinas en España (1830-1890)*, ed. Raquel Sánchez García. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Marendy, Peter M. 2005. «Anti-Semitism, Christianity, and the Catholic Church: Origins, Consequences, and Responses». *Journal of Church and State* 47, 2: 289-307.
- Mentaberry, Adolfo de. 1873. *Viaje a oriente. De Madrid á Constantinopla*. Berengüillo.
- Ojeda Mata, Maite. 2009. «¿Identidades ambivalentes? Sefardíes en la España contemporánea: entre nacionalismo, antisemitismo y filosefardismo». Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Poliakov, Léon. 1986. *La Europa suicida, 1870-1933: historia del antisemitismo*. Muchnik.
- Rada y Delgado, Juan de Dios de la. 1876-1878. *Viaje a Oriente de la fragata de guerra Arapiles*. Editorial Emilio Oliver y Cia.
- Ríos, Amador de los. 1875. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Imprenta de Fortanet.
- Rodrigue, Aron. 1992. «Los sefardíes en el imperio otomano». En *Los judíos de España: la diáspora sefardí desde 1492*, edición de Elie Kedourie. Crítica.
- Romero, Elena. 2010. «La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del imperio otomano: materiales para su estudio». En *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, edición de Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez-Navarro, Albert. 2024. «Entre dos Mediteráneos. Análisis comparativo de la política exterior de España en el escenario de la Cuestión de Oriente y el marco de actuación del Imperio Otomano (1865-1895)» Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Sbailhat, Ahlam. 2018. «España y los sefardíes palestinos del siglo XIX». *Anaquel de Estudios Árabes* 29: 301-316.
- Ueno, Masayuki. 2022. «In Pursuit of Laicized Urban Administration: The Muhtar System in Istanbul and Ottoman Attitudes toward Non-Muslim Religious Authorities in the Nineteenth Century». *International Journal of Middle East Studies* 54, 2: 302-318. <https://doi.org/10.1017/s0020743822000113>.
- Vilar Ramírez, Juan Bautista. 1969. *La judería de Tetuán (1489-1860) y otros ensayos*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Murcia.