



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardíes

Número 5 (2024)



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardíes

Número 5 (2024)

Dirección

Cristóbal José Álvarez López, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

Secretaría

Elisabeth Fernández Martín, Universidad de Almería, España

Comité editorial

David Benhamú Jiménez, Universidad de Haifa, Israel
Vega María García González, Universidad de Salamanca, España
Sergio Marín Conejo, Universidad de Sevilla, España
José Javier Rodríguez Toro, Universidad de Sevilla, España

Comité científico

Paloma Díaz-Mas, de la Real Academia Española, Madrid, España
María Dolores Gordón Peral, Universidad de Sevilla, España
Carmen Hernández González, Universidad de Valladolid, España
Manuel Herrero Sánchez, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
Ramón Magdalena Nom de Deu, Universidad de Barcelona, España
Moshe Orfali, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel
Hilary Pomeroy, University College London, United Kingdom
Aldina Quintana, Hebrew University of Jerusalem, Israel
Shmuel Rafael, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel
Maria de Fátima Reis, Universidade de Lisboa, Portugal
Antonio Salvador Plans, Universidad de Extremadura, España

ENVÍO DE ORIGINALES Y SUSCRIPCIONES: <https://www.upo.es/revistas/index.php/index>

DIRECCIÓN DE CONTACTO: Universidad Pablo de Olavide, Departamento de Filología y Traducción (Despacho 14-1-25), Carretera de Utrera, km 1, 41013 Sevilla (España), o bien a través del correo electrónico meldar@upo.es

PERIODICIDAD: Se publica un número al año, en el mes de diciembre, en formato digital.

EVALUACIÓN DE ORIGINALES: Todos los artículos enviados para evaluación deberán ser originales e inéditos. Se someterán a una revisión científica, en primer lugar, por el Consejo Editorial y, en segundo lugar, por dos revisores externos mediante el sistema «doble ciego» de revisión (double blind peer review). Para la valoración de cada manuscrito es preceptivo el informe de dos expertos. En caso de discrepancia, el Director podrá solicitar la revisión de un tercer evaluador.

DISEÑO DE PORTADA: David Benítez Rodríguez.

MAQUETACIÓN: Paola Molina Almarcha.

Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes es una publicación electrónica que tiene por objetivo generar un espacio de difusión e intercambio de investigaciones científicas que, desde cualquier perspectiva o metodología, aborden aquellos temas que se encuadran en el marco de los estudios sefardíes. Está editada por el Servicio de Publicación Digital de la Biblioteca/CRAI de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

ÍNDICE

Artículos

Contemporary Literary Translations into Judeo-Spanish as a Territory of Sephardic Language in its Postvernacular Mode [Las traducciones literarias contemporáneas al judeoespañol como un territorio de la lengua sefardí en su modo postvernáculo]	9-25
Agnieszka August-Zarebska	

Los nuevos sefardíes: construcción de «comunidades imaginadas» en la era de Internet [The new Sephardim: building «imaginary communities» in the Internet era]	27-47
Isaac Nahón Serfaty	

<i>Mazaltob</i> , la voz de la autora [Mazaltob, the author's voice]	49-61
Susy Gruss	

Reseñas

Butwin, Joseph; Baker, Edward y Geist, Anthony. (2022). <i>Salud y Shalom Conversaciones con excombatientes judíos de la brigada internacional Abraham Lincoln</i>	65-68
Jonathan Jacobo Bar Shuali	

Espinosa Villegas, Miguel Ángel (ed.). (2022). <i>Granada y la memoria de su judería. Punto de debate</i>	69-71
Francisco Cidoncha Redondo	

Romero, Elena. (2024). <i>Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia</i>	73-76
Francisco Sánchez Muñoz	

ARTÍCULOS



Contemporary Literary Translations into Judeo-Spanish as a Territory of Sephardic Language in its Postvernacular Mode*

Las traducciones literarias contemporáneas al judeoespañol como un territorio de la lengua sefardí en su modo postvernáculo

Agnieszka August-Zarębska

University of Wrocław, Poland
agnieszka.august-zarebska@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0002-6525-1201

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

August-Zarębska, Agnieszka. (2024). Contemporary Literary Translations into Judeo-Spanish as a Territory of Sephardic Language in its Postvernacular Mode. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 5, 9-25. <https://doi.org/10.46661/meldar.9562>

Abstract

This article presents the contemporary translations into Judeo-Spanish, published in the form of a book, against the background of the current sociolinguistic and sociocultural situation of Sephardic language, which nowadays is considered as severely endangered. It has ceased to be the language of literature with the exception of several authors who since 1970-ties have published poetry. In the 21st century some of them have noticed the usefulness of translation in the protection or revitalisation of Judeo-Spanish. My analysis of different elements of the books in question shows that translation belongs to the repertoire of postvernacular practices. The further claim is that in times when there is no geographical area where Judeo-Spanish continues to be spoken, the translated literature is an important part of the «territory» of the existence of the language which intersects with other «territories». They function together as points of reference in the construction of Sephardic identity based on the relation with its language of heritage.

Key words: Sephardic literature, literary translation, postvernacular culture, endangered language, text as «territory».

Resumen

Este artículo presenta las traducciones contemporáneas al judeoespañol en el contexto de la actual situación sociolingüística y sociocultural de la lengua sefardí, que está considerada en peligro de extinción y en las últimas décadas ha pasado a su fase postvernáculo. Aunque después del Holocausto apenas se escribió literatura en ella, con excepción de la poesía, en el siglo XXI algunos autores han advertido que la traducción literaria puede contribuir a la preservación o revitalización de la lengua. Mi análisis de diferentes elementos de las traducciones literarias publicadas en forma de libros demuestra que la traducción al judeoespañol pertenece al repertorio de prácticas postvernáculos. Además, expone que hoy en día, cuando no existe una zona geográfica en la que se siga hablando judeoespañol, la literatura traducida se convierte en una parte importante del «territorio» de la lengua que se cruza con otros «territorios». Todos ellos funcionan como puntos de referencia en la construcción de la identidad sefardí basada en la relación con su lengua de la herencia.

Palabras clave: literatura sefardí, traducción literaria, cultura postvernáculo, lengua amenazada, texto como «territorio».

* Publication partly funded by funds of the “Excellence Initiative - Research University” in Poland.



1. INTRODUCTION

In the aftermath of WWII (and also due to previously started socio-cultural processes), Judeo-Spanish almost disappeared as language of daily communication and of culture of Sephardic communities. For more than forty years now it has been regarded as endangered. The first activities aimed at saving the language were taken up by the end of the seventies of the 20th century. In the following decades they developed into, and began to be referred to as, *arrebivimiyento*. The majority of them have features typical of the postvernacular mode of the language as defined by Jeffrey Shandler. One of these activities was promoting the writing of original literature in Judeo-Spanish which brought, first of all, a proliferation of poetry. In the 21st century another phenomenon in the field of Judeo-Spanish revival activism can be discerned – namely translation of foreign literature into Judeo-Spanish. In a postvernacular mode the translation plays a different role than in vernacular cultures.

In this paper I will make an overview of few existing contemporary translations into Judeo-Spanish, published in the form of a book, trying to point out their postvernacular characteristics. Both the books and the activities of the agents involved in their translation and publication will be shown against the background of the present sociolinguistic and sociocultural context of Judeo-Spanish. Its translated literature will be presented as a significant part of the «territory» of the existence of the language nowadays which intersects with other «territories». They function together as a bulwark of Judeo-Spanish and of Sephardic identity based on the relation with its language of heritage. The main material to be analysed are the various kinds of paratexts: primarily, peritexts and, occasionally, epitexts¹. As Rodica Dimitriu (2009: 193-206) argues, such meta-texts should be seen as a valuable documentary source in translation studies. In this article, I will try to show their importance in the study of a postvernacular (Judeo-Spanish) culture.

2. THE TEXTUAL BASIS FOR THE ANALYSIS

The number of contemporary translations, which are to be analysed here, is extremely low. Twenty-one books and even fewer titles which meet the criteria established for this research have been found. All of them have been published between 2006 and 2022. This

¹ I understand these terms according to Gérard Genette's classification, whose most general explanation can be found in Kathryn Batchelor (2018: 12): «The paratext consists of any element which conveys comment on the text, or presents the text to readers, or influences how the text is received. Paratextual elements may or may not be manifested materially; where they are, that manifestation may be physically attached to the text (peritext) or may be separate from it (epitext)».

refers to contemporary translations from various languages into Judeo-Spanish published as books. Neither reeditions of older translated literature, i.e. translations and adaptations of religious or secular texts from previous eras, nor bilingual editions of contemporary Judeo-Spanish poetry (conceived from their first edition as bilingual) will be taken into consideration.

The postvernacular mode affects the number of translated works, their choice of genre and subject matter, the material shape of the book, and the channels of their getting to the reader. I assume that their publication in the form of a book distinguishes them from translations published in the press because it gives them a greater visibility as separate works, but also as artefacts: books are more recognisable than parts of a larger, thematically and genre-diverse publication, such as an issue of *Aki Yerushalayim* magazine (see the analysis of the latter in Álvarez López, 2020). Moreover, as will be shown, the Judeo-Spanish text here has been supported by certain elements that are neither obligatory nor typical of the average translation edition in secure, well-established languages that are in use (see also August-Zarebska and Paprocka, 2021). However, in the case of Judeo-Spanish, the publishers assessed that without these auxiliary means it would be difficult to understand the text or to distribute it.

The publication of the translations discussed here took place in the last fifteen years, in the phase of *arreivimiyento*, when new author's poetry was published far less frequently than in the two previous decades. Their emergence seems to have involved a conscious policy of using the tool of translation to keep alive and develop the poor lexical and expressive potential of Judeo-Spanish. Translators and publishers, who were among the activists in the preservation of Judeo-Spanish, were aware, on the theoretical level, of the effectiveness of this tool in the development of literary systems of small or weak literatures. The role of the translated literature in strengthening and changing literary systems was analysed in detail, for example, by Itamar Even-Zohar (1990: 45-51).

The translation initiatives have emerged in the last two decades, when original Judeo-Spanish literary production has been less frequent, and has generally been limited to poetry. They may have been a response to this deepening decline. Although in the eighties and nineties new poetry relatively blossomed in the context of the imperilled Sephardic language, it did not provide an extensive material for the reading enthusiasts and new learners of the language. Whereas the translation of larger literary forms created an opportunity to stir up deeper linguistic layers – translators faced the task of resurrecting forgotten and no longer used words and expressions in order to reflect the content of the original and also to search for entirely new linguistic means. The prefaces indicate an

awareness of this challenge and a belief in its usefulness (see for example 'Ha-Elion, 2011; Perez 2001; Perez, 2014a, 2014b).

3. THE SEARCH FOR TERRITORY

A characteristic feature of the functioning of Judeo-Spanish in its most contemporary, postvernacular mode is the absence of a specific physical area of its occurrence (being spoken or read). Consequently, there is no place on the map that can be designated as a zone of real language use, apart from occasional meetings organised with the purpose of speaking this endangered language (Held, 2015: 76-77; Meyuhas Ginio, 2015: 337). In the past, the situation was different: it was possible to pinpoint the regions inhabited by the Ladino-speaking community². In order to look for the right place for the language nowadays, one can follow the direction suggested by George Steiner:

[...] assuredly, writing has been the indestructible guarantor, the «underwriter», of the identity of the Jew: across the frontiers of his harrying, across the centuries, across the languages of which he has been a forced borrower and frequent master. Like a snail, his antennae towards menace, the Jew has carried the house of the text on his back. What other domicile has been allowed him? (Steiner, 1985: 8).

In *Our Homeland, the Text* – this title is mentioned because it gains particular relevance for the topic in question – Steiner (1985) was not referring to Judeo-Spanish, but to the Text *par excellence*, the Bible and the literature around it. However, in these words, he reflected the unique approach to text and language that has ever been present in the Jewish culture. Thus, one could use the metaphor of text as territory and say that, symbolically speaking, the contemporary Judeo-Spanish text and book constitute the «territory» of the existence of the Sephardic language. One part of it is the traditional or the digital book and the other is the cyberspace, i.e. all the platforms which use Judeo-Spanish as tool of communication (see for example Held, 2010; Brink-Danan, 2011; Bunis, 2016; Romero, 2017; Pons, 2018; Yebra López, 2021). These «tierras virtualas» (virtual lands, Romero, 2017) – easily accessible – have played an increasingly important role in most recent years. They provide means of communication in Judeo-Spanish to people who otherwise would probably not communicate at all. Michal Held (2010) compared the functions of Judeo-Spanish online

² Judeo-Spanish used to be spoken in the Turkish-Balkan and North African Diasporas. At the beginning of the 20th century, it started to give way to the local or western European languages at different pace in each country of these regions. Moreover, migrations of the Sephardim to new lands contributed to the further weakening of their language. The extermination of the biggest Jewish communities of the Southern Europe during WWII is regarded as the «fatal blow» which led to the current condition of Judeo-Spanish.

communities to the ones which in earlier Sephardic communities would have courtyards (*kurtijos*)³:

Having lost its function as a vital tool of communication, contemporary JS [Judeo-Spanish] used online may be regarded as a metaphoric place, in which an identity is constructed in the absence of an offline Sephardi community. The new Sephardi courtyard forming on the Internet is based primarily upon the ethnic language: the vehicle for the recreation of a fragmented offline personal and collective Sephardi identity (Held, 2010: 83).

The author considers these cyber-groups to be «[...] perhaps the only Sephardi homeland existing in the twenty-first century», which compensates their members for the loss of their previous homelands (Held, 2010: 93). Interestingly, when one thinks about Judeo-Spanish nowadays, space-based metaphors, such as Held's «Digital Home-Land» (2010), Rey Romero's «tierras virtualas» (2017), David Bunis' «virtual Sefarad» and «geographically border-free Judezmoland» (2016: 323), Shmuel Refael's «Ladinolandia» (2021: 193) or, in this paper, «Ladino text as territory», often come to her or his mind. All of them are possible because of the separation of language and identity from a physical place, that is their deterritorialization⁴. As contemporarily there is no other geographical area where Judeo-Spanish language and the Sephardic identity have been reterritorialised, «Sephardi Digital-Home-Lands [...] effectively reterritorialize the nomadic Sephardi nation on the very deterritorialization of a Western State and language ascription» (Yebra López, 2021: 102). However, I propose not to limit the concept of the contemporary Sephardic homeland to the online communities and practices but to extend it encompassing the recent original poetry and literary translations as well.

The metaphor of «text as territory» is an image that invites interpretation. On the one hand, it is a «place» to which one can go to have contact with the language. One can return to it to renew, or sustain, his or her knowledge of the language. On the other hand, it is a «place» where one can see the language, convince oneself that it still exists and that it still carries content and values. Around this «territory» you can meet a community for which Judeo-Spanish is important. Texts of original and translated literature represent an opportunity to develop a repertoire of practices that will bring together people for whom this language is still valued. This can include reading, public reading, lectures, using texts in language classes, combining them with music, performance, spreading their fragments

³ On cultural significance of courtyards in Sephardic traditional culture, see August-Zarębska (2013).

⁴ The term of «deterritorialization» evokes Deleuze and Guattari's category of «minor literature» (1983: 16-27). Nevertheless, I will not resolve here whether the contemporary Judeo-Spanish literature belongs to it or not.

in social media and other platforms etc. – forms of engagement that do not require proficiency in the language, but which demonstrate its symbolic value (see Shandler, 2006).

Furthermore, this metaphor reveals another aspect of text and language. Identity can be constructed in relation to them understood as territory. Today Judeo-Spanish is not the first and only language of communication for anyone, but for many Sephardim it is still the language of roots and heritage. Interestingly, the postvernacular mode allows for an incomplete, fragmentary and even residual knowledge of it, which suffice to declare it as an element of identity. The memory of a language, its texts and its culture can make up the mosaic structure of contemporary complex, fragmentary and liquid identities⁵. The book editions of the translations interpreted in the light of this metaphor are an expression of care for this symbolic territory of language – so as it will not shrink or become an unwanted, abandoned wasteland.

4. EDITIONS OF TRANSLATIONS: KEY DATA

The total number of translations that form the basis of this study consists of fourteen separate titles: nine larger works and five single- or multi-author poetry collections. The figure of twenty-one editions is obtained when we take into account the reissue of one title; another was published in two alphabetical versions, three editions are in two volumes, and, finally, one title has been translated twice by different translators. Translations were made from Hebrew, ancient Greek, Modern Greek, Yiddish, French, English and Spanish. The most basic subject-genre classification permits to distinguish epics (Homer's *La Odisea* [vol. 1, 2011; vol. 2, 2014] and *La Iliada* [vol. 1, 2016; vol. 2, 2021]; José Hernández's *El Gaucho Martín Fierro* [2017]), Holocaust literature (Itzhak Katzenelson's *El kante del pueblo dijdyó atemado* [2006⁶; 2008⁷]; Moshe 'Ha-Elion's *Las Angustias del Enferno: las pasadias de un djidio de Saloniki en los kampos de eksterminacion almanes Auschwitz, Mauthausen, Melk, Ebensee* [2007]; Moshé Liba's *Yo esto reklamando!* [2014]⁸), poetry (El'azar Granot's *Abondansa del miel detenido: seleksion de poemas 1948–2008* [2007]; Mal'ahi Bet-Arye's *Las muntanyas de Yerushalayim i todos los tormentos* [year unknown]) and children's literature (Antoine de Saint-Exupéry's *El Princhipiko* [2010; 2nd. ed. 2012], or in the newest Heketia version,

⁵ I understand the identities and their construction according to Zygmunt Bauman's (2011) analysis of contemporary patterns of identity.

⁶ A trilingual edition (Yiddish, Judeo-Spanish, Spanish).

⁷ A Judeo-Spanish edition.

⁸ This is the most general classification which does not avoid simplifications or ambiguities, e.g. *Yo esto reklamando!* can be classified both as Holocaust literature and a poetry collection and *El kante del pueblo dijdyó atemado* as Holocaust literature or epic. Its purpose is to provide a basic overview of the analysed material.

El Prencipito [2022]; Lewis Carroll's *Las Aventuras de Alisia en el Paiz de las Maraviyas* [2014; edition in Rashi script 2016]; Avner Perez's *Una Torre en Yerushalayim* [2010], anthologies *Yeladino* [2017] and *Yeladino 2* [2018]; Zehava Chen-Turiel's *Agada sfaradit* [2020] and Hergé's *Las Aventuras de Tintin. La Izla Preta* [2022]).

One of the characteristics of the majority of these editions is the combination of different languages within a single volume, it means that Judeo-Spanish is accompanied by at least one other language at different levels of textual organisation (Hebrew, Spanish, English). This second language, which can be described as auxiliary, was used mostly on the editorial page and possibly on title pages or in prefatory texts. It is here that this auxiliary character is most evident, as it was considered that Judeo-Spanish was not sufficient at the level of information which allows a book to be identified, classified in catalogues, placed within legal boundaries (e.g. copyright formulas) or easily distributed. The practical nature of this procedure is evident, and the language chosen is most often the language of the country of publication, or, if not, English – recognised as an international language. Only sometimes does it coincide with the language of the original⁹. Essentially, this assumes that an additional language version will enable or facilitate the reception of the Judeo-Spanish text, which itself could not be fully or even at all comprehensible. The addressees of these editions are people who know Judeo-Spanish, those who study it, but also those who do not know it at all but treat it as a witness to history and culture and as a visible sign of their roots. In the latter case the book becomes an artefact, a meaningful object or, to use Shandler's expression, a «semiotic souvenir» (2006: 156) with specific senses within postvernacular culture.

The combination of languages within one volume is also connected with the phenomenon of biscriptalism, i.e. coexistence of different alphabets. As these alphabets have a different direction of writing, and thus the direction of opening the book – it happens that the book has a front cover on both sides – according to the direction of both alphabets. The same applies to title pages, editorial pages and prefaces (see August-Zarębska and Paprocka, 2021). The Hebrew alphabet appears in two fonts: *merubá* and Rashi. The use of Rashi font should be interpreted as a special kind of trace – commemorating the historical reality of Judeo-Spanish. It functions like a monument to the language today, like a *lieu de mémoire*. This script, which used to be routine, today attracts attention in a special way – it commemorates, recalls the past, bears witness to it, becomes an occasion for recollection. There is a regularity here, about which Pierre Nora wrote:

⁹ For example, in Katzenelson's *El kante del pueblo dijdýo atemado*, Spanish is present on the editorial and title pages and in other paratexts, but the original Yiddish text is also given. The original Hebrew text is also included in *Agada sfaradit. La Iliada* and *La Odisea*, on the other hand, include a translation of the epic into Hebrew alongside the Judeo-Spanish version.

Lieux de mémoire originate with the sense that there is no spontaneous memory [...]. The defense, by certain minorities, of a privileged memory that has retreated to jealously protected enclaves in this sense intensely illuminates the truth of *lieux de mémoire* – that without commemorative vigilance, history would soon sweep them away. We buttress our identities upon such bastions, but if what they defended were not threatened, there would be no need to build them (Nora, 1989: 12).

This circumstance reveals the current condition of Judeo-Spanish, a language already largely a thing of the past; yet postvernacular practices such as literary translation, among others, have come to its rescue in order to prolong its duration. As Nora wrote: «no longer quite life, nor yet death, like shells on the shore when the sea of living memory has receded» (1989: 12).

Nowadays the language is actually looking for its own form¹⁰. In the past, the Rashi alphabet predominated, but there were also communities that used a different form more locally, e.g. in Bulgaria the Cyrillic alphabet, or already in the 20th century in Bosnia and Turkey the Latin alphabet (with an orthographic system taken from the respective national language) (see Bunis, 2018: 208-210). Today the prevailing view holds that Latin script is supposed to be the tool to pave the way to more readers than the Hebrew alphabet. The underlying trend shows that the set of rules developed by the journal *Aki Yerushalayim* is increasingly being respected¹¹. The orthographic diversity in the translations is considerably less than in the poetry editions published since 1975. The translations produced in the twenty-first century were based on regularities already developed in the original Judeo-Spanish poetry. Nevertheless, the issue of the lack of orthographic standardisation of Judeo-Spanish is so important that two translators specify in their prefaces or afterwards the notation they adopted in their texts. These declarations attest to the fact that, nowadays, the choice of a writing system for Judeo-Spanish requires a conscious decision and even an explanation that highlights the competence or intention of the author. These explanations are sometimes perfunctory, as can be seen in the first following passage, or somewhat more elaborate, as in the second one:

Leshos de la akademia i de kualkier relijiosidad, so yo djudio agnostiko i kompletamente asimilado, e optado por realisarło akodro al sistema “Aki Yerushalayim”, tal vez por kreyer

¹⁰ The topic of the search of a new form for Judeo-Spanish observed in contemporary Sephardic poetry books has been analysed in August-Zarębska (2024).

¹¹ The spelling system of *Aki Yerushalayim* was also accepted from the very beginning by the first and existing up till now online Sephardic community *Ladinokomunita* (created in 1999 by Rachel Amado Bortnick). Recently, it can be also observed as the most frequently chosen one on other internet spaces where Judeo-Spanish is used. This aspect shows intersections between the «virtual lands» and the contemporary original and translated Judeo-Spanish literature as parts of the territory of the language. Some of the authors and translators participate in the interactions in the online communities. Moreover, their works were and still are announced and discussed there and thanks to this they reach a wider audience.

ke es esta la eskola ke fonetikamente aserka kon mayor fasilida i felisida mis oyidos a la dulce muzika de sus avlas (Levy, 2017: 7).

En su kurto diskorso sovre el yiddish, Franz Kafka mos favla de una lingua sin gramátika, formada de byervos ajenos yenos de bivez, i mos dize ke es una de las linguas mas djóvenas de la Evropa. Parese ke mos está favlando del djidyó. En realitá, los Sefaradim uzan oy métodos de eskritura muy semejantes, syendo el mas propajado el de la gazeta Aki Yerushalayim. Ninguno de eyos no mete aksentos en los byervos. Portanto, para mí, ke no sé el turko –i ay muchas palavras i verbos turkos en el djidyó–, i ke no nasí en la lingua djudiya, los aksentos son muy provechozos, no sólo para pronunsyar djustamente, ma tambyén para separar los omónimos, por esto kije uzarlos a la manera del espanyol moderno [...] (Pons, 2006: 285-286).

Explicit spelling guidelines do not appear in the translations of Avner Perez and Moshe 'Ha-Elion, but it is known that the former is related to *Aki Yerushalayim* and cooperated in the development of the journal's writing rules. Also, the dictionary he published in co-authorship with Gladys Pimienta, *Lashon me-Aspamia. Diksionario Amplio Djudeo-espanyol-Ebreo*, uses quite a similar system. Both 'Ha-Elion and he cites the dictionary, which can be seen as an implicit orthographic statement. Only *El Prencipito*, translated into the Moroccan variant of Judeo-Spanish by Alicia Sisso Raz (2022), differs in terms of the chosen spelling system, which uses special diacritics representing the pronunciation typical of this dialect.

In general, it is noticeable that almost all the translators mention the dictionaries they used in the translation process. They also thank the «first readers» of their work, who, as users of Judeo-Spanish or specialised researchers, corrected subsequent versions and offered advice. These experts include Avner Perez, Marie-Christine Bornes-Varol, Yehuda Hatsvi, Güller Orgun, Margalit Matitiahui or Haim Vidal Sephiha. In the Haketia version of *El Prencipito* (2022) the spelling revisions were made by specialists in this variety of Judeo-Spanish: Yaakov Bentolila and Oro Anahory-Librovicz. Arnau Pons, who gives the longest list of people he consulted for his translation, describes the nature of the work undertaken as follows: «Sin estas personas, yo no uvvera kitado mi trezlado. Es, puedo dizir, un lavoro kolektivo en el ke yo fui sólo el rijidor» (Pons, 2006: 285). Here, another example of the intersections between a still smaller territory of the translated literature into Judeo-Spanish and a bigger one of the Sephardic Digital Home-Lands can be seen, since the majority of people listed by Pons are or were members of at least one online community. This proves that the activists of Judeo-Spanish engage in building different territories of their language of heritage: metaphorically speaking, «live» there, participate, «visit» and «revisit» them. At the same time, people interested in getting to know the language «visit» these deterritorialised realms in order to immerse in Judeo-Spanish, likewise students of a secure

language who go to live in a country where this language is spoken or contact its native speakers to explain any doubts.

In addition to the above-mentioned elements, the postvernacular editions of the translations are characterised by a fairly extensive paratextual content. Likewise with space, which «is marked physically, with objects forming borders, walls and fences. Staking a claim, organizing, ordering» (Macgregor Wise, 2000: 297), the territory of these contemporary translations is singled out, delineated and organised by various kinds of peritexts. They include, for example, titles and subtitles, given in different language versions, the information that the book was translated into Judeo-Spanish: «Tresladado al djudeo-espanyol... » (translated into Judeo-Spanish), «Trezladado del fransez al ladino» (translated from French into Ladino, *El Princhipiko*), «Trezladado al ladino...» (translated into Ladino, *Las Aventuras de Alisia...*); «Trezladada en ladino del grego antiguo...» (translated into Ladino from Ancient Greek, *La Odisea*); «Trezladada al ladino del orijinal grego...» (translated into Ladino from the Greek original, *La Iliada*). On the cover of *La Izla Preta* we can find the information: «Edision en Judeo-Espanyol», while on the cover of *El Prencipito* we find: «En Haketía», and on the front page «Edición haketica». It is somewhat peculiar that information about the target language of the translation is given here. In the case of secure languages this is usually taken for granted and highlighting it is deemed unnecessary, however, here it becomes central as it defines the book and the language itself, and thus can be regarded as a gesture which sets boundaries, that is a landmark or a border post.

A second unique feature is the use of different denominations for the Sephardic language itself, which rarely occurs in case of other languages. This matter is typical of Judeo-Spanish and has been broadly discussed by the researchers, e.g. Bunis wrote about it with a touch of humor: «One of the unusual features of this linguists' delight is the plethora of names by which the language has been called during the course of its history, by native speakers as well as by others» (2011: 41). As we can see, also the contemporary editions of the translated texts manifest divergences as to the names for the language¹². Nevertheless, it is worth noticing that neither «djudezmo» nor «espanyol» appear amongst them, although they were most frequently employed in the past. I argue that the publishers chose «ladino» and «djudeo-espanyol» because nowadays they are the most widespread ones amongst *aficionados* of the language. Therefore, they facilitate the identification of these books, while the use of «djudezmo» and «espanyol» becomes more and more restricted to the academic circles. Furthermore, the later may lead to confusion with modern Spanish.

¹² Slight spelling differences can be observed already on the covers and title pages as well, e.g. *tresladado* / *trezladado*.

The placing of the phrase «trezladado al ladino...» below the title can have an additional symbolic meaning since it memorializes a 19th- and early 20th-century printing habit that was ubiquitous in Judeo-Spanish literature. The phrases: «trezladado de...», «tradusido de...» (translated from) or «adaptado de...» (adapted from) used to appear in many *romansos* (novels) which were indeed translations or adaptations of foreign oeuvres. The very genre of the novel was transplanted to Sephardic culture as a result of translating or – paraphrasing Olga Borovaya’s seminal work (2012: 140) – «rewriting» French or, less frequently, Hebrew and other novels. The obvious difference concerns the use of prepositions «a» (into) and «de» (from): in the past the publishers would inform about the source language («trezladado de...»), whereas today the target language is given («trezladado a...»). I regard this fundamental turn to be a consequence of the changed condition of Judeo-Spanish in the 21st century. When the language was connected with specific regions and communities of speakers, it was unnecessary to point out the language of the book. However, when it was deterritorialised in geographical sense and its community remarkably shrank, this additional support began to be of utmost importance.

Expanding on the issue of other peritexts, as a rule, there is actually at least one prefacial text – but sometimes there are even several. Prefaces or afterwords, as already mentioned, explain the orthographic rules, but they also talk about the translation process, contain basic information about the language, possibly about the translator, their connection to Judeo-Spanish culture, and in a sense legitimise their competence. Moreover, they explain why the translator chose a particular literary work. Against this background, Avner Perez’s texts stand out. They are more elaborate than those of the other authors, in which he additionally refers to the history of translation in Judeo-Spanish culture and to previous translation projects in which he participated as a translator or publisher. He explains what motivated him to undertake a particular translation, what its value is in the current postvernacular phase of the language (he does not use the term «postvernacular»), and how successive translations «dialogue» with one another. In the introduction to Moshe 'Ha-Elion’s translations of the ancient Greek epics, he shows the complexity of this task and compliments 'Ha-Elion’s artistry.

In the case of most of the books discussed here, the publication of the translation becomes a celebration of Judeo-Spanish literature and of a milieu committed to the revitalization of the language. We find an expression of this both in the peritexts and in the epitexts, i.e. reviews, press notes and articles, which, in different languages, appear mainly in online media. In the following excerpt of Perez’s introduction to *La Odisea*, his monumental, lofty style can be observed: «This day is a holiday for the admirers of Ladino and its literature. The most distinguished oeuvre of the classical literature, the poetry of Homer, enters today the palace of Ladino» (Perez, 2011: IX). What might the sense of «the palace of Ladino» be

here? I claim that this figure stems from a slightly old-fashioned distinction between the high culture and the low or popular culture. It embodies original and translated literature and can be contrasted, in the context of Judeo-Spanish nowadays, with the «digital courtyard», space of communication and exchange whose first and foremost purpose is not their aesthetic value. These two areas or territories need each other so that the contemporary Sephardic culture is more complete and develops in a more balanced way.

Perez's words confirm that although the territory of Judeo-Spanish is small, it celebrates events important to its existence, and, one can even say that celebrates itself. What's more, the Digital Home-Lands prove to be reactive to the publication of new translations and here their respective territories intersect again. Several members of *Ladinokomunita* shared their opinions and experiences connected with reading the Ladino version of Homer's epic, for example, noticed that the vocabulary used by 'Ha-Elion was exceptionally diverse and rich. The translator himself commented upon this question in the newspaper *Haaretz*: «I didn't make up any words. I have documentation for everything» ('Ha-Elion's quote in Hasson, 2012). Rachel Amado Bortnick, in a text written for the site *eSefarad. Noticias del Mundo Sefaradí*, expressed her appreciation of *La Odisea* in Judeo-Spanish:

[...] es una ovra ke va pasar a la lista de las mas sovresalientes traduksiones del mundo!!! I para mozotros, los amantes del ladino i su literatura, es koza de darmos grande orgulyo i alegria. Este livro es un trezoro literario, i verdadamente “una fiesta para los amantes de ladino” (Amado Bortnick).

5. FOREWORDS: THE MOTIVATIONS OF TRANSLATORS

Prefaces are also an interesting source of information about the motivations of translators and publishers when undertaking a translation. Three main types of motivation can be read. These are the commemoration of roots, the contribution to the preservation (revitalisation of the Judeo-Spanish language) and, mainly in the case of Holocaust literature, the conviction of the ethical value of making these works available in the language of some of the Holocaust victims. Carlos Levy, in a short introductory note to José Hernández's *El Gaucho Martín Fierro*, makes it clear that, for him, translation was a form of commitment to saving the language and an act of declaring his identity, i.e. of highlighting the two sources of a complex, hybrid identity – the Judeo-Spanish culture of his family and the Argentine culture of his country:

Este lavoro de tresladasión del Martín Fierro, non tyene otro propozito ke aportar a la rekuperasión de la kultura Sefaradí i el Ladino, ya ke rekodrando a Unamuno ambezimos ke el sprito de los puevlos bive i se transmite en los dizires de su lingua. Al mizmo tyempo profito de rendir omenaje al poema maksimo de esta, mi tieria, i la ke adoptarion mis

antepasados, a la fin de un largo peregrinaje, komo suya, maike dainda eskarinyados kon Sefarad i Turkiya (Levy, 2017: 7).

Moshe 'Ha-Elion in the volume I of the *Odyssey* does not say this directly, but it can be read from his words that the main motivation was the development of the language. In fact, he focuses on pointing out that he was aware of the immense difficulties of the task of translating the ancient epic into a language that was impoverished at its present postvernacular stage and which, even in its mature phase, had not developed a vocabulary of certain semantic groups (e.g. concerning navigation, weaponry, agriculture or music) and certain literary forms (specifically the dactylic hexameter) (see 'Ha-Elion, 2011: VII-VIII). Also, the publisher Avner Perez, in the introductory texts to both volumes, emphasises how challenging it was for 'Ha-Elion to translate the text and how many difficulties he had to overcome. Moreover, he stresses how significant his contribution to the development of Judeo-Spanish is, all the more so because he did this work at an age when many were predicting the death of the language (see Perez, 2011: X; Perez 2014a: VII-IX). All these elements lead us to believe that the most important objective for both the translator and the publisher was precisely the development of the language. In my opinion, it is essential that 'Ha-Elion and Perez, as well as other translators who live in Israel, know the history of the revitalisation of Hebrew as a language of communication and literature over the past two centuries. In their strategies they seem to refer to methods previously observed in Modern Hebrew literature.

The ethical theme of bearing witness to the Holocaust and commemorating its victims guides the translation of Holocaust poetry in *Yo esto reklamando!* It is preceded by as many as four prefaces by politicians (Shimon Peres and Itzhak Navon), a literary scholar (Ada Aharoni) and the author of the poems. The fifth president of Israel, Itzhak Navon, writes:

Entre estas lenguas se topa el ladino o sea el djudeo-espanyol, lengua de la komunidad a la kuala apartiene el violinista, i el yidish, lengua uazada en las komunidades djudias ke fueron persigidas i embiadas a Auschwitz i a otros kampos de la muerte. Los avlantes de estas dos lenguas estan indo i menguando, i la publikazion de estos poemas es una kontribusion ke va a ayudar a sus konservasion (Navon, 2014: 5).

On the one hand, it highlights the value of the act of making works available in the language of some of the victims, for whom it was a vernacular language. On the other hand, the motivation aimed at preserving a dying language is no less important.

All the above-mentioned translators' motivations can be construed as their struggle for the maintenance and the strengthening of the contemporary territory of Judeo-Spanish as well as a manifestation of their affinity with it.

6. CONCLUSION

In conclusion, it should be observed that the small number of contemporary translations into Judeo-Spanish shows the current critical state of this language and literature. In the present Sephardic context, however, they play an extremely important role, since they participate in the prolongation of the language and even in its development, and in them the contemporary form of the Judeo-Spanish language and book is crystallised. They provide admirers and students of the language with material for reading and learning. Symbolically, they form part of the «territory» of the language's existence in the age in which it has no other proper place in physical landscape. This territory becomes an important reference point in the construction of contemporary complex Sephardic identities. It turns into «home-territory» because «What makes home-territories different from other territories is on the one hand the living of the territory (a temporalization of the space), and on the other their connection with identity, or rather a process of identification, of articulation of affect» (Macgregor Wise, 2000: 299). Moreover, contemporary translations constitute a kind of monument commemorating Judeo-Spanish, its community and culture.

It is worth noting that the functions of literary translations in vernacular and postvernacular culture are different. In the former the main purpose of translating new books into a language is to make them available to the readers who would not read them in the source language. There, the *oeuvre* itself is the aim whereas in a postvernacular context the language becomes most important. The second aim may also be to develop the target language and literature – to develop new means that have not been present in it before. Postvernacular translations are intended, first and foremost, as means of developing the target language, enriching its literary capacity, providing the reading matter in it (which is scarce). The translated work as well as its content recede into the background. They are subordinated to the essential purpose of attesting to the vitality of the target language. They become an opportunity for it to be spoken again, which is actually tantamount to its continued existence. Moreover, some of translations are also carried out by the translator in order to reclaim and honour their roots, not by choosing a work or a source language, but by choosing a target language. In postvernacular culture this choice is not transparent, it is an end in itself and always demands interpretation.

REFERENCES

- Álvarez López, Cristóbal José. (2020). Flores de otras guertas: las traducciones del español al judeoespañol en la revista *Aki Yerushalayim*. In Gerardo Beltrán, Aleksandra Jackiewicz, Katarzyna Popek-Bernat and Edyta Waluch de la Torre (eds.), *La traducción literaria en el contexto de las lenguas ibéricas* (pp. 142-157). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323542766.pp.142-157>
- Amado Bortnick, Rachel. (no date). *La Odisea de Omero en Ladino. eSefarad. Noticias del Mundo Sefaradí*. Retrieved from <https://esefarad.com/en-vista-de-rachel-la-odisea-de-omero-en-ladino/>
- August-Zarębska, Agnieszka. (2013). The Representations of *kurtijo* and Their Function in Contemporary Judeo-Spanish Poetry. In Andrzej Kątny, Izabela Olszewska and Aleksandra Twardowska (eds.), *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective* (pp. 245-268). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- August-Zarębska, Agnieszka. (2024). Contemporary Judeo-Spanish Poetry: Language in Search of a Modern Form. *Studia Judaica*, 54 (2), in print.
- August-Zarębska, Agnieszka and Paprocka, Natalia. (2021). Les enjeux de la traduction littéraire en langue périphérique et post-vernaculaire. Le cas du judéo-espagnol. *Romanica Wratislaviensia*, 68, 9-26. <https://doi.org/10.19195/0557-2665.68.2>
- Batchelor, Kathryn. (2018). *Translation and Paratexts*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351110112>
- Bauman, Zygmunt. (2011). Ponowoczesne wzory osobowe. *Studia Socjologiczne*, 200, 435-458.
- Borovaya, Olga. (2012). *Modern Ladino Culture. Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Brink-Danan, Marcy. (2011). The meaning of Ladino: The semiotics of an online speech community. *Language & Communication*, 31, 107-118. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2010.08.003>
- Bunis, David M. (2011). Native Designations of Judezmo as a «Jewish Language». In Yosef Tobi and Dennis Kurzon (eds.), *Hikrei Ma'arav u-Mizrah. Studies in Language, Literature and History Presented to Joseph Chetrit* (pp. 41-81). Jerusalem: Carmel Publishing.
- Bunis, David M. (2016). Twenty-First-Century Talk about Judezmo on the Ladinokomunita Website. In Joshua Miller and Anita Norich (eds.), *Languages of Modern Jewish Cultures. Comparative Perspective* (pp. 321-360). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bunis, David M. (2018). Judezmo (Ladino / Judeo-Spanish): a Historical and Sociolinguistic Portrait. In Benjamin Hary and Sarah Bunin Benor (eds.), *Languages in Jewish Communities, Past and Present* (pp. 185-238). Boston: De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9781501504631-008>
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. (1983). What is a Minor Literature? Translated by Robert Brinkley. *Mississippi Review*, 11 (3), 13-33.
- Dimitriu, Rodica. (2009). Translators' prefaces as documentary sources for translation studies. *Perspectives. Studies in Translatology*, 17 (3), 193-206. <https://doi.org/10.1080/09076760903255304>
- Even-Zohar, Itamar. (1990). The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem. *Polysystem Studies*, 11, 45-51. <https://doi.org/10.2307/1772668>
- Genette, Gérard. (1987). *Seuils*. Éditions du Seuil.

- 'Ha-Elion, Moshe. (2011). Komo nasio la traduksion de la Odisea en Ladino? In Homer, *La Odisea (Kantes I-XII)*. Translated into Judeo-Spanish by Moshe 'Ha-Elion, translated into Hebrew by Avner Perez, (pp. VII-VIII). Maale Adumim: Yeriot.
- Hasson, Nir. (2012). Holocaust Survivor Revives Jewish Dialect by Translating Greek Epic. *Haaretz*, 9 March 2012. Retrieved from www.haaretz.com/2012-03-09/ty-article/holocaust-survivor-revives-jewish-dialect-by-translating-greek-epic/0000017f-dbb8-df62-a9ff-dfff49310000
- Held, Michal. (2010). The People who almost Forgot: Judeo-Spanish Online Communities as a Digital Home-land. *El Prezente*, 4, 83-101.
- Held, Michal. (2015). «Ansina pueden dizir loke keren» (This way they can say whatever they wish) – Expression of Gender in the Personal Narratives of Judeo-Spanish (Ladino)-Speaking Women Storytellers. *El Prezente*, 8-9, *Studies in Honor of Tamar Alexander*, 75-93.
- Levy, Carlos. (2017). [Untitled]. In José Hernández, *El Gaucho Martín Fierro*, translated into Judeo-Spanish by Carlos Levy (p. 7). Buenos Aires: Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí.
- Macgregor Wise John. (2000). Home: Territory and Identity. *Cultural Studies*, 14, (2), 295-310. <https://doi.org/10.1080/095023800334896>
- Meyuhas Ginio, Alisa. (2015). *Between Sepharad and Jerusalem. History, Identity and Memory of the Sephardim*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004279582>
- Navon, Yitshak. (2014). Prefasio al libro: El violinista de Auschwitz, poezia, Moshe Liba, 1987. Strumza i Liba – El violinista de Auschwitz i el poeta de Yerushalayim, In Moshe Liba, *Yo esto reklamando!*, translated into Judeo-Spanish by Zelda Ovadia (pp. 4-5). Retrieved from Cyber.net.
- Nora, Pierre. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, translated by Marc Roudebush. *Representations*, 26, *Special Issue: Memory and Counter-Memory*, 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Perez, Avner. (2011). La Odisea de Omero en ladino. Una fiesta para los amantes del ladino. In Homer, *La Odisea (Kantes I-XII)*, translated into Judeo-Spanish translation by Moshe 'Ha-Elion, translated into Hebrew by Avner Perez (pp. IX-XII). Maale Adumim: Yeriot, 2011.
- Perez, Avner. (2014a). La fuersa de la traduksion. Sovre las relaciones mutuales entre traduksion i ovra orijinal en ladino. In Homer, *La Odisea (Kantes XIII-XXIV)*, translated into Judeo-Spanish translation by Moshe 'Ha-Elion, translated into Hebrew by Avner Perez (p. VII-XIII). Maale Adumim: Yeriot.
- Perez, Avner. (2014b). Prologo. In Lewis Carrol, *Las Aventuras de Alisia en el Paiz de las Maraviyas*, translated into Judeo-Spanish by Avner Perez (pp. V-VII). Portlaoise: Evertime.
- Pons, Arnau. (2006). Estorya de una traduksyón. In Itsjok Katzenelson, *Dos lid funem oisgueharguetn idishn folk. El canto del del pueblo judío asesinado. El kante del pueblo dijdýo atemado. Edición trilingüe Ídish-Castellano-Judeoespañol*, translated into Spanish by Eliahu Toker, translated into Judeo-Spanish by Arnau Pons (pp. 283-286). Barcelona: Herder.
- Pons, Neda. (2018). La ideología del purismo lingüístico en la comunidad virtual *Ladinokomunita*. *Beoiberística*, 2, 251-185. <https://doi.org/10.18485/beoiber.2018.2.1.16>
- Refael, Shmuel. (2021). Una voz entre altas y lejanas montañas: el judeoespañol (ladino), los ladinistas y la tierra de ladinolandia. In Zeljko Jovanović and María Sánchez-Perez (eds.), *Ovras*

son honores. *Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas* (pp. 193-210). Bilbao: Universidad del País Vasco.

Romero, Rey. (2017). *En tierras virtualas*. Sociolinguistic Implications for Judeo-Spanish as Cybervernacular. In Mahir Şaul and José Ignacio Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community. Language, History and Religion from the Early Modern Period to the 21st Century* (pp. 275-290). New York: Peter Lang.

Shandler, Jeffrey. (2006). *Adventures in Yiddishland. Postvernacular Language and Culture*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520931770>

Steiner, George. (1985). Our Homeland, the Text. *Salmagundi*, 65, 4-25. <https://www.jstor.org/stable/40547708>

Yebra López, Carlos. (2021). The Digital (De)territorialization of Ladino in the Twenty First Century. *WORD*, 67, 94-116. <https://doi.org/10.1080/00437956.2021.1880065>



Los nuevos sefardíes: construcción de «comunidades imaginadas» en la era de Internet

The new Sephardim: building «imaginary communities» in the Internet era

Isaac Nahón Serfaty

Universidad de Ottawa, Canadá

inahonse@uottawa.ca

ORCID: 0000-0002-2666-3641

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Nahón Serfaty, Isaac. (2024). Los nuevos sefardíes: construcción de «comunidades imaginadas» en la era de Internet. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 5, 27-47. <https://doi.org/10.46661/meldar.9578>

Resumen

En este artículo analizamos cómo los imaginarios sobre lo «sefardí» fueron moldeados por las respectivas leyes de nacionalidad por origen sefardí de España y Portugal aprobadas en 2015. A partir de un análisis de la presencia y las búsquedas de palabras asociadas con lo «sefardí» en Google Ngram y Google Trends, así como de noticias y artículos sobre estos temas en la base de datos Factiva, observamos la emergencia de varios imaginarios que rompen con la visión más tradicional etnocéntrica sobre los judíos sefardíes. Más que una comunidad imaginada con una conciencia pública más o menos homogénea, nuestro estudio revela formas disjuntas de concebir lo «sefardí», incluyendo categorías poco convencionales como la «nacionalidad sefardí» y más problemáticas como los «sefardíes sospechosos» de no serlo, todas ellas bajo la influencia por intereses individuales, políticos, económicos y culturales.

Palabras clave: sefardí; imaginarios; Internet; nacionalidad española; nacionalidad portuguesa; judaísmo; religión.

Abstract

In this paper we analyze how the imaginaries about the «Sephardi issue» were shaped by the respective laws of nationality based on Sephardic origin in Spain and Portugal approved in 2015. Based on an analysis of the presence and searches for words associated with «Sephardi» in Google Ngram and Google Trends, as well as news and articles on these topics in the Factiva database, we observe the emergence of several imaginaries that break with the more traditional ethnocentric vision of Sephardi Jews. More than an imagined community with a more or less homogeneous public consciousness, our study reveals disjoint ways of conceiving the «Sephardi», including unconventional categories such as «Sephardic nationality» and more problematic ones such as «suspicious Sephardi» of not being Sephardi, all of which are influenced by individual, political, economic and cultural interests.

Key words: Sephardi; imaginaries; Internet; Spanish nationality; Portuguese nationality; Judaism; religion.

Recepción: 02.02.2024

Aceptación: 29.10.2024

Publicación: 15.12.2024



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Las consecuencias para miles de personas que han obtenido las ciudadanía española y portuguesa por su supuesto origen sefardí gracias las respectivas leyes de estos países son de dos tipos: una práctica, porque ahora tienen pasaportes de la Unión Europea, y otra que podríamos llamar de conciencia pública. La primera es obvia y tiene sus correspondientes estadísticas sobre cuántas y de dónde son las personas que solicitaron y obtuvieron las nacionalidades. La otra, más ligada a la cuestión de los imaginarios, no es tan obvia y no resulta tan fácil de estudiar. El objetivo de este artículo es explorar algunas pistas para comprender cómo dichas leyes y el subsiguiente fenómeno de notoriedad que desataron por el tema sefardí se expresaron en la conciencia pública. En esta investigación entendemos por conciencia pública la expresión de interés y la forma de nombrar asuntos asociados con el tema «sefardí» tal como se manifiestan en Internet, en archivos digitales de libros en español, y en una base de datos de noticias y artículos.

Recientemente, la conciencia pública sobre lo «sefardí» ha sido estudiada desde el ángulo de la reparación de la injusticia cometida contra los judíos expulsados de España (1492) y Portugal (1496) (Kandiyoti y Benmayor, 2023). También se ha escrito sobre las iniciativas históricas desde finales del siglo XIX en adelante de personalidades y gobiernos para reintegrar a los descendientes de los sefardíes expulsados al Estado y la sociedad españoles (Prados García, 2011). Igualmente, se ha analizado la aprobación de la Ley 12/2015 desde el razonamiento político-jurídico (Rogel Vide, 2015). Por otro lado, los vínculos, muchas veces problemáticos y otras veces más armoniosos, entre españoles y sefardíes (desde el llamado «reencuentro») han sido documentados en las obras de Rozenberg (2010) y Pamplona Castillejo (2022).

Desde la memoria literaria también se ha explorado la vinculación entre una visión más íntima y la conciencia pública «sefardí», como lo han hecho, por ejemplo, Benarroch (2010), Bendahán (2020) y Moscona (2012). En un ámbito más histórico-sociológico, cabe destacar la muy singular obra de Moreno (2024) sobre la diáspora global de los judíos hispanos (sefardíes) del antiguo Marruecos español con ramificaciones en Iberoamérica (particularmente Venezuela), Israel y España.

Todos los estudios y creaciones citadas en esta introducción se ocupan desde la historiografía, la sociología y la memoria de lo «sefardí» y su relación con las «patrias sefardíes» (España y Portugal). En este artículo nos proponemos hacer un análisis más enfocado en el ciberespacio (y en menor medida en la prensa) como uno de los factores que contribuye a moldear el discurso y la conciencia pública sobre lo «sefardí», una categoría

cuyo significado se ajusta a nuevas realidades e intereses individuales, tecnológicos y políticos.

2. LAS LEYES

El Congreso aprobó la Ley 12/2015, del 24 de junio de 2015, para regular la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España, definiendo así la condición de sefardí (Ley 12/2015: 52557):

Se denomina sefardíes a los judíos que vivieron en la Península Ibérica y, en particular, a sus descendientes, aquéllos que tras los Edictos de 1492 que compelián a la conversión forzosa o a la expulsión tomaron esta drástica vía. Tal denominación procede de la voz «Sefarad», palabra con la que se conoce a España en lengua hebrea, tanto clásica como contemporánea. En verdad, la presencia judía en tierras ibéricas era firme y milenaria, palpable aún hoy en vestigios de verbo y de piedra. Sin embargo, y por imperativo de la historia, los judíos volvieron a emprender los caminos de la diáspora, agregándose o fundando comunidades nuevas sobre todo en el norte de África, en los Balcanes y en el Imperio Otomano.

En el caso portugués, se aprobó el Decreto-Ley número 30-A/2015, del 27 de febrero de 2015, que permite presentar las solicitudes de nacionalidad portuguesa por origen sefardí, definiendo así el estatus de «judíos sefardíes» (Decreto-Lei n.º 30-A/2015: 92):

Designam-se de judeus sefarditas, os judeus descendentes das antigas e tradicionais comunidades judaicas da Península Ibérica. A presença dessas comunidades na Península Ibérica é muito antiga, sendo mesmo anterior à formação dos reinos ibéricos cristãos, como sucedeu com Portugal a partir do século XII. Tendo essas comunidades judaicas, a partir de finais do século XV e após o Édito de Alhambra de 1492, sido objeto de perseguição por parte da Inquisição espanhola, muitos dos seus membros refugiaram-se então em Portugal. Porém, o rei D. Manuel, que inicialmente havia promulgado uma lei que lhes garantia proteção, determinou, a partir de 1496, a expulsão de todos os judeus sefarditas (também conhecidos por marranos) que não se sujeitassem ao batismo católico. Assim, numerosos judeus sefarditas foram expulsos de Portugal nos finais do século XV e inícios do século XVI. De modo geral, estes judeus peninsulares estabeleceram-se, entre outros, em países como a Holanda, o Reino Unido e a Turquia, bem como em regiões do Norte de África e, mais tarde, em territórios americanos, nomeadamente no Brasil, Argentina, México e Estados Unidos da América (EUA).

España puso un plazo a la ley para hacer las solicitudes, que se cerraba en octubre de 2019, aunque después se extendió hasta el 1 de septiembre de 2021 (Instituto Cervantes, 2020). En el caso de Portugal, las condiciones para acceder a la ciudadanía lusitana fueron mucho más exigentes (como probar vínculos de propiedad y de visitas regulares o

residencia temporal en Portugal), y el plazo sigue vigente hasta el 31 de diciembre de 2024 (Servicio Legal, 2022).

Hasta octubre de 2021 se reportaba que 36 000 personas habrían obtenido la ciudadanía española por la vía de la «ley sefardí» de un total de 153 772 solicitudes (desde 2015 hasta junio de 2021) (Europa Press, 2021; Stratego Abogados, 2021), aunque esos números han aumentado sin duda debido a la cantidad de solicitudes pendientes de verificación por parte de notarios (encargados de certificar los requisitos) y del ministro de Justicia español después de la fecha de cierre de introducción de las solicitudes. Una nota de la agencia AFP informaba en 2019 que se habían recibido desde 2015 hasta ese entonces un total de 132 226 solicitudes, cifras aportadas por el despacho de Justicia. Estas se distribuían según los países de origen de las personas de la siguiente forma: México con unos 20 000, Venezuela con cerca de 15 000, Colombia con unos 14 000, Argentina con más de 4000 e Israel con más de 3000, entre otros (AFP, 2019).

En el caso portugués, para enero de 2022 se habrían otorgado 56 685 ciudadanías a quienes se presentaron como descendientes de judíos sefardíes, según datos del ministerio de Justicia de Lisboa (JNS Wire, 2022). Se totalizaban en ese momento 137 087 solicitudes al Registro Civil. Aunque no hay datos del origen de los solicitantes, es muy probable que haya entre ellos muchos ciudadanos latinoamericanos.

La pregunta que estadísticamente no tendrá respuesta es cuántos de los solicitantes son judíos sefardíes, y cuántos de ellos probaron que tenían una relación con algún pariente que alguna vez fue judío descendiente de los expulsados de España y Portugal, sin ser estas personas necesariamente judías. Las leyes española y portuguesa fueron bastante laxas en ese sentido, aunque la aprobada por Lisboa sí exigía mostrar alguna vinculación personal o religiosa con instituciones judías asociadas con el sefardismo español o portugués. Se ha dicho que muchos habrían logrado certificar estos vínculos de manera poco transparente, especialmente cuando se conoció el caso del millonario ruso Roman Abramovich (Constenla, 2022), quien obtuvo la nacionalidad portuguesa por su supuesto origen sefardí. En el caso español lo que la institución judía hacía (la Federación de Comunidades Judías de España, entre otras) era certificar el origen sefardí de la persona, o de apellidos que alguna vez fueron usados por un sefardí, incluso aquellos que se habían convertido al catolicismo.

3. ¿QUÉ ES UN IMAGINARIO?

El imaginario sefardí ha sido estudiado desde la vertiente literaria (Halevi-Wise, 2012) pasando por sus implicaciones y usos políticos, especialmente en España desde el principio

del siglo XX hasta la aprobación de la ley de ciudadanía para sefardíes en 2015 (Aliberti, 2018). También se ha estudiado desde el punto de vista de la identidad de una «comunidad imaginada» más allá de las fronteras nacionales y con diversas manifestaciones religiosas, nacionales y culturales (Stechauner, 2013).

Lo cierto es que no hay una sola «conciencia sefardí». Son múltiples formas de ser y sentirse sefardí, arraigadas en las normas y tradiciones rituales que proclamaron los rabinos de *Sefarad* (España o la península ibérica en hebreo), en las lenguas de los sefardíes (ladino, judezmo, haquetía), en las vivencias propias de los países y las historias donde hubo y hay comunidades sefardíes, y, ciertamente, en lo que sido desde 1948 en adelante el sefardismo en Israel, con sus características culturales, sociales y políticas.

En este artículo estamos interesados en una forma particular de la manifestación de este imaginario y en su constitución más reciente como conciencia pública de lo sefardí. Se trata de sus manifestaciones en el espacio de Internet como está reflejado en el archivo digital de libros de Google y en las búsquedas de términos asociados con lo sefardí en la misma plataforma. Ponemos un particular énfasis en el efecto de las leyes de ciudadanía española y portuguesa (más en la española pues nos enfocamos en el Internet en castellano) en las formas de expresarse de ese imaginario.

Con la promulgación de las respectivas leyes de «ciudadanía sefardí» se produjo una paradoja histórica y un efecto que muy probablemente no era el deseado por quienes la promulgaron. Ambas leyes revirtieron la lógica de los estatutos de «limpieza de sangre» que había instaurado la Inquisición en España y Portugal para discriminar a los judíos conversos y a sus descendientes. Con estas dos leyes, hubo muchas personas que –al revés de quienes tuvieron que esconderse de la Inquisición y practicar en ocasiones la religión judía en secreto (los llamados «criptojudíos») para salvar sus vidas– querían probar que por sus venas corría sangre sefardí.

La cuestión que nos planteamos aquí tiene que ver con la confluencia de dos motivaciones: una puramente práctica (la obtención de un pasaporte) y otra que tiene que ver con la conciencia pública de lo sefardí o, mejor dicho, con el sentido dado a lo «sefardí» en el espacio digital.

4. EL MÉTODO Y LOS RESULTADOS

La pregunta que intentamos responder es la siguiente: ¿en qué medida la aprobación de estas leyes y el interés relativo que provocó entre algunas personas sobre temas relacionados con el ser sefardí o judío de origen español o portugués afectó la conciencia pública sobre lo que significa ser sefardí?

Responder a esta pregunta requeriría un estudio más detallado, basado en una encuesta u otras técnicas de investigación. Sin embargo, hoy en día disponemos de herramientas digitales que nos permiten observar la evolución de tendencias en Internet y en publicaciones que pueden darnos pistas sobre cómo esta «conciencia sefardí» ha sido moldeada en estos últimos años, especialmente desde que se aprobaron las leyes española y portuguesa. Para eso hemos usado tres plataformas: i. Google Ngram, que se nutre de la base de datos de libros de Google para determinar la prevalencia de palabras o términos desde 1800 hasta 2019; ii. Google Trends, que recoge las palabras o términos más empleados en el motor de búsqueda de Google desde 2004 hasta hoy en día; y iii. Factiva, una base de datos de noticias y artículos de opinión.

Empecemos por estudiar cómo se nombra el asunto «sefardí». Google Ngram nos indica que, de 1980 a 2019, las palabras más utilizadas en los libros para hablar de los judíos sefardíes fueron «sefardíes» y «sefardí» sin el apelativo «judíos» o «judío» (Fig. 1). En 1992, cuando se conmemoraron los 500 años de la expulsión de los judíos de España en 1492, observamos un pico en el uso de «sefardíes» y «sefardí». Otros picos se observan en 2002, en 2005, en 2007 y en 2010. Después se ve una caída del uso de esas palabras en la base de datos de libros de Google, con un pequeñísimo pico en 2015. Es importante decir que los porcentajes que nos da Google Ngram son muy bajos en el orden del 0,00090 % por «sefardí» (en 2007), y 0,000120 % por «sefardíes» (en 2010) cuando están a sus niveles más altos. Podemos decir que lo «sefardí» ha sido un asunto relativamente marginal en el conjunto de libros en castellano desde 1980 hasta 2019.

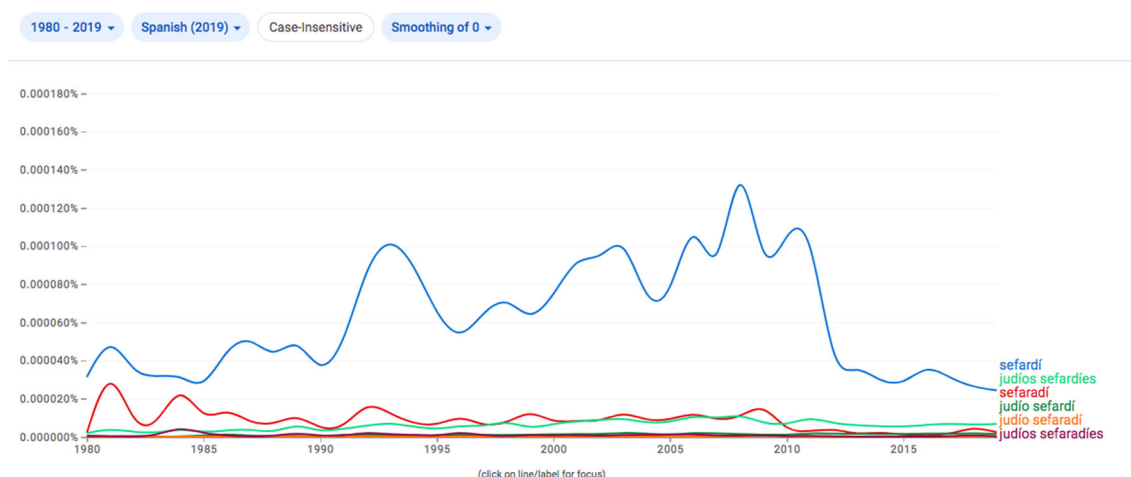


Fig. 1: el asunto «sefardí» en libros en español según Google Ngram de 1980 a 2019

En Google Trends, el pico de búsquedas de la palabra «sefardíes» llega al puntaje de 100 (el máximo que da la plataforma) en marzo de 2014 en comparación con las otras palabras o términos como «sefardí» (40), «sefaradí» (10) y «judíos sefardíes» (9) (Fig. 2). Se observa otro pico, aunque mucho menos pronunciado, en septiembre de 2019 con «sefardí» (31) y «sefardíes» (33), y muy abajo «judíos sefardíes» (1). Después hay una caída de las búsquedas de estos términos con picos muy marginales. El gran incremento de las búsquedas por el término «sefardíes» precede por un año la aprobación de las leyes de nacionalidad de España y Portugal, aunque ya comenzaba a circular información al respecto desde 2012 por declaraciones de ministros del gobierno español (Cohén, 2013).

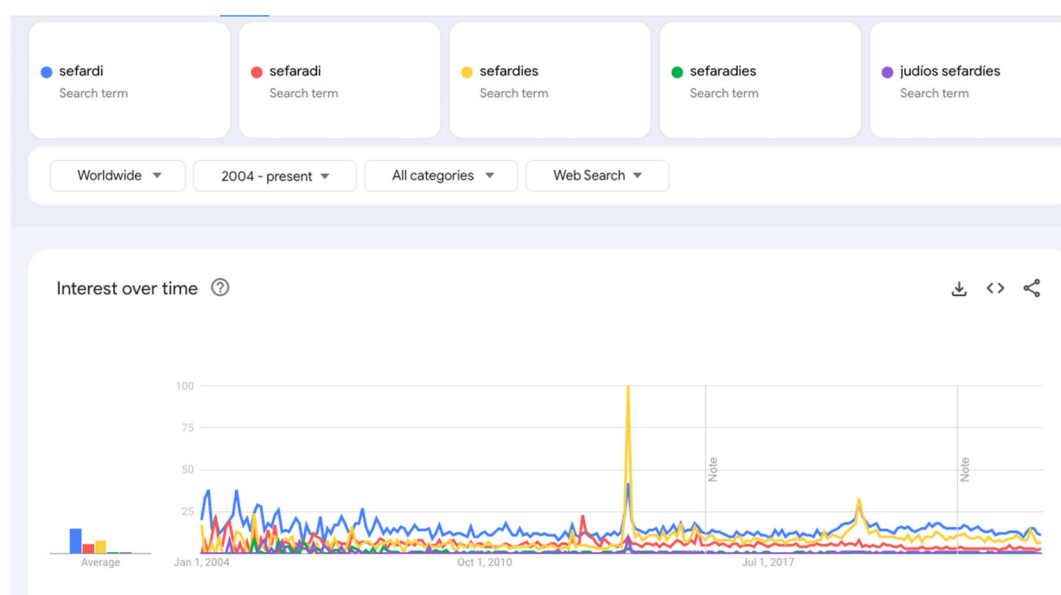


Fig. 2: las búsquedas en Google desde 2004 hasta principios de 2024, según Google Trends por las palabras relativas al asunto «sefardí»

Cuando analizamos las regiones o países donde estos términos han sido más buscados, destacan territorios de la antigua Yugoslavia como Bosnia-Herzegovina, Serbia, Montenegro, Croacia y Macedonia del Norte (con «sefardí» en castellano como la única palabra). También aparecen Letonia y Portugal en posición destacada (también solo con «sefardí»), seguidas por India, Reino Unido, Alemania, Italia y España (con una distribución más o menos de 70 % con «sefardí» y «sefardíes» más o menos con 30 %). La denominación «judíos sefardíes» se mueve entre 1 y 6 % en Chile, México, Argentina, Colombia, Puerto Rico, Estados Unidos y Venezuela. La posición destacada de los países balcánicos no es sorpresiva, en la medida en que allí hubo y hay comunidades de origen sefardí. Es más difícil de explicar los casos de Letonia o la India. En el caso de los países latinoamericanos, como veremos más adelante, resulta bastante clara la motivación por el tema.

Otra estrategia de análisis en Google Trends más enfocada en el tema de la ciudadanía para personas de origen sefardí, dio estos resultados que pasamos a estudiar (Fig. 3). En marzo de 2004, la expresión «apellido sefardí» llega al índice máximo de 100, seguido de «origen sefardí» (con 59 puntos) y muy por debajo «nacionalidad sefardí» (2 puntos). Después de ese gran pico de búsquedas, se observan otros menos importantes como en julio 2004 y febrero 2005 con «apellido sefardí» (57 y 40 puntos respectivamente), «judío sefardí» en agosto 2007 (43 puntos). Se registra otra pequeña subida en marzo 2014, distribuida de la siguiente manera: «origen sefardí» (19 puntos), «apellido sefardí» (26), «sefardí apellidos» (23), «judío sefardí» (33) y «nacionalidad sefardí» (22). Las muy pequeñas subidas en las búsquedas que se observan en 2019, 2020, 2021 y 2022 indican que el término «nacionalidad sefardí» destaca con un índice que varía entre 13 y 10 puntos, apareciendo como una categoría más o menos consolidada en las estrategias investigativas de las personas.

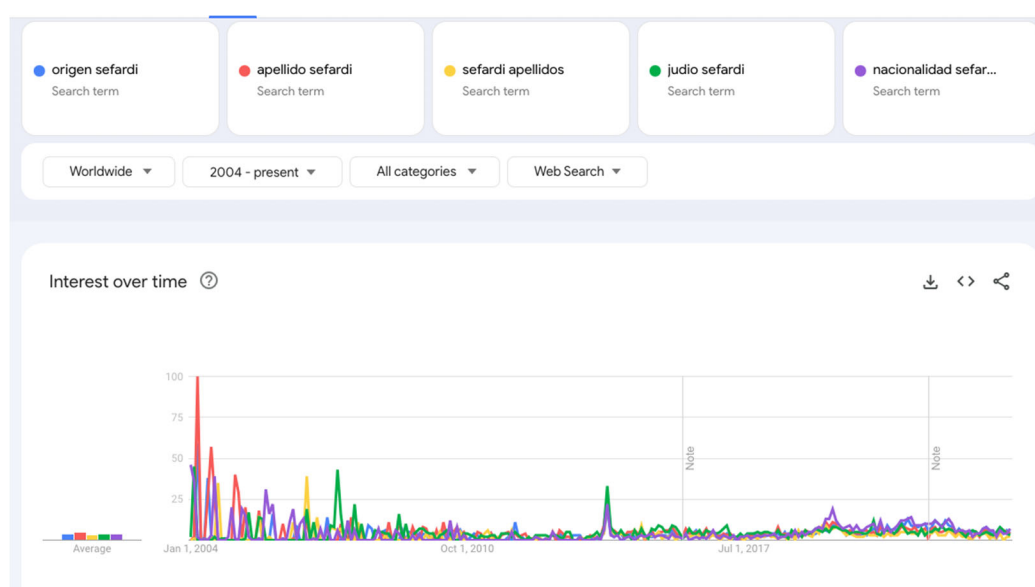


Fig. 3: las búsquedas según Google Trends desde 2004 hasta principios de 2024 relativas a asuntos más cercanos a la obtención de la nacionalidad española por origen sefardí

Desde el punto de vista de la distribución regional de las búsquedas, Venezuela está en primer lugar con la siguiente repartición: «nacionalidad sefardí» con 45 %, «origen sefardí» con 36 % y «judío sefardí» con 19 %. Le siguen Colombia, España y México con una distribución balanceada de casi todos los términos (no aparece «sefardí apellidos»). Argentina y Perú, en quinto y sexto lugar respectivamente, con un 100 % del término «judío sefardí», y cierra Estados Unidos con una división casi igualitaria entre los términos «judío sefardí» y «nacionalidad sefardí». La posición dominante de los países iberoamericanos

resulta consonante con las estadísticas de solicitud de la nacionalidad española por origen sefardí.

Otra perspectiva para evaluar la difusión del asunto «sefardí» es a partir de la base de datos de noticias y artículos Factiva. Una búsqueda de la palabra «sefardí» nos indicó que, desde el año 2002 hasta el fin de 2023, se observa un incremento en la cobertura y contenidos que contienen el término (Fig. 4). Se pasó de apenas 338 entradas en 2002 a más de 2000 en los tres años más recientes. Se observa una relativa baja en 2020 (1599) que se podría explicar por la alta cobertura que recibió la pandemia de COVID-19. De todas maneras, la tendencia es claramente al alza. Cuando vemos los años 2015, 2016, 2017, 2018 y 2019 el incremento de la mención de «sefardí» la tendencia es de incremento (con una pequeña disminución en 2016).

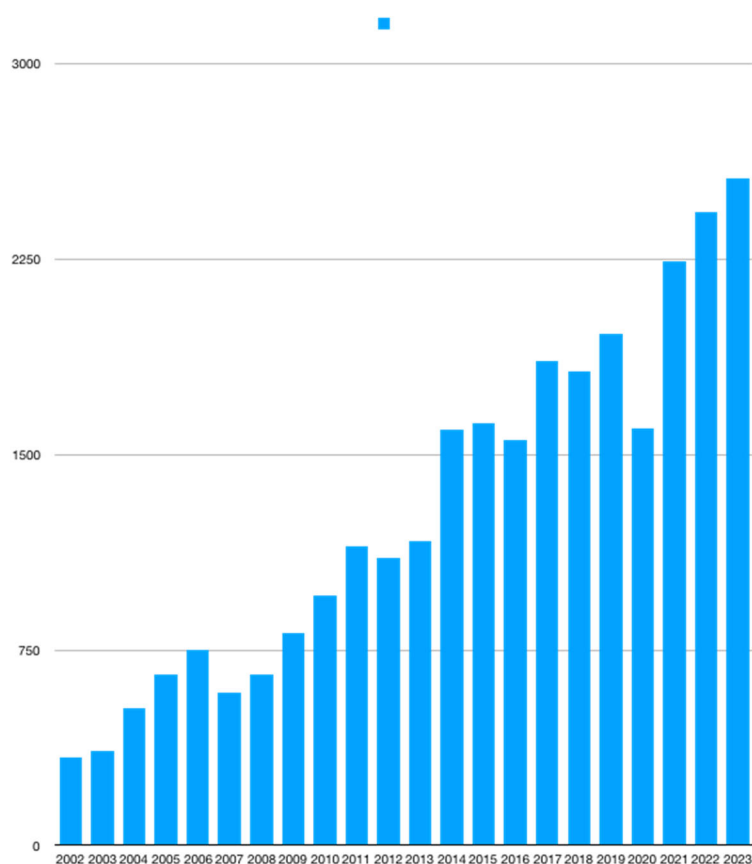


Fig. 4: en noticias y artículos que contienen la palabra «sefardí» recogidos en la base de datos Factiva desde 2002 hasta 2023

Una búsqueda cruzada de varios términos («sefardí», «nacionalidad», «española») desde 2015 (año que se aprobó la ley de ciudadanía para sefardíes en España) hasta el 2023 nos indica una relativa baja frecuencia del uso de esas palabras combinadas, llegando a su pico de menciones (224) en 2019, año en el que se cerró el plazo para hacer las solicitudes. Cuando buscamos una correlación entre las menciones de la palabra «sefardí» con los términos

combinados, constatamos que un promedio de más o menos 7 % del total de los contenidos se refieren también a los términos «nacionalidad» y «española», y que el índice de Pearson es apenas 0,28. ¿Qué quieren decir estas apreciaciones estadísticas? Una interpretación posible es que el incremento de las menciones a lo «sefardí» desde el 2015 en adelante no tiene que ver solamente con la ley nacionalidad española para sefardíes (Fig. 5). E incluso, que la cuestión de la nacionalidad es secundaria en la exposición de lo «sefardí» en los medios de comunicación, al menos los escritos.

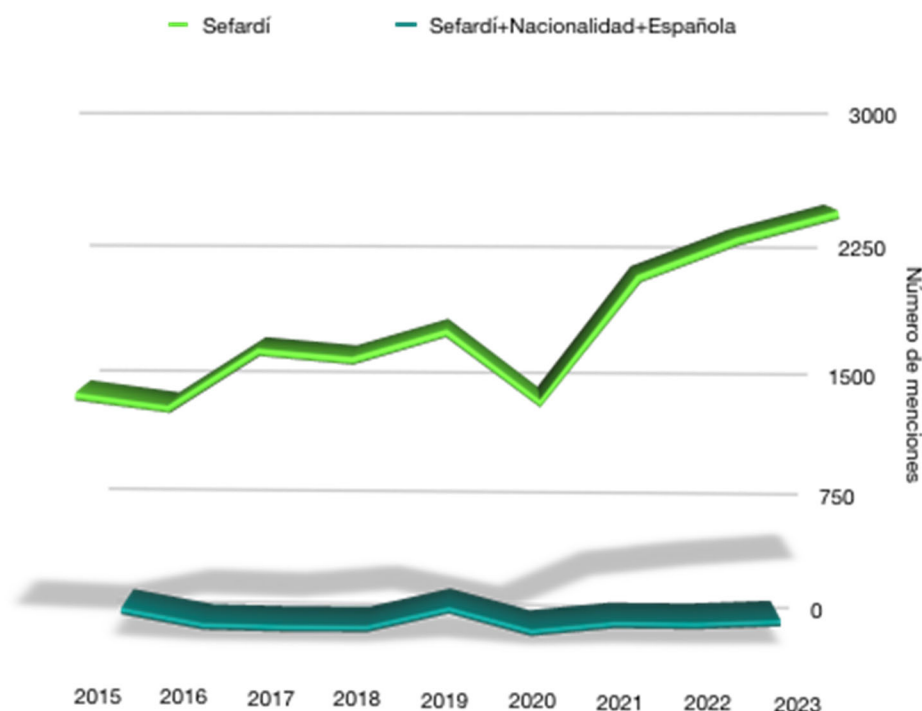


Fig. 5: *visión comparativa entre la frecuencia de la palabra «sefardí» y la combinación «sefardí», «nacionalidad» y «española» de 2015 a 2023 en Factiva*

5. UNA CATEGORÍA APARTE

Según los datos recabados en Google Ngram y Google Trends, lo «sefardí» y los «sefardíes» son categorías que, al menos desde el punto de la terminología, tienen estatus propio y no necesariamente van ligadas a las palabras «judío» o «judíos». Aunque la condición judía sea implícita, pues sefardí quiere decir judío originario de España o que sigue las costumbres de la rama sefardí del judaísmo (por contraste con la rama asquenazí), la expresión dominante crea una categoría aparte «desjudaizada», que se expresa tanto en el conjunto de libros que están el archivo digital hasta 2019, como en las búsquedas de Google.

En febrero de 2005 se observa la aparición de los términos «nacionalidad sefardí» en Google Trends, con un pico relativamente importante de 51 puntos, y otro salto destacado en marzo de 2014, con una distribución relativamente paritaria con otros términos como «origen sefardí», «judío sefardí», «apellido sefardí» y «sefardí apellidos». De allí en adelante, «nacionalidad sefardí» seguiría apareciendo en las búsquedas de Google con fluctuaciones en un rango de 3 a 10 puntos en los años sucesivos, hasta que el 2019 vuelve a alcanzar un pico de 37 en el mes de septiembre. La aprobación de la ley española en junio de 2015 no tuvo un gran impacto en el incremento del volumen de búsquedas más asociadas con el tema de la nacionalidad por origen sefardí.

Cuando se trata de los términos aislados («sefardí», «sefardíes», «judíos sefardíes»), sin relación directa o tangencial con el tema de la nacionalidad, destacan varias cosas. Primero, que la mayoría de las búsquedas vienen de países que pertenecieron a la antigua Yugoslavia, donde hubo y hay comunidades sefardíes, aunque hoy en día son muy minoritarias. Segundo, que estas búsquedas se hicieron con palabras en castellano o en ladino. Y tercero, que el gran pico de búsquedas por «sefardíes» con 100 puntos y «sefardí» con 43 se da en marzo 2014. Aquí podemos decir que ese incremento es la excepción que confirma la regla, pues es en ese mes de 2014 que comienzan a circular las informaciones de la futura aprobación de una ley para otorgar la ciudadanía española a quienes tengan orígenes sefardíes difundidas por las agencias de noticias y la prensa española (véase Fig. 4, donde se observa un incremento de noticias sobre lo «sefardí» de 2013 a 2014).

En abril 2004 se registra el pico más alto de búsquedas de los términos «judío sefardí» (100 puntos) y «nacionalidad sefardí» (99 puntos). ¿Cómo se explica esto? Una revisión de las noticias sobre lo «sefardí» en Factiva en abril de ese año nos indica que representantes de 16 ciudades participaban en Córdoba en la Asamblea de la Red de Juderías de España (Europa Press, 2004). En agosto del mismo año se vuelve a observar un aumento menos pronunciado de las búsquedas de «judío sefardí» (88 puntos). El 23 de ese mes se reportaba en las agencias y la prensa que un Centro Cultural Sefardí de París había sido incendiado (Martí, 2004). El día siguiente circulaba la información según la cual el ministro israelí de Exteriores pedía palabras y actos para luchar contra el antisemitismo en Francia, haciendo referencia al centro sefardí (AFP, 2004b). En abril 2005 se observa de nuevo un pico significativo de las búsquedas de los términos «apellido sefardí» (89 puntos), aunque según la base de noticias Factiva, no hay ningún evento reportado que tenga que ver con los sefardíes en ese momento.

6. LA «NACIONALIDAD SEFARDÍ»

Un análisis cruzado de los datos de solicitudes de nacionalidad española por origen sefardí y de las búsquedas según Google Trends también nos revela algunos indicios relevantes para comprender la emergencia de una conciencia pública sobre la «nacionalidad sefardí». Habíamos visto más arriba que la mayoría de las solicitudes vinieron de los siguientes países: México, Venezuela, Colombia, Argentina e Israel. Aunque la jerarquización de búsquedas en Google no corresponde exactamente a la de solicitudes, tiene algunas coincidencias: Venezuela está en primer lugar, seguida de Colombia y España, México, Argentina, Perú y Estados Unidos. Israel no aparece en esta búsqueda asociada a la nacionalidad, aunque sí aparece en el lugar 32 de 38 de las búsquedas más generales sobre lo «sefardí».

En los países con mayor número de solicitudes de nacionalidad, las búsquedas sobre «nacionalidad sefardí» se distribuyen así: Venezuela con 44 %, Colombia con 31 %, y México con 30 %. La «nacionalidad sefardí» representa el 43 % de las búsquedas (y el resto, 57 %, es «judío sefardí»), mientras que en Argentina y Perú el 100 % de las búsquedas se refieren a «judío sefardí».

Una búsqueda de los términos «nacionalidad sefardí» en Factiva (que tiene registros desde 2002), nos dio 13 resultados hasta mediados de enero de 2024. La idea de una «nacionalidad sefardí» aparece en contextos bastante distintos, aunque todos se refieren a la solicitud de la nacionalidad española o portuguesa.

Cuando nos enfocamos en el campo semántico que expresa la idea de «nacionalidad sefardí», Google Trends nos indica que entre 2019 y principios de 2024 se produjeron ciertos picos en las consultas de los términos «Sefardí Portugal» y «Sefardí Portuguesa» (Fig. 6). El incremento más notable se da entre el 13 y 19 de marzo de 2022 cuando «Sefardí Portugal» alcanza el máximo de 100 puntos y «Sefardí Portuguesa» (relacionado con la nacionalidad portuguesa, suponemos) llega en ese mismo momento a 47 puntos. Según los registros de la base de datos de noticias Factiva, desde diciembre de 2021 circula la información que Abramovich se había nacionalizado portugués por un supuesto origen sefardí, pero es a partir de enero de 2022 que se anuncian las investigaciones sobre las irregularidades que habrían rodeado el trámite del millonario ruso. Las publicaciones sobre el «escándalo» (ver más abajo) se incrementan a partir justamente de marzo 2022 (cuando se incrementan las búsquedas de «Sefardí Portugal» y siguen hasta julio de 2023).

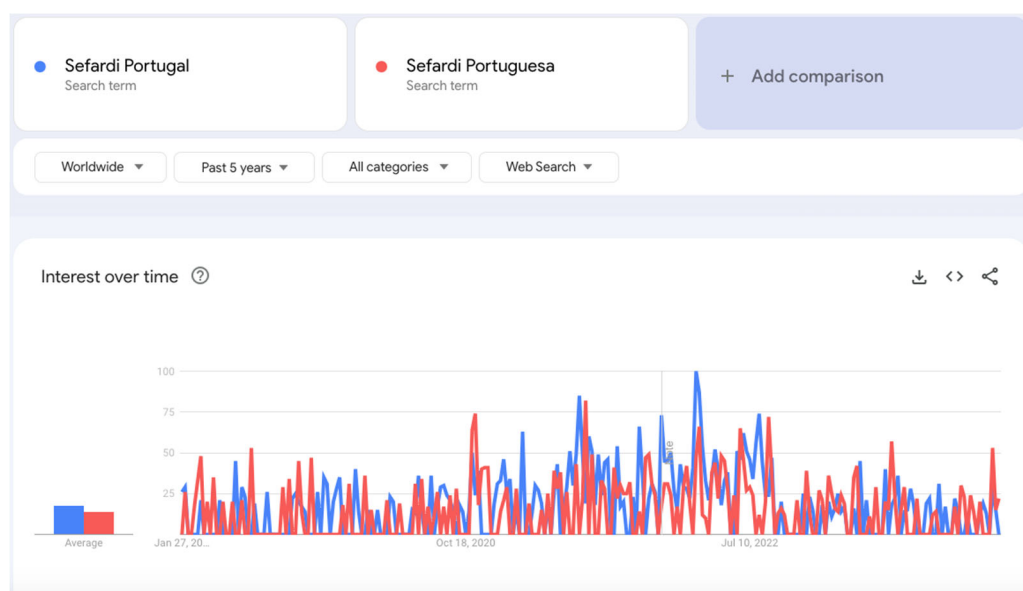


Fig. 6: las búsquedas de los términos «Sefardí Portugal» y «Sefardí Portuguesa» desde 2019 hasta mediados de enero 2024

Un análisis similar al anterior, pero esta vez con los términos «Sefardí España» y «Sefardí Española» (Fig. 7) nos muestra una cierta independencia de ambos «universos semánticos» (el de la nacionalidad portuguesa y la española) en cuanto a las dinámicas de búsqueda en Google. En el caso español, los picos de búsquedas en Google Trends alcanzan sus máximos del 22 al 29 de septiembre de 2019 con «Sefardí Española» (seguramente relacionada con la nacionalidad) que llegan a 100 puntos y «Sefardí España» con 73 puntos. Se constata otro incremento significativo entre el 23 y el 29 de mayo de 2021 cuando «Sefardí Española» (de nuevo la nacionalidad) llega a 90 puntos. El gran pico de 2019 y la subida de 2021 van en consonancia con el nivel de noticias y artículos con las palabras «sefardí, nacionalidad y española» (Fig. 5) que sube primero a casi 2000 registros, después bajaría un poco a casi 1600 (seguramente por la pandemia de COVID-19), pero que alcanzaría sus niveles más altos superando los 2200 documentos en 2021, 2022 y 2023.

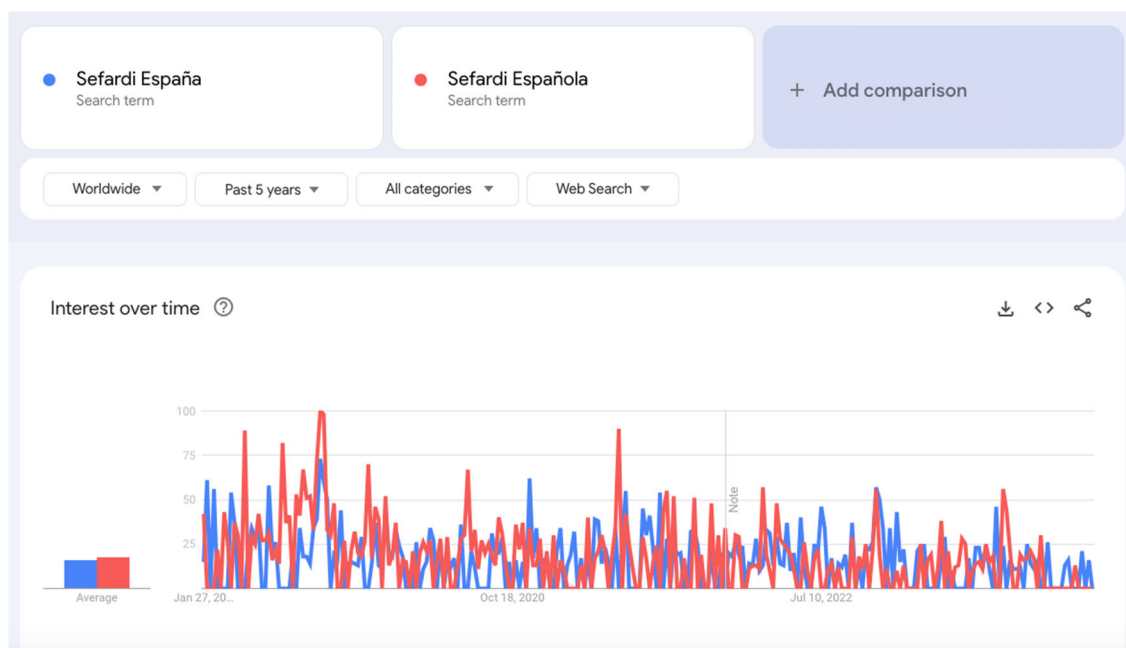


Fig. 7: las búsquedas de los términos «Sefardi España» y «Sefardi Española» desde 2019 hasta mediados de enero 2024

7. SEFARDÍES SOSPECHOSOS

En 2021 y 2022 informaciones de prensa presentaron un aspecto menos positivo de la obtención de las nacionalidades española y portuguesa por la vía sefardí. Un titular en el diario *El Confidencial* decía sobre el caso español: «La gran chapuza del pasaporte sefardí: una reparación histórica que ha salido regulinchi (sic)» (Villarreal, Pretel y Darío, 2021). *El País* titulaba así otra noticia al respecto, pero sobre Portugal: «Abramóvich y los 56.685 judíos que ya son portugueses: un gran negocio» (Constenla, 2022). Una nota publicada por France 24 incluía la queja del escritor francés Pierre Asouline (autor de la novela *Regreso a Sefarad*) (AFP, 2019): «“Tengo amigos franceses que han obtenido el pasaporte [español] más rápido. Es sorprendente y decepcionante”, cuenta el autor, que formuló su solicitud hace casi 4 años e incluyó en su dossier una carta del mismísimo rey Felipe VI».

Los reportes de medios mencionaron en su momento el arresto por orden de la fiscalía de Portugal del líder de una asociación judía en estos términos (EFE, 2022): «[...] la Comunidad Israelí de Oporto anunció que había decidido dejar de emitir los certificados de descendencia para sefardíes, y aseguró que sólo había recibido 250 euros de Abramovich por todo el proceso». Otras noticias destacaron la naturaleza de las irregularidades: «Muchos extranjeros aprovecharon la laxitud de la ley para acceder a un pasaporte español con documentación cuestionable. Al arreglarlo, Justicia ha creado ahora un cuello de botella» (Villarreal, Pretel y Darío, 2021). Y mostraban las paradojas producidas por la ley: «Heba Iskandarani, una refugiada palestina que consiguió ser española por su antepasado

sefardí» (Villarreal, Pretel y Darío, 2021). O el hecho de que no hayan sido los descendientes de los expulsados en 1492 (que fueron a Marruecos, Italia, Francia, el antiguo Imperio otomano, los Balcanes o las ciudades de Safed y Jerusalén en Tierra Santa) (Villarreal, Pretel y Darío, 2021):

[...] no ha sido en ninguno de estos lugares donde se ha producido la mayor explosión de solicitudes de nacionalización española por la vía sefardí durante estos últimos cinco años. Más bien en países como México, Venezuela, Colombia, Argentina o República Dominicana, donde en la televisión o en internet comenzaron a aparecer anuncios del tipo: “Si tienes estos apellidos podrías tramitar la nacionalidad española”.

Enfocándose en la supuesta corrupción que habría rodeado algunas solicitudes de nacionalidad portuguesa, un artículo (Constenla, 2022) apunta: «Los tribunales investigan irregularidades en parte de los certificados de la Comunidad Judaica de Oporto para la nacionalización de descendientes de los sefardíes expulsados en el siglo XV. El endurecimiento de la norma se aplaza hasta septiembre».

Como vemos, los reportes de prensa contribuyeron a crear un campo semántico sobre el «sefardí sospechoso» o incluso del «falso sefardí» producto de las irregularidades en los procesos de solicitud de las respectivas nacionalidades e incluso en la laxitud de las leyes española y portuguesa.

8. OTRAS VARIANTES SEFARDÍES

Vale la pena detenerse en algunos aspectos cualitativos de cómo se nombra lo «sefardí» en los medios de comunicación. La idea es ver la variedad de contextos informativos en los que la categoría se destaca, a pesar de que no tiene que ver directamente con los judíos originarios de España.

Al anunciarse que el periodista francés Jean Daniel recibió el premio Príncipe de Asturias de la Comunicación y Humanidades 2004, se dice en el texto de la noticia que «El fallo, dado a conocer ayer en Oviedo reconoce el periodismo comprometido e independiente de los poderes públicos de este francés de origen sefardí-argelino, fundador y director del semanario *Le nouvel observateur*» (Del Gallo, 2004). El 5 de agosto de ese mismo año se reporta que los enterradores israelíes están en huelga, y la noticia dice que «El gran rabino sefardí de Israel Shlomo Amar pidió a los fieles que entierren ellos mismos a sus familiares para evitar que sean conservados en cámaras frigoríficas hasta el final de la huelga» (AFP, 2004a). Un artículo del 9 de noviembre de 2004 informa que el número de extranjeros que solicitan la nacionalidad española se había triplicado desde 1999. Al final del texto se afirma lo siguiente (Díaz, 2004):

La norma general exige diez años de residencia legal, continuada e inmediatamente anterior a la solicitud de la nacionalidad, aunque esta previsión se reduce para los refugiados (cinco años) y en el caso de los nacionales de los países iberoamericanos, Andorra, Filipinas, Guinea Ecuatorial, Portugal y los “países sefardíes”, sólo dos años. A los originarios de estos países no se les exige que renuncien a su nacionalidad previa.

La noticia no aclara qué quiere decir «países sefardíes». Y, por último, la política en Israel produjo este titular el 16 de diciembre de 2004: «Partido sefardí Shas rechazó hoy sumarse al Gobierno de Sharón» (EFE, 2004).

9. REPENSAR LOS SEFARDÍES: A MODO DE CONCLUSIÓN

El concepto de «comunidades imaginadas» tal como lo propuso Anderson (1983/2006) ha sido ya usado para estudiar los imaginarios sefardíes (Stechauner, 2013). Este concepto está anclado en la construcción «literaria» de los nacionalismos, es decir, en la emergencia de una conciencia de unidad entre personas que no tienen contacto personal pero que se sienten parte de una misma comunidad que comparte referentes simbólicos. Es «literaria» para Anderson, pues está sustentada en el impacto que tuvo la invención de la imprenta de tipos móviles en la difusión de las ideas y, sobre todo, en la emergencia y consolidación de la idea nacional.

Aunque valiosa como noción heurística, el concepto de «comunidades imaginadas» según Anderson tiene una importante limitación en el momento actual: no tiene en cuenta la creciente fragmentación de las identidades y de la política identitaria tan explotada en las ciencias humanas, sociales y en el control normativo de instituciones. Y esta fragmentación se ve impulsada por la expansión del uso del Internet y de las plataformas digitales de comunicación en un marco de globalización del consumo y de la cultura. Es por ello por lo que nos parece que la concepción de Appadurai (1996) sobre el papel de lo imaginario en la globalización, que no es puramente emancipador (*e. g.* en el sentido nacional) ni solamente disciplinario (*e. g.* la homogeneización del consumo cultural), es más adecuada. Appadurai propone más bien una visión del proceso globalizador como un espacio de contestación en el que las personas y los grupos tratan de incorporar lo global en sus propias experiencias prácticas de lo moderno.

El espacio mundo se organiza en varias instancias de mediación, en el sentido de Martín-Barbero (1993), instancias que intervienen en los procesos de asimilación de discursos, símbolos, productos e ideas, como la familia, los grupos de pares, las religiones organizadas, la escuela, entre otras. Como lo señala Appadurai (1996), esta organización del espacio mundo se produce de forma disjunta entre varias esferas: la económica, la política y la

cultural. Se trata de un orden complejo, dislocado y superpuesto, en palabras de Appadurai (1996: 32-33) que no puede enfocarse desde el punto de vista centro-periferia. El antropólogo propone cinco dimensiones de una cultura global que se constituye a partir de cinco «paisajes»: étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico.

Según Appadurai, los paisajes globales son mundos imaginados, ya que las vivencias de millones de seres humanos están moldeadas por esos imaginarios globales y no solamente por los imaginarios comunitarios. Estos imaginarios atraviesan con mucha más facilidad las fronteras geopolíticas. Todo esto en un mundo con más migrantes, turistas y refugiados, con medios de comunicación de proyección mundial, una circulación de capitales muy fluida y que genera inestabilidades en el sistema, y una dimensión político-ideológica que toca tanto a los Estados y a los movimientos de contestación del orden establecido.

Es en este mundo de imaginarios disjuntos según la concepción de Appadurai en el que debemos analizar los resultados de nuestra investigación de los nuevos sefardíes. La visión «étnica» con sus dimensiones lingüísticas, culturales y religiosas sigue siendo parte del sustrato de la identidad sefardí tal como se difunde en los medios de comunicación y en Internet. Sin embargo, cuando observamos el comportamiento de búsqueda del público en Google (al menos en español) constatamos que la concepción de «sefardí» es mucho menos homogénea, al menos en espacio semánticos que emergen y que se expresan con términos como «nacionalidad sefardí» (el más «disjunto» en el sentido de Appadurai, pues no corresponde a una división política) o la resignificación de «apellido sefardí» y «sefardí apellidos» como categorías supuestamente ligadas a listas de apellidos que facilitarían de la obtención de las ciudadanías española y portuguesa.

Otro dato revelador de la construcción étnica de lo «sefardí» en las búsquedas de Google y en los archivos literarios de la plataforma es que lo «judío» está implícito, pero no siempre es explicitado, divorciando a veces a los «sefardíes» de los «judíos». Esto no quiere decir que quienes escriban o busquen términos no tengan conciencia de lo intrínsecamente judío del «ser sefardí», pero sí que lo pueden separar como dos categorías que adquieren una autonomía en el discurso y en la conciencia pública. Uno se puede interrogar si este divorcio retórico entre lo «judío» y lo «sefardí» tiene alguna consecuencia en el contexto de resurgimiento del antisemitismo en el mundo en el marco del conflicto entre Israel, los palestinos y otros actores en el Medio Oriente.

La «conciencia práctica», moldeada por los intereses políticos y económicos que van de la mano de la obtención de los pasaportes español y portugués, marca mucho esta emergente forma de tratar lo «sefardí», como vemos en las búsquedas de Google más enfocadas con el tema de la nacionalidad por región que están encabezadas por países latinoamericanos. Pero ¿es solo esa motivación pragmática? Es posible que las leyes de

España y Portugal hayan tenido ese efecto de incremento de la «conciencia sefardí» en un sentido muy específico, pero no se puede descartar que como efecto colateral lo «sefardí» haya ganado mucha más prominencia en el espacio público por otras razones más cercanas a las preocupaciones actuales sobre identidad. Las publicaciones en los medios de comunicación de habla castellana así lo confirman, al menos en su aspecto cuantitativo.

También la cobertura de los medios nos muestra facetas de lo «sefardí» más variadas, ya sea en la política israelí (el partido «sefardí»), o en la identificación de las personalidades de la cultura o los medios como de origen «sefardí». Los medios construyeron, en medio del creciente interés por el asunto de la «nacionalidad sefardí», la categoría del «sefardí sospechoso» de no serlo. El impostor «sefardí» no deja de tener resonancias con el criptojudío, que es su opuesto simétrico, el impostor cristiano.

Así que estas «comunidades imaginadas» desde una etnicidad problematizada (no se conforma con definiciones más tradicionales, como lo hicieron las leyes de España y Portugal en sus enunciados introductorios), intereses financieros y políticos. La capacidad tecnológica de investigar ese espacio de la conciencia pública con fines prácticos y de constitución de una identidad personal o comunal son las que se han formado hoy en día en Internet. ¿Algunas de ellas perecerán después de que pase el impacto producido por las leyes de nacionalidad? Seguramente así será, al menos en sus expresiones públicas de búsquedas en Google o en los medios de comunicación. Pero no se debe descartar que otras olas de «sefardismo» vuelvan a reconfigurar estos imaginarios o conciencia pública en un mundo que vive en una dialéctica contradictoria de rechazo y necesidad de tradición. En plena ebullición de la política de las identidades (Kaufmann, 2020) y de la superposición de categorías en apariencia contradictorias (e. g. islamismo conservador y progresismo) (Nahón Serfaty, 2020), lo «sefardí» está también sujeto a los vaivenes del cosmopolitismo en la esfera pública digital.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFP. (2004, 5 de agosto). Los enterradores israelíes están en huelga, los estibadores vuelven al trabajo. *AFP*.
- AFP. (2004, 24 de agosto). Canciller israelí visita Francia en un momento de abundantes ataques antisemitas. *AFP*.
- AFP. (2019, 1 de octubre). Más de 132.000 sefardíes de todo el mundo pidieron la nacionalidad española. *France 24*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/20191001-m%C3%A1s-de-132-000-sefard%C3%ADes-de-todo-el-mundo-pidieron-la-nacionalidad-espa%C3%B1ola>
- Aliberti, Davide. (2018). *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*. Madrid: Marcial Pons. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zhh2>

- Anderson, Benedikt. (1983/2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [Revised Edition]. London, New York: Verso.
- Appadurai, Arjun. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota Press.
- Banarroch, Mois. (2010). *En las puertas de Tánger*. Jerusalén: Editorial Moben.
- Bendahan, Esther. (2020). *Si te olvidara, Sefarad*. Madrid: La Huerta Grande.
- Cohén, José. (2013, 20 de mayo). El acceso a la nacionalidad española y los sefardíes. *Legal Today*. Recuperado de <https://www.legaltoday.com/practica-juridica/derecho-civil/civil/el-acceso-a-la-nacionalidad-espanola-y-los-sefardies-2013-05-20/>
- Constenla, Tereixa. (2022, 17 de abril). Abramóvich y los 56.685 judíos que ya son portugueses: un gran negocio. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2022-04-18/abramovich-y-los-56685-judios-que-ya-son-portugueses-un-gran-negocio.html>
- Decreto-Lei n.º 30-A/2015, de 27 de fevereiro. *Diário da República* 41/2º, I: 92 – 93. Recuperado de <https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/decreto-lei/30-a-2015-66619927>
- Del Gallo, Patricia. (2004, 1 de julio). Premio Príncipe de Asturias de la Comunicación y Humanidades 2004 para Jean Daniel. *El Mundo*.
- Díaz, Arturo. (2004, 9 de noviembre). El número de extranjeros que solicitan la nacionalidad española se triplica desde 1999. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2004/11/09/espana/1099954819_850215.html
- EFE. (2004, 16 de diciembre). Partido sefardí Shas rechazó hoy sumarse al Gobierno de Sharón. *EFE*.
- EFE. (2022, 10 de marzo). Portugal endurece nacionalidad para sefardíes entre polémica por Abramovich. *SwissInfo*. Recuperado de https://www.swissinfo.ch/spa/portugal-nacionalidad_portugal-endurece-nacionalidad-para-sefard%C3%ADes-entre-pol%C3%A9mica-por-abramovich/47438626
- Europa Press. (2004, 17 de abril). Representantes de 16 ciudades participan hoy en Córdoba en la Asamblea de la Red de Juderías de España. *Europa Press*.
- Europa Press. (2021, 4 de octubre). El Gobierno concede la nacionalidad española a más de 36.000 judíos sefardíes y rechaza más de 3.000 solicitudes en 2021. *Europa Press*. Recuperado de <https://www.europapress.es/sociedad/noticia-gobierno-concede-nacionalidad-espanola-mas-36000-judios-sefardies-rechaza-mas-3000-solicitudes-2021-20211004194342.html>
- Halevi-Wise, Yael (ed.) (2012). *Sephardism: Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.11126/stanford/9780804777469.003.0001>
- Instituto Cervantes. (2020, 20 de mayo). Se prorroga el plazo de subsanación de solicitudes en los procesos de concesión de la nacionalidad española por origen sefardí. *Instituto Cervantes*. Recuperado de <https://exámenes.cervantes.es/es/noticias/se-prorroga-el-plazo-de-subsanacion-de-solicitudes-en-los-procesos-de-concesion-de-la>
- JNS Wire. (2022, 8 de febrero). Portugal ha concedido la ciudadanía portuguesa a 56.685 descendientes de judíos sefardíes. *eSefarad. Noticias del Mundo Sefaradí*. Recuperado de <https://esefarad.com/portugal-ha-concedido-la-ciudadania-portuguesa-a-56-685-descendientes-de-judios-sefardies/>

- Kandiyoti, Dalia y Benmayor, Rina (eds.), (2023). *Reparative Citizenship for Sephardi Descendants: Returning to the Jewish past in Spain and Portugal*. New York: Berghahn Books. <https://doi.org/10.1515/9781800738256>
- Kaufmann, Eric. (2020). Liberal Fundamentalism: A Sociology of Wokeness. *American Affairs*, IV (4). Recuperado de <https://americanaffairsjournal.org/2020/11/liberal-fundamentalism-a-sociology-of-woke-ness/>
- Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España. *Boletín Oficial del Estado*, 151/I (25 de junio): 52557-52564. Recuperado de <https://www.exteriores.gob.es/Consulados/estambul/es/Comunicacion/Noticias/Documents/La-y%20ley%20de%20nacionalidad%20de%20los%20sefardies%20en%20BOE.pdf>
- Martí, Octavi. (2004, 23 de agosto). Incendiado un centro sefardí de París en un presunto ataque nazi. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2004/08/23/internacional/1093212010_850215.html
- Martín-Barbero, Jesús. (1993). *Communication, Culture and Hegemony : From the Media to the Mediations*. London: Sage Publications. <https://doi.org/10.22230/cjc.1994v19n3a837>
- Moreno, Aviad. (2024). *Entwined Homelands, Empowered Diasporas. Hispanic Moroccan Jews and Their Globalizing Community*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.12348162>
- Moscona, Myriam. (2012). *Tela de Sevoya*. México: Lumen.
- Nahón Serfaty, Isaac. (2020, 2 de mayo). Foucault y la fascinación de la izquierda radical por la República islámica de Irán. *Papel Literario, El Nacional*. Recuperado de <https://www.elnacional.com/papel-literario/foucault-y-la-fascinacion-de-la-izquierda-radical-por-la-republica-islamica-de-iran/>
- Pamplona Castillejo, Daniel. (2022). *Reintegración de los sefardíes en España (1869-2015)*. Granada: Comares editorial.
- Prados García, Celia. (2011). La expulsión de los judíos y el retorno de los sefardíes como nacionales españoles. Un análisis histórico-jurídico. En García Castaño, Francisco Javier e Iordanishvili, Nina Kressova (coords.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 2119-2126). Granada: Instituto de las Migraciones.
- Rogel Vide, Carlos. (2015). *Sefardíes y nacionalidad española: La Ley 12/2015*. México, Madrid: Ed. Ubijus y Ed. Reus.
- Rozenberg, Danielle. (2010). *La España contemporánea y la cuestión judía: retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Casa Sefarad-Israel y Marcial Pons.
- Servicio Legal. (2022, 10 de marzo). ¿Cambios en la obtención de la nacionalidad portuguesa por origen sefardí? *Servicio Legal*. Recuperado de <https://serviciolegal.com.co/cambios-en-la-obtencion-de-la-nacionalidad-portuguesa-por-origen-sefardi/>
- Stechauner, Martin. (2013). *Imagining Sephardic Diaspora*. Magister thesis. Universität Wien, Austria.
- Stratego Abogados. (2021, 14 de enero). 15.300 sefardíes han obtenido ya la nacionalidad española. *Stratego Abogados*. Recuperado de <https://www.strategoabogados.com/15-300-concesiones-nacionalidad-sefard%C3%AD>

Villarreal, Antonio., Pretel, Enrique Andrés., Ojeda, Darío. (2021, 25 de diciembre). La gran chapuza del pasaporte sefardí: una reparación histórica que ha salido regulinchi. *El Confidencial*. Recuperado de https://www.elconfidencial.com/mundo/2021-12-25/sefardies-nacionalizados-fraude-cuello-de-botella_3341891/



Mazaltob, la voz de la autora

Mazaltob, the author's voice

Susy Gruss

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

hubgruss@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0103-1346

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Gruss, Susy. (2024). *Mazaltob, la voz de la autora*. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 5, 49-61. <https://doi.org/10.46661/meldar.105086>

Resumen

La novela *Mazaltob*, escrita en francés por Blanche Bendahán, se publicó en París en 1930. *Mazaltob*, premiada por la Academia Francesa, retrata a una joven judía norteafricana en Tetuán (Marruecos) y la opresión a la que fue sometida por el régimen patriarcal. La novela fue traducida dos veces al español en 1997 y en 2012; y recientemente (2024) al inglés.

Este artículo analiza la situación de las mujeres en las comunidades sefardíes del norte de África, las diferencias generacionales y conceptuales, y la relación conflictiva entablada entre sus miembros en tiempos cruciales de emancipación y descolonización. A través de su novela, Bendahán revela sus afiliaciones culturales y literarias y combina dos universos de discurso: el francés y el judío.

Palabras clave: Bendahán, Tetuán, comunidad judía, usos y costumbres, roles femeninos tradicionales, Haketía.

Abstract

The novel *Mazaltob*, written in French by Blanche Bendahán, came out in Paris in 1930. *Mazaltob*, awarded a prize by the Académie Française, portrays a Jew North African young woman in Tetouan (Morocco) and the oppression to which she was subjected by the patriarchal society. The novel was translated twice into Spanish in 1997 and in 2012; and recently (2024) into English.

This article analyses the situation of women in Sephardic communities in North Africa, the generational and conceptual differences and the conflictual relationship established between the members in crucial times of emancipation and decolonization. Through her novel, Bendahán reveals her cultural and literary affiliations and combines two universes of discourse – French and Jewish.

Key words: Bendahán, Tetouan, Jewish community, customs and habits, traditional female roles, Haketía.

Recepción: 23.05.2024

Aceptación: 14.10.2024

Publicación: 15.12.2024



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Blanche Bendahán (1893-1975) fue una escritora comprometida feminista que recibió varios premios literarios a lo largo de su carrera. La novela *Mazaltob*, escrita originalmente en francés por Blanche Bendahán, fue publicada en París en 1930 y reeditada en Orán en 1958. La obra, que fue laureada por la Academia Francesa, recoge la trágica experiencia de una joven judía de Tetuán, Marruecos, en el entorno de una sociedad patriarcal en tiempos de transición. La novela fue traducida dos veces al español: primero en Argentina en 1997, por Paul Bendahán, y posteriormente en España en 2012, por Jacobo Israel Garzón. La primera versión en español incluye una introducción sobre las «Raíces hispánicas» (Bendahán, 1997: 7-10). La segunda traducción, además de la introducción y notas explicativas y referenciales, ofrece la versión en haketía, la lengua de los sefardíes del norte de África, de las canciones y las expresiones tradicionales. Recientemente, Yaëlle Azagury y Frances Malino han publicado una traducción al inglés (Bendahán, 2024) con una amplia introducción histórica, un análisis literario y anotaciones que aclaran algunos términos históricos y culturales.

El presente artículo analiza el influjo de la educación de la mujer sefardí del norte de África en época de transición entre el mundo tradicional y los tiempos modernos, la descolonización, en la brecha entre oriente y occidente¹.

2. LA AUTORA

Blanche Bendahán (Bénoliel) nació en Orán, Argelia, el 23 de noviembre de 1893 (aunque algunas fuentes señalan 1903), en el seno de una familia judía de origen marroquí-español. Su familia se trasladó de Tetuán a Orán probablemente a fines del siglo XIX y posteriormente a Francia poco después de su nacimiento². La formación educativa de Blanche fue enteramente francesa (Bendahán, 2012: 9-12; Israel Garzón, 2008: 471; Strongson-Aldape, 2010). Si bien ella perteneció a la categoría de mujeres judías influidas por la modernidad y la cultura francesa, estuvo también apegada a las tradiciones de la comunidad judía sefardí de Orán (Pressmann, 2015: 67)³. Según Pilar Romeu (2016: 323), las escritoras judías

¹ Un estudio preliminar de este artículo fue expuesto en la conferencia internacional Jewish Women's Cultural Capital under Islam (Research Group Conference), organizada por el Israel Institute for Advanced Studies, Jerusalem, Israel, 12/06/2017-14/06/2017.

² Según escribe Paul Bendahán en la solapa de la edición argentina, el lugar de nacimiento de Blanche fue Grenoble (Francia). Elmaleh traza una vía más completa: «a los dos meses la familia se trasladó a Francia; su infancia vivió en Nice, Marselle, París y Grenoble, regresando a Algeria a los 14 años» (Elmaleh, 1961: 93).

³ Sobre la literatura judeo-marroquí en lengua francesa, ver Dugas (2002).

marroquíes descubrieron, paradójicamente, su identidad marroquí estando lejos de su tierra natal y la afirmaron con cierta dimensión dramática.

Bendahán publicó su primera colección de poesía, *La voile sur l'eau*, en 1926, y en 1930, su primera novela, *Mazaltob. Poèmes en short*, que vio la luz en París en 1948, fue premiada por la Academia de humor francés en 1949. Otras publicaciones suyas son *Poèmes du Mezab* (1955), *Messieurs, vous êtes impuissants* (1961)⁴ y *Sous les soleils qui ne brillentent plus* (1970)⁵.

Blanche Bendahán fue una escritora feminista que captó con su pluma el influjo de la educación de la mujer sefardí en la transición entre las estructuras tradicionales y las modernas⁶. Según Jacobo Israel Garzón (Bendahán, 2012: 12), a pesar de ser una escritora de minorías, tuvo un alto nivel de reconocimiento⁷; lo que es evidente por los numerosos premios literarios que recibió a lo largo de su carrera, tanto del gobierno y de varios municipios franceses como de la Unión de Pueblos Africanos. Fue también nombrada Oficial de Instrucción Pública y Comendadora de Artes, Ciencias y Letras. Bendahán creó un premio de poesía en el seno de la Sociedad de Literatura Francesa que lleva su propio nombre (Israel Garzón, 2008: 473). Además, es considerada una de las precursoras del nuevo espacio discursivo de la literatura judía marroquí. Inmersa en el movimiento literario modernista, y también como feminista, rindió fidelidad y honor a los rituales de la antigua judería sefardí⁸. Blanche Bendahán falleció sin descendencia en París en 1975.

3. LA NOVELA⁹

Si bien *Mazaltob* fue escrita lejos de la comunidad judía de Tetuán, en París, en ella encontramos el testimonio del lugar de origen de la autora antes de su emigración a

⁴ Abraham Elmaleh se explaya sobre la obra: «Es una anticipacion fisica-logica-satirica sobre la vida en el año 2000». En la misma crítica literaria agrega: «Las reflexiones de la romanciera sobre nuestra manera de vivir y contra nuestras guerras absurdas, son buenas de buen senso» (Elmaleh, 1962: 2).

⁵ Abraham Elmaleh (1960: 2) hace referencia de haber recibido desde Orán por parte de la autora dos libros en francés, *Mazaltob* y el compendio de poesías *Poèmes en short*. Idéntica información en hebreo (Elmaleh, 1961: 93).

⁶ Pilar Romeu (2008: 118) sostiene que existen tres tipos de revoluciones en el entorno de las mujeres sefardíes: la revolución social, la revolución sexual y la revolución cultural.

⁷ Su nombre fue incluido en la lista bibliográfica de Dugas (1992: 29-30).

⁸ Dos novelas autobiográficas escritas a finales del siglo XX –una por Rosa Nissán, *Novia que te vea* (México, 1992), y la otra por Gordana Kuić, *Miris kise na Balkanu* (Belgrado, 1986), traducida al español en 2015, *El olor de la lluvia en los Balcanes: Una saga sefardí*– resaltan, al igual que la novela de Bendahán, los rasgos psicológicos, históricos, culturales y sociales percibidos por escritoras sefardíes. Ver Flipović y Vučina-Simović (2016).

⁹ Las citas en este artículo fueron extraídas de esta última edición publicada en España en 2012.

Francia¹⁰. La obra, escrita en francés y enriquecida con infusiones de hebreo y haketía, recoge dichos y proverbios, canciones, tradiciones e incluso recetas de cocina de los judíos de Tetuán¹¹. La narración aporta una desconcertante variedad de detalles etnográficos expuestos en un estilo modernista y polifónico en el cual las voces narrativas serpentean en el relato. La novela permite al lector observar el desarrollo del modernismo desde un ángulo diferente. *Mazaltob* refleja las vicisitudes de su autora: la búsqueda de su propia identidad, su condición de mujer, su sexualidad y las resistencias y alternativas pacíficas que ofrece ante una sociedad patriarcal. Además, eleva cuestiones filosóficas sobre cuestiones como la obligación y el deseo, la vida y muerte, las convicciones políticas y más; todo en un lenguaje refinado, inherente a la autora.

La novela de Blanche Bendahán, *Mazaltob*, retrata a una mujer judía norafricana en Tetuán y la opresión a la que la somete la sociedad patriarcal en la que vive (Romeu, 2008: 320)¹². Bendahán puso en escena a una joven cuya trayectoria vital plantea la relación entre la modernidad y la tradición, y, en concreto, entre los ritos vinculantes y la autonomía de la persona. El personaje creado por Bendahán representa a la mujer judía aprisionada por las costumbres ancestrales, pero en una lucha significativa por su destino. La heroína se sitúa entre dos polos: uno bien conocido, pero restrictivo, representado por su hogar y su comunidad; y el otro, el extranjero y liberador, representado por la cultura francesa, imposible de alcanzar y peligrosa de admitir (Roffé, 2008: 474).

El desenlace de la novela narra el drama de una joven judía casada por su familia con un «indiano», uno de los tantos judíos marroquíes que emigraron a las Américas¹³. José Jalfón, quien emigró a Argentina, regresó «a casa» tras lograr una cierta estabilidad económica¹⁴. Como tantos otros, después de pasar diez o veinte años en el extranjero y procurarse de un bienestar económico, José regresó a su país natal para casarse con una joven de su comunidad y gozar de un buen pasar. En general, los «indianos» formaban una familia y

¹⁰ Israel Garzón (2008: 221-223) denomina este movimiento migratorio la «última diáspora» de los judíos sefardíes norteafricanos (1948-1973).

¹¹ Por ejemplo, palabras hebreas inminentes al campo semántico de las Pascuas: *massá/massot* (galletas sin levadura), *jaroset* (frutas y especias molidas), *Hagadá* (con pasajes de la Biblia sobre la salida de Egipto), *kiddúsh* (la bendición del vino), *jamés* (que contiene harina fermentada) (Bendahán, 2012: 104). Sobre el uso de la lengua judía (judeoespañol y haketía) en las memorias y las novelas autobiográficas de los sefardíes orientales, ver Romeu-Ferré (2012).

¹² Pilar Romeu incluye a la novela *Mazaltob* en una lista de seis «memorias» de mujeres judías marroquíes.

¹³ Según Touaf y Bouabdelli (2013: 212) el irónico título de *Mazaltob* engloba el desafortunado destino de la mayoría de las jóvenes judías norteafricanas de la época de la protagonista, que se vieron obligadas a casarse con hombres elegidos por sus familias, a menudo mucho mayores que ellas. Los matrimonios infantiles eran comunes durante el siglo XIX. Las niñas tendían a casarse entre los doce y los catorce años, normalmente con el inicio de la madurez sexual. Esto era cierto para todas las clases de las comunidades judías. En las zonas rurales algunos matrimonios se celebraban entre niños incluso más pequeños (Bashán, 2000).

¹⁴ Para más información sobre la migración sefardí a Sudamérica, véase Benarroch (2008) y Vagni y Bufo (2007).

permanecían en el seno de su comunidad o partían con su joven esposa, a su «nueva tierra». En el caso específico de José Jalfón, su corazón estaba ya muy ligado a la vida libertina de Buenos Aires, tan diferente al asfixiante estilo de vida judía de Tetuán¹⁵.

Aunque el matrimonio entre José y Mazaltob se realizó según lo estipulado e incluso se consumó, los dos cónyuges no tuvieron una «unión» sentimental. Ellos soñaban con mundos diferentes. Mazaltob añoraba a su amigo de la infancia Jean «el cristiano» y vivía envuelta en la ilusión del mundo de las novelas románticas de su preferencia, mientras que José fantaseaba con mujeres libertinas, los negocios y su estilo de vida secular en Buenos Aires, no pudiéndose readaptar del todo a Tetuán. Habiendo fracasado en ambos emprendimientos, su matrimonio y su reubicación cultural y social en Tetuán, José abandonó su patria para regresar a Argentina. Después de escabullirse como un ladrón, lejos del agobiante e inhibido barrio judío, envió a Mazaltob y a su familia una importante suma de dinero como compensación. Mazaltob se convirtió en una mujer humillada, una esposa abandonada, una *aguná*, legalmente «anclada» a la nada y al vacío, dado que se desconocía el paradero de su marido, quien no le concedió el divorcio (o se negó a concedérselo). José desapareció sin dejar rastro. Según la ley judía, Mazaltob es considerada una mujer casada y, por lo tanto, tiene prohibido volver a casarse. Su fiel y puritano amigo de la infancia, Jean, al que ama desesperadamente, le ofrece una vía de escape imposible de admitir: abandonar Tetuán, huir con él a Occidente y alcanzar así su libertad y su felicidad. La unión de los enamorados será posible solo tras la muerte.

La heroína Mazaltob es una mujer romántica, producto de la época, que lucha entre el peso de la tradición y el conocimiento adquirido en la red educacional de la L'Alliance Israélite Universelle (Mizrachi, 2009; Kaspi, 2010). Gracias a su escolarización, Mazaltob obtuvo un acceso directo a la literatura europea. Esta abstracción la envolvió en un capullo, aislándola de la cruel realidad que le tocó vivir. A lo largo de la obra, la bella Mazaltob se debate entre su educación burguesa y su educación tradicional: una deja que los sentimientos que la asaltan afloren, mientras que la otra, la ancestral, le exige cumplir con su deber. La desafortunada Mazaltob, que en hebreo significa 'buena suerte', está atrapada entre dos mundos diferentes sin pertenecer a ninguno de los dos o, dicotómicamente, siendo parte de ambos. Suspendida en su estado civil, pendiente en su estado anímico, ella intenta rebelarse contra su destino, pero, vacilante e impotente, termina sus días trágicamente entre el dolor y la muerte.

¹⁵ Sobre el barrio judío, el mellah en Marruecos, ver Brown (1980).

4. EL DESARROLLO TEMÁTICO

La novela puede considerarse un exponente de las costumbres y prácticas sociales en la judería de Tetuán, es decir, un testimonio etnográfico. Es de señalar que, como autora desafiante, Bendahán eleva otros temas de interés y de criticismo al sistema, además de la relación y el análisis de las costumbres. Nombraremos, a continuación, los más relevantes: la voz de la mujer sefardí-marroquí, la modernidad en el contexto general y en la comunidad judía, la percepción del «otro», los gentiles en los personajes cristianos y los judíos, representados por los asquenazíes, la discordia entre los miembros de las parejas concertados por el interés de la familia, el efecto de la migración sefardita¹⁶, y muchos otros.

Para esta ocasión nos limitaremos al desarrollo y análisis de tres temas en cuestión:

1. La educación como promotor de un cambio estructural.
2. La institucionalidad del matrimonio y la maternidad.
3. Las normas sociales.

4.1. La educación de la mujer

Durante siglos, los roles de género y el estatus de las mujeres judías de Tetuán han estado influenciados por los escritos religiosos judíos, el orden patriarcal y la sociedad musulmana circundante (Bensadon, 1982 :140). Estos se vieron afectados por los cambios sociales provocados por el desarrollo económico y la urbanización, inducidos por el contacto con los países europeos. No cabe duda de que la influencia más significativa en los roles de género y en el estatus femenino se debió a la escolarización. La primera escuela para niñas de la Alliance Israélite Universelle (AIU) se estableció en Tetuán en 1862 (Rodrigue, 1993; Mizrahi, 2009). La educación alfabetizó a mujeres de todos los grupos socioeconómicos y las alejó progresivamente de los roles que, tradicionalmente, se les asignaban (Brown, 1980: 39-60; Laskier, 1983)¹⁷.

Como otras niñas de las principales zonas urbanas del país, Mazaltob recibió una educación primaria. El plan de estudios, que era casi idéntico para todos, niños y niñas, incluía aritmética, geografía europea, árabe escrito, historia bíblica, hebreo y francés u otra lengua europea (Malino, 1998). La siguiente frase revela el deseo de adquirir conocimientos especialmente en las ciencias exactas, campo exclusivo del género masculino hasta esos días:

¹⁶ Recordemos que la propia autora emigró, aunque emigrar a Francia es por lo visto, retornar a la madre patria.

¹⁷ El propósito de las escuelas de la AIU era promover un movimiento de emancipación en la sociedad judía marroquí similar al que había ocurrido en Europa, que introdujera pensamientos, valores y prácticas seculares, la emancipación de las mujeres, etc., en una sociedad que era considerada atrasada y levantina.

Mazaltob no puede resolver un problema de cálculo aritmético... probablemente perderá el primer lugar en la escuela. Mazltob solloza pero oye que le dicen: – No hay más que hacer la regla de tres, una resta y después una división... [Jean] explica las operaciones con su lápiz diligente en el papel. Mazaltob ha comprendido (Bendahan, 2012: 25-26).

La enseñanza de lenguas europeas tenía como objetivo inculcar la cultura europea:

Ese día, acompañada como de costumbre por la anciana Simy, había ido a buscar libros a la casa del doctor Bralakoff. El buen doctor la guía desde siempre por el mundo encantado de las novelas. Su biblioteca es aún más importante que la de la Alianza. Las últimas novedades le son enviadas apenas publicadas (Bendahan, 2012: 65).

El comportamiento de Mazaltob, sus modos europeos y sus conocimientos literarios la expusieron a la crítica social. La tradicional mujer tetuaní criticaba a Mazaltob, lanzando comentarios malvados y/o envidiosos: «Mazaltob, mi querida, no se parese a nuestras mujeres» (Bendahan, 2012: 55). «Cómo si no fuera bastante *flamenga*¹⁸ esa Mazaltob con su manera de hablar sin mover las manos! Mucho mejor sería enseñarle [a Mazaltob] a preparar la *adafina*¹⁹, el delicioso plato nacional, el manjar del sábado» (Bendahan, 2012: 29).

Hasta principios del siglo XX, el aislamiento social de la comunidad definió la división del trabajo entre los géneros. Se esperaba que las mujeres se ocuparan de las tareas domésticas y los maridos de las tareas religiosas, los estudios formales, las actividades económicas y los asuntos comunales (Berman, 1976).

La educación y el conocimiento expusieron a las mujeres sefardíes a la cultura europea; dicha influencia cambió radicalmente sus propias percepciones sobre los roles tradicionales de género femenino. He aquí el reflejo de lo antedicho: «Porque ya la lectura abrió a Mazaltob nuevos horizontes más allá de la cercana Judería» (Bendahan, 2012: 25).

La fidelidad y el agradecimiento que Mazaltob sentía hacia Francia eran tan ilimitados como el conocimiento mismo. Francia ha cambiado su vida, ella es ahora una mujer ilustrada: «Amo a Francia [...] primero por gratitud. Sin Francia probablemente no sabría

¹⁸ *Flamenco* o *flamengo* es el nombre representativo de quienes adoptaron el estilo de vida y de vestimenta europeo (Fraile Gil, 2004: 50-51). El término *flamengo* es mencionado por Alvar (1979: 167) en su colección *Poesía Tradicional*, canción 213:

Casárame mi padre con un mercader,
que entra por la puerta y huele a laurel.
Casárame mi padre con un flamenco,
tiene las patas largas como un gameyo.

¹⁹ Un cocido realizado a base de carne, garbanzos, patatas y huevos enteros que comienza a cocerse a fuego lento el viernes al mediodía para que esté listo el sábado.

leer ni escribir. Ignoraría todo sobre la historia, la geografía y la literatura» (Bendahán, 2012: 42).

4.2. La institucionalidad del matrimonio y la maternidad

Los motivos del matrimonio y de la maternidad, dos de los componentes principales de los roles de género tradicionales (Mizrachi, 2009), tienen un peso específico en la novela. En la judería, como en el entorno de las mujeres musulmanas, ser esposas y madres era un requisito. En aquellos días los matrimonios eran concertados por los miembros de la familia. A su manera, Mazaltob osó discrepar del padre que eligió marido para Preciada y luego para ella. Su aguda crítica y frustración las vuelca sobre su despreciada hermana que no supo (no pudo o no quiso) sublevarse:

También Mazaltob calla, pero sueña. En muchas novelas que ha leído, los reyes se casan con pastores y los pastores se casan con reinas. Tal vez Preciada sería feliz con aquel zapatero, pues se dice que es un hombre de buen corazón. Pero ¿el juicio de un padre no es infalible? (Bendahán, 2012: 31).

Esa incipiente duda, «¿el juicio de un padre no es infalible?», cuestiona la perpetuación del control patriarcal (Romeu, 2016: 322), aunque en el momento de la verdad hay resignación:

- Señora²⁰, vengo a anunciarle mi muy próximo casamiento.
- ¡Ya! [...] ¿qué dice ese corazoncito?
- Poca cosa, señora [...] No siento hacia él ni inclinación ni aversión.
- Pero entonces, hija mía, ¿por qué lo ha elegido?
- Señora, raramente las hijas de nuestros hogares eligen al marido. La familia se encarga de ello (Bendahán, 2012: 46).

El papel preestablecido de la mujer determina su estatus en la comunidad. Mazaltob no cumple ninguno de los requerimientos: es una esposa abandonada, *aguná*, condición que coarta su potencial maternidad. La presión social agrava e intensifica su tragedia y acarrea la vergüenza y la culpabilidad por su infertilidad: «– Entonces Mazaltob – pregunta la señora Macías, – ¿nada todavía?».

Si la joven fuese extranjera tal vez no lo comprendería. Pero Mazaltob es de la Judería. Así que contesta:

- No madre. No espero un hijo
- Qué pena. Sin embargo, hace cuatro meses que estas cazada.

²⁰ Sobre la identidad de la «señora», se refiere a la señora Gérard, esposa del cónsul francés y profesora de canto de Mazaltob (Bendahán, 2012: 28-29).

- No te apenes, madre. Ahí está el cazo de Preciada.
- ¡Que el Dio te evite la larga espera de tu hermana! Yo quijiera, hija mía, verte encinta ¿Acazo el casamiento da otra alegría a la mujer que no sea la maternidad? Para nosotras, los hijos es toda la vida (Bendahán, 2012: 69).
- Hermana querida, no nos quedará nada de tu paso por este mundo porque no has conesido, como yo la dicha de ser madre (Bendahán, 2012: 154).

4.3. Las normas sociales

Las normas de modestia, que derivaban de las fuentes religiosas, se aplicaban rigurosamente en el entorno musulmán y conducían a la reclusión casi total de las mujeres casadas. A las esposas no se les permitía salir de sus hogares, ni siquiera para visitar a sus familiares. Después del segundo matrimonio del padre, Mazaltob fue expulsada de su casa por su madrastra, Sol. Será su hermana mayor quien asuma la tutela: Mazaltob permaneció en casa atendiendo a la cría de Preciada fuera de la vista del público. Exceptuando a Salomón, su tío, el investigador de folclor Monsieur Charles Balder y Jean, su amigo de la infancia, Mazaltob vivió segregada de los hombres. La única oportunidad que tuvo para lograr una conversación directa y un contacto físico con un hombre fue durante su estancia en el extranjero lejos de las murallas de Tetuán: en Gibraltar, y finalmente la noche de la huida frustrada.

Siguiendo la tradición, las mujeres casadas estaban obligadas a cubrirse el cabello. Influenciada por las revistas francesas, en la obra Mazaltob critica la *meherma*²¹ que, para ella, representaba la pérdida de su virginidad, de su floreciente juventud y de sus fantasías de cambio:

Allí [en París] las esposas son a veces más atractivas que las jóvenes, porque el matrimonio no las obliga a esconder sus cabellos bajo el tradicional pañuelo. Y Mazaltob acaricia tristemente sus trenzas de color castaño²². ¿Cuánto tiempo las conservará aún? ¿Cinco, seis años? Las hijas de Tetuán se casan jóvenes (Bendahán, 2012: 24).

Descubrir su larga melena, justamente antes del regreso de Jean a Tetuán implicaba declarar públicamente su rebelión. La identificación con Margarita en la obra maestra de Goethe profetiza un desencadenante trágico, casi diabólico: «Y como Margarita de Fausto, Mazaltob ríe al verse tan bella en el espejo» (Bendahán, 2012: 86).

²¹ Para más información sobre la vestimenta y complementos en la indumentaria de las mujeres sefardíes, ver Fraile Gil (2004: 84-87); Israel Garzón (2008: 231-232).

²² Según Fraile Gil (2004: 83-84; 86), las jóvenes de Tetuán recogían sus largas cabelleras en trenzas.

Más que reconocer su belleza, Mazaltob reconoció su fuerza. Como contrapunto las mujeres chismosas de Tetuán la condenaron:

Mazaltob. No se habla más que de ella. Sin embargo, su cara está triste como la del jefe de la *Hebrá*²³ [...] ¿Has visto que ya no lleva meherma? [...] Quitarse la meherma a los dos años de cazada... Eso nunca se vio... Le traerá mala suerte²⁴ (Bendahán, 2012: 99).

A principios del siglo xx, la época que narra la novela, e inclusive los años treinta, la época en la que fue escrita, la independencia de la mujer en el norte de África era inexistente. La cuestión de la emancipación femenina juega un papel crítico tanto en la novela como en la vida de la autora. Blanche Bendahán y Mazaltob se encuentran atrapadas entre la duda y la esperanza, se debaten ante los desafíos de la modernización y la occidentalización que acompañaron al colonialismo y al paulatino proceso de descolonización.

Milena Pressmann (2015: 67–83) compara a las escritoras Elissa Rhaiis y Blanche Bendahán. Según Pressmann, Elissa Rhaiis tiende a poner el mundo tradicional en un pedestal y contrastarlo con un mundo occidental manchado de superficialidad. La posición de Blanche Bendahán es ambigua, ya que pinta a su heroína trágicamente bifurcada entre sus raíces tetuaníes y los valores occidentales adquiridos.

Mazaltob no quiere perpetuar la condición de «no visibilidad» de las mujeres, ella quiere escapar del ambiente opresivo y asfixiante que la rodeaba. La alternativa romántica era huir lejos de su entorno con su idealizado y platónico amante Jean; pero cuando su «beso apasionado, casi cruel, un beso profundo, que viola la barrera de los dientes, que penetra y busca» la despertó del encantamiento, el proyecto de fuga se volvió demasiado audaz y ella desiste y sacrifica: «[...] crispada Mazaltob hasta lo más íntimo de su ser, logra por fin desasirse de él. No puedo, no puedo, parte sin mí – balbucea» (Bendahán, 2012: 147).

En definitiva, Mazaltob no pudo desprenderse de esa judería de la cual su alma creyó haberse liberado y cae en el delirio. Finalmente, Mazaltob encontró su «buenaventura» en el antiguo cementerio judío de Tetuán, junto a la tumba de su amado²⁵: «Al lado de la tumba de Jean hay en el cementerio judío lugar para otra tumba. Se dice que esta plaza ha sido secretamente comprada por una mujer» (Bendahán, 2012: 151).

²³ *Hebrá kadishá* es una organización voluntaria de cuidado y enterramiento de los muertos de la comunidad judía.

²⁴ Esta última frase fue obviamente escrita como antónimo de su nombre «Mazaltob».

²⁵ El tema del «enamorado y la muerte» no tiene un diagnóstico definido. Sobre Jean leemos que fue internado en una «fría clínica [de la cual] saldré en un ataúd» (Bendahán, 2012: 149), mientras que un testigo lo describe «rubio, mortalmente pálido, quizás muy enfermo» (Bendahán, 2012: 152). Mazaltob se abandona y «su lucidez de antaño parece retornar» en su agonía. Aunque suene a trillado, ambos enamorados mueren de amor.

5. CONCLUSIONES

Blanche Bendahán es una innovadora dentro de la literatura judía de Marruecos, ya que pone en primer plano el tema de la lucha por la independencia de las mujeres, convirtiendo esta novela en una obra *sui generis*. Podríamos decir que *Mazaltob* es el primer libro de su género: el de la novela feminista sefardí.

A través de esta novela, Bendahán sostiene que las mujeres no solo han contribuido a la producción y adaptación del conocimiento convencional, sino que también, como ella misma, han producido su propio conocimiento. Al mismo tiempo que analiza una comunidad en transición, Bendahán revela su discurso feminista respecto a la capacidad de las mujeres para perseverar contra las limitaciones impuestas por la familia y la tradición y el conflicto con el cual deben enfrentarse como individuos en una sociedad patriarcal.

Mazaltob, ya sea una obra de ficción, una autobiografía o un testimonio histórico-etnográfico, ofrece una ventana a través de la cual se pueden evaluar las transiciones sociopolíticas y culturales que tuvieron lugar con respecto a los roles y el lugar de las mujeres en las comunidades judías del norte del África.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvar, Manuel. (1979). *Poesía Tradicional de los judíos españoles*, 3.^a ed. México: Editorial Porrúa.
- Bashán, Eliezer. (2000). *Yahadut Maroco, avara ve'tarbuta* [Los judíos de Marruecos: su pasado y su cultura]. Tel Aviv: Hakibutz Hameuhad [en hebreo].
- Benarroch Pinto, Isaac. (2008). *Indianos tetuaníes*. Edición e introducción de Jacobo Israel Garzón. Madrid: Hebraica ediciones.
- Bendahán, Blanche. (1926). *La voile sur l'eau*. Lyon: éd. du Fleuve.
- Bendahán, Blanche. (1930). *Mazaltob*. Paris: Éditions du Tambourin.
- Bendahán, Blanche. (1948). *Poèmes en short*. París: René Lacoste.
- Bendahán, Blanche. (1955). *Poèmes du Mezab*. Sétif: éd. Continents
- Bendahán, Blanche. (1958). *Mazeltob*. 2.^a edición. Orán: L. Fouque.
- Bendahán, Blanche. (1961). *Messieurs, vous êtes impuissants*. París: Debresse (Saint-Lô, impr. A. Lemasson).
- Bendahán, Blanche. (1970). *Sous les soleils qui ne brillent plus*. Blainville-sur-Mer: l'Amitié par le livre.
- Bendahán, Blanche. (1997). *Mazaltob*. Buenos Aires: Ecos.
- Bendahán, Blanche. (2012). *Mazaltob, El destino de una mujer*. Edición, traducción, introducción y notas de Jacobo Israel Garzón. Madrid: Hebraica ediciones.

- Bendahan, Blanche. (2024). *Mazaltob. A novel*. Yaëlle Azagury y Frances Malino (editoras). Brandeis University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.14203790>
- Bensadon, Ney. (1982). La femme juive de Tanger et de Tétouan. En Sara Leibovich (ed.), *Mosaïques de notre mémoire – Les Judéo-Espagnoles du Maroc* (pp. 129-140). París: Centre d'études Don Isaac Abravanel.
- Berman, Saúl. (1976). The Status of Woman in Halakhic Judaism. En Elizabeth Koltun (ed.). *The Jewish Woman: New Perspectives* (pp. 114-128). Nueva York: Schocken Books.
- Brown, Kenneth. (1980). Mellah and Medina. *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*, 4, 39-60 [en hebreo].
- Dugas, Guy. (1992). *Bibliographie critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française (1896-1990)*. Collection: Etudes littéraires maghrébines. París: L'Harmattan.
- Dugas, Guy. (2002). *La littérature judéo-maghrébine d'expression française entre Djeha et Cagayous*. París: L'Harmattan.
- Elmaleh, Abraham. (1960). Grandes figuras del Judaismo Sefardi: Blanche Bendahan, (eskritora, romasiera, poetesa, jornalista i konferensiera). *El Tiempo* 24/8/1960, 31/8/1960, 7/9/1960, 14/9/1960, p. 2.
- Elmaleh, Abraham. (1961). Hasoferet-hameshoreret Blanche Ben-Dahan ve yetzirotéa hasifrutiot, *Mahbéret*, 93-96 [en hebreo].
- Fraile Gil, José Manuel. (2004). La indumentaria sefardí en el Norte de Marruecos. El tocado y la ropa de cada día. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIX (2), 43-92. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2004.v59.i2.128>
- Filipović, Jelena y Vučina-Simović, Ivana. (2016). La construcción de la identidad de género y de la identidad sefardí en las novelas autobiográficas de Rosa Nissán y Gordana Kuić. En Paloma Díaz Mas y Elisa Martín Ortega (eds). *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras (siglos XIX-XXI)* (pp. 261-275). Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954878864-013>
- Israel Garzón, Jacobo. (2008). *Los judíos hispano-marroquíes (1492-1973)*. Madrid: Hebraica ediciones.
- Kaspi, André (ed.). (2010). *Histoire de l'Alliance israélite universelle: de 1860 à nos jours*. París: Armand Colin.
- Laskier, Michael. (1983). *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish communities of Morocco: 1862-1962*. Albania, Nueva York: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/book10108>
- Malino, Frances. (1988). The Women Teachers of the Alliance Israelite Universelle, 1872–1940. En Judith Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective* (pp. 248–270). Detroit: Wayne State University Press. Recuperado el 22 de mayo de 2024 en <https://jwa.org/encyclopedia/article/alliance-israelite-universelle-teachers-of>
- Mizrahi, Beverly. (2009). *Morocco: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia. Jewish Women's Archive. Recuperado el 22 de mayo de 2024 en <https://jwa.org/encyclopedia/article/morocco-nineteenth-and-twentieth-centuries>
- Pressmann, Milena. (2015). L'émancipation de la femme juive nord-africaine dans les romans d'Élissa Rhais et de Blanche Bendahan. *Archives Juives*, 48 (2), 67-83. <https://doi.org/10.3917/aj.482.0067>

- Rodrigue Aarón. (1993). *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition, 1860-1939: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle*. Seattle: University of Washington Press.
- Roffé, Nelly. (2008). *Mazaltob*, dentro de la reivindicación femenina. En Jacobo Israel Garzón (ed.). *Los judíos hispano-marroquíes (1492-1973)* (pp. 474-484). Madrid: Hebraica ediciones.
- Romeu Ferré, Pilar. (2008). Sin memoria no ay avenir. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63 (2), 101-120. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2008.v63.i2.58>
- Romeu Ferré, Pilar. (2012). El uso de la lengua judeoespañola en las memorias y novelas autobiográficas de los sefardíes orientales. En Hilary Pomeroy, Chris Pountain and Elena Romero (eds.), *Selected Papers from the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29-31 July 2008)* (pp. 211-227). Londres: Queen Mary and Westfield College.
- Romeu Ferré, Pilar. (2016). Aproximación a las memorias de mujeres sefardíes del norte de África. En Paloma Díaz-Más y Elisa Martín Ortega (eds.). *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras (siglos XIX-XXI)* (pp. 319-335). Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954878864-016>
- Strongson-Aldape, Julie. (2010). «Blanche Bendahan». Norman Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World Online*. Recuperado el 22 de mayo de 2024 de https://referenceworks.brillonline.com/search?s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world&search-go=&s.q=blanche+bendahan&s.rows=20
- Touaf, Larbi y Bouabdelli, Fátima. (2013). Visite à une mère norte. En Sadiqi, F., Nowaira, A., El Kholy, A., Ennaji, M. (dirs.), *Des femmes écrivent l'Afrique. L'Afrique du Nord* (pp. 212-213). París: Karthala, coll. «Lettres du Sud».
- Vagni, Juan José y Buffa, Diego. (2007). Los judeomarroquíes en Sudamérica: una experiencia migratoria singular. *X Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina, Huerta Grande, Córdoba*. Recuperado el 22 de mayo de 2024 de <https://www.aacademica.org/000-028/95>

RESEÑAS



Butwin, Joseph; Baker, Edward y Geist, Anthony. (2022). *Salud y Shalom Conversaciones con excombatientes judíos de la brigada internacional Abraham Lincoln*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid [134 pp. ISBN: 978-84-8344-856-4].

La figura del «otro» y de lo «extraño», lo diferente a un «nosotros», siempre ha estado presente en los conflictos armados, ya que en todos ha habido una alta presencia de minorías étnicas (Heck y Mills, 2023). Sin embargo, en la historia militar tradicional se ha tendido a analizar los enfrentamientos entre sociedades como estructuras uniformes en su mentalidad, cultura y creencias políticas, lo que es un grave error. En los últimos años el estudio de los discursos colectivos en espacios bélicos ha dado lugar al análisis de las fuentes orales de sus supervivientes, principalmente los ligados al siglo XX, mostrando especial interés en la identidad del soldado, sus vivencias, emociones, creencias, etc. Ejemplo de ello son los recientes trabajos de Dobry, *Los soldados judíos*

de Malvinas (2023), o Gabbay con su *Jewish Imaginaries of the Spanish Civil War: In Search of Poetic Justice* (2022) a través de las fuentes escritas. En esta línea se enmarca la investigación editada por la Universidad Autónoma de Madrid y el equipo de los profesores David Corominas Botana y Jesús Izquierdo Martín quienes, bajo el planteamiento de que «el ayer irrumpe en nosotros» hoy (p. 9), han acercado al contexto español el trabajo de Butwin,

Salud y shalom.
Conversaciones con
excombatientes judíos de la
brigada internacional
Abraham Lincoln.

Joseph Butwin
Edward Baker
Anthony L. Geist

UAM
Ediciones

Baker y Geist, titulado *Salud y Shalom. Conversaciones con excombatientes judíos de la brigada internacional Abraham Lincoln*.

Este ensayo recopila las conversaciones de J. Butwin con 5 exmiembros de origen judío de las unidades de enfermería o de combate adscritas al Batallón «Abraham Lincoln» presente en la Guerra Civil española (1936-1939) y expone sus conclusiones y debates con otros tantos cuyas transcripciones no constan en el libro. Estos hombres y mujeres judíos, un tercio del total, según el veterano George Watt (pp. 13-37), no se plantearon en su mayoría el que, paradójicamente, volvían a la tierra que los había expulsado en 1492 (p. 54). Este concepto, que podrá llamar la atención del lector, se puede comprender si se acude al estudio introductorio de *Salud y Shalom*. Aquí, se expone el que estos individuos no acudieron a España «en su condición de judíos como motivo para jugarse la vida» (p. 14). De hecho, uno de los excombatientes responde a Butwin «yo no fui a España como judío, yo era un internacionalista» (p. 15).

Es interesante explorar el significado de la «judeidad» y la visión sobre esta de los judíos y de los no-judíos en esta contienda civil con una intensa participación internacional. Para el ejército sublevado era una cuestión de enfrentarse al mal: «al mundo judío» (p. 15) (esto lo ha estudiado en profundidad González-Albo Manglano en su tesis doctoral *El antisemitismo como arma de guerra. Los judíos en España desde la II República hasta 1945 a través de la prensa*, 2022), mientras que los miembros de las brigadas internacionales ante todo se sentían, y eran, comunistas, internacionalistas y hombres y mujeres cuyo deseo era el de derrotar el ascenso del fascismo en Europa; según las informaciones recopiladas por Butwin (pp. 31-37 y p. 117). Muchos eran judíos en el plano secular, pues «la cultura judía puede existir independiente de la religión, incluso entonces»; Bill Susman se consideraba un hombre adulto judío y en cambio incidía en que «nunca llevé a cabo el *Bar Mitzvah*» (p. 106). En este sentido, cabe destacar una expresión típica del movimiento ortodoxo Jabad-Lubavitch que tiene relación con esta idea: «un judío siempre es judío. Por más oculto y asimilado que esté en la diáspora» (Soifer, 2012).

En su obra *Jews and the Military: A History* (2013), Penslar clasifica este tipo de voluntarios judíos en la categoría de *freedom fighters*, una serie de individuos que, por lo general, «han ofrecido respuestas feroces y desesperadas a la ocupación y la opresión, como en Europa del Este bajo la ocupación nazi, y las consecuencias de sus acciones han sido a menudo suicidas» (Penslar, 2013: 9). Pero los individuos recopilados en *Salud y Shalom* no se encontraban en unidades compuestas exclusivamente por judíos, como en cambio sí sucedía en el caso de la Compañía Naftali-Botwin (del Batallón Palafox) (p. 25). Algunos de ellos terminaron en el «Ejército republicano español» (p. 93). La ausencia de un grupo definido podía llegar a ocasionar ciertos incidentes en los que algunos judíos precisaban «disfrazar

su judaísmo» (pp. 118-119). Cuando tenían la oportunidad de encontrarse con algún correligionario hacían uso del *yiddish*, su lengua materna (si eran askenazíes), lo que les permitía comunicarse con camaradas de trinchera procedentes de Polonia, Alemania y Europa Oriental (p. 28).

El antisemitismo también es objeto de interés del libro de Butwin, Baker y Geist. «No es fácil ser judío» (p. 18), afirmaba uno de los veteranos. Algunas de las cuestiones que Butwin plantea en sus entrevistas tratan de incidir en las vivencias de discursos de odio a lo largo del servicio militar y voluntariado de estos hombres y mujeres. Si bien es cierto que esta temática destaca en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial entre los propios estadounidenses, parece ser que estas agresiones verbales y físicas no fueron tan descaradas entre los brigadistas años atrás. Sin embargo, todos eran conscientes de la presencia de numerosos estereotipos, como por ejemplo la idea de que «los judíos no luchaban... en guerras por algún motivo u otro» (p. 52).

También cabe plantearse cuál fue la formación de estas personas y su proceso de reclutamiento hasta llegar al frente. Desde Estados Unidos los diferentes partidos izquierdistas llamaban a los voluntarios, quienes acudían con su ideal internacionalista (p. 27). No obstante, muchos de estos jóvenes no eran conscientes de la crueldad de la guerra (p. 79) y la inmensa mayoría nunca había salido de su barrio (pp. 27-29). Los primeros brigadistas judíos iniciaron su viaje en el invierno de 1936, pudiendo combatir en la batalla del Jarama en febrero de 1937 (p. 80). En lo referente a su formación, esta fue bastante precaria, el ya citado Bill Susman recuerda: «nunca había disparado un fusil», «cuando fui herido no había duda de que lo iba a ser. Mi única pregunta era si iba a ser solo eso o morir» (p. 112 y p. 114). Por suerte, podían recibir el apoyo de algunos de sus oficiales inmediatos, algunos judíos (p. 115), pues se sentían defraudados con los mandos intermedios y generales a los que, según los combatientes, les faltaba experiencia. En lo referente a las mujeres, Butwin indaga en el caso de dos de ellas: Celia Seborer y Sana Goldblatt. La mayoría fueron destinadas a unidades médicas, no siempre vinculadas con el Batallón Abraham Lincoln, popularmente conocido como «Brigada». Su instrucción era mejor que la de muchos combatientes, según Goldblatt «podíamos hacer toda la cirugía importante allí mismo, cerca del campo de batalla y a continuación les enviábamos a la retaguardia» (p. 91).

Es preciso remarcar que para todo aquel investigador interesado en la historia militar judía se echan en falta algunas cuestiones como una mayor incisión en la cotidianidad en el frente y una necesaria ampliación de todo aquello relacionado con los judíos sefardíes presentes en las brigadas internacionales. En cambio, para aquellos más interesados en sociología histórica e historia de la guerra civil, *Salud y Shalom* supone una bocanada de aire fresco en un área de estudio en la que las publicaciones más recientes empiezan a ser

repetitivas. Asimismo, el estudio introductorio de Butwin dedica demasiado espacio a todo el contexto previo a la guerra civil española: desde la propia infancia de los combatientes hasta su adscripción a los movimientos de izquierdas.

Para concluir, Butwin salva estos pequeños hándicaps al abarcar temas capitales como la identidad judía en el ejército, el antisemitismo o la presencia de la mujer en las trincheras. En mi opinión, *Salud y Shalom. Conversaciones con excombatientes judíos de la brigada internacional Abraham Lincoln* supone una fuente a tener en cuenta si se desea investigar el caso de los judíos en el conflicto iniciado en julio de 1936. Esta obra transcribe las vivencias de varios de sus protagonistas, supervivientes de una contienda que, a ojos de estos últimos, fue más sangrienta que la Segunda Guerra Mundial (p. 119).

Jonathan Jacobo Bar Shuali

Universidad Complutense de Madrid, España
jbar@ucm.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

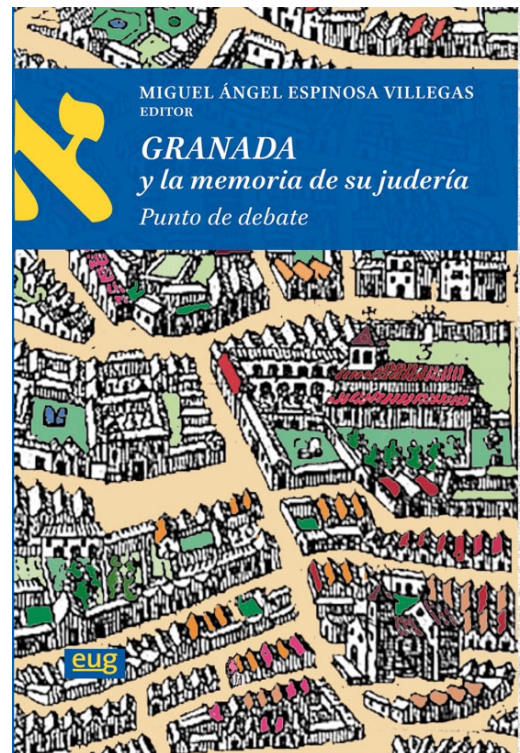
- Dobry, Hernán. (2023). *Los soldados judíos de Malvinas*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.
- Gabbay, Cynthia. (2022). *Jewish Imaginaries of the Spanish Civil War: In Search of Poetic Justice*. Gran Bretaña-Estados Unidos: Bloomsbury Academic Publishing.
- González-Albo Manglano, Paris. (2022). *El antisemitismo como arma de guerra: los judíos en España desde la II República hasta 1945 a través de la prensa*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Heck, Timothy. y Mills, Walker. (ed.). (2023). *Armies in Retreat: Chaos, Cohesion, and Consequences*. Fort Leavenworth, Kansas: Army University Press.
- Penslar, Derek. (2013). *Jews and the Military: A History*. Oxford-Princeton: Princeton University Press.
- Soifer, Alejandro. (2012). *Los Lubavitch en la Argentina*. Argentina: Penguin Random House.



Espinosa Villegas, Miguel Ángel (ed.). (2022). *Granada y la memoria de su judería. Punto de debate*. Granada: Universidad de Granada [229 pp. ISBN: 78-84-338-7122-0].

La presente obra reúne diversos estudios que se han llevado a cabo en el seno del proyecto de investigación «La judería de Granada: Geolocalización y referenciación espacial. Identificación, análisis y recuperación (Rimon-Sefarad)» (B-HUM-227-UGR18). Su investigador principal, Miguel Ángel Espinosa Villegas, profesor titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada, se ha encargado de editar este libro y reunir en él los trabajos de un importante elenco de investigadores nacionales e internacionales. Todas sus contribuciones han tenido por objetivo analizar el papel de la judería de Granada desde diferentes puntos de vista.

En la «Introducción» (pp. 9-13), Espinosa Villegas explica el objetivo de esta obra colectiva como «punto de encuentro, de reactivación y de debate» sobre la memoria de la judería nazarí. Los contenidos de este libro están estructurados en tres grandes bloques donde se insertan los diferentes estudios. El primero de ellos, denominado «La tradición y la historia», está formado por tres capítulos. Comienza con el trabajo de Francisco Jiménez Bedman (Instituto Darom): «Reflexiones, consideraciones y fuentes sobre la antigua comunidad judía de Granada» (pp. 17-31). El autor se centra en los orígenes de la presencia judía en la península ibérica, analizando las



posibles huellas en época prerromana para pasar después a tratar los testimonios de la presencia de comunidades judías en la Hispania romana (inscripciones, elementos iconográficos, restos de sinagogas, etc.). Al mismo tiempo, Jiménez Bedman repasa las referencias sobre los judíos en el Concilio de Elvira o de Ilíberis (siglo IV) y sus repercusiones, así como la situación en la que los judíos vivieron en época visigoda. El autor termina su capítulo con la configuración urbana del primitivo asentamiento judío en Granada. El siguiente trabajo, «La judería de Granada: memoria del futuro de un patrimonio complejo» (pp. 33-65), pertenece al editor de la obra que se está reseñando. Espinosa Villegas analiza diferentes fuentes que aluden a la fundación de Granada junto con las referencias a la judería de la ciudad. Al mismo tiempo, se atiende aquí a la delimitación de ese espacio, a su ubicación, a sus características y evolución. Además, se incluye en este estudio las consecuencias de la conquista cristiana, así como la ocupación y el destino de la judería granadina. El siguiente capítulo se denomina «Los judíos de Granada: presencia, ausencias y construcción de la memoria en la narrativa y el espacio público» (pp. 67-88), del profesor Antonio Bernardo Espinosa Ramírez (Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid). En estas páginas se realiza una interesante recogida de los testimonios escritos que muestran el proceso de elaboración de la memoria cultural del pasado judío de Granada.

El segundo bloque del libro se titula «La huella literaria» y comprende otros tres capítulos. María José Cano Pérez, profesora titular del Área de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad de Granada, participa en esta obra con el capítulo «La judería de Granada en los textos» (pp. 91-113). La autora se centra en el estudio de esta judería a través de la documentación literaria o histórica, ya que no se han conservado importantes vestigios materiales sobre ella. Cano Pérez inserta en su trabajo numerosos fragmentos de textos que aluden a la presencia judía en Granada o datos sobre la propia judería. El capítulo de la filóloga hispánica Doğa Filiz Subaşı (Universidad de Yozgat Bozok) lleva por nombre «Granada zirí judía: un itinerario imaginario a través de los Banū Nagrela» (pp. 115-162). La investigadora se dedica en estas páginas al estudio de la presencia judía mediante un interesante recorrido por el contexto cronológico y espacial de la Granada zirí. Para ello, Subaşı plantea un itinerario imaginario por esta ciudad en el siglo XI para demostrar la importancia de los Banū Nagrela en la sociedad de la época. El último capítulo de este segundo bloque tiene el nombre de «Breves notas sobre la relación de Abraham Seneor con las aljamas castellanas y la guerra de Granada (1482-1492)» (pp. 165-183), realizado por Tania María García Arévalo, profesora titular de la Universidad de Granada. La autora se interesa por este destacado personaje de la Corte de los Reyes Católicos durante los años anteriores a la promulgación del edicto de expulsión. Para realizar esta labor, García Arévalo revisa un buen número de textos que se incluye en estas páginas.

El tercer bloque de esta obra colectiva se denomina «Las nuevas tecnologías» e incluye los dos últimos capítulos. La aportación del arquitecto e investigador Jean Passini, miembro del Centre National de la Recherche Scientifique (París), lleva por título «La judería de Granada: el urbanismo de la judería. Estudio para una investigación prospectiva» (pp. 187-198). Este investigador hace uso de las informaciones topográficas y cartográficas para delimitar el espacio de la judería de la ciudad empleando como herramienta el Sistema de Información Geográfica (SIG). Además, Passini hace uso de la documentación histórica, así como de la planimetría, para situar la judería, a pesar de todas las dificultades que esa tarea supone. El autor incorpora numerosas imágenes de los estudios que lleva a cabo para facilitar al lector la comprensión de lo reflejado en el texto y demostrar los resultados de su trabajo. El último de los capítulos de este libro se denomina «Relaciones artísticas transculturales en el Mediterráneo tardomedieval. Un estudio a través de los Sistemas de Información Geográfica (SIG)» (pp. 201-229), de María Marcos Cobaleda, profesora titular de la Universidad de Málaga. El objetivo que se marca la autora en este trabajo es demostrar los beneficios del uso de los Sistemas de Información Geográfica para los estudios de Humanidades, haciendo hincapié en la Historia del Arte. El material gráfico empleado en este bloque, así como en los anteriores, sirve de buena manera para ilustrar los aspectos tratados en algunas de las aportaciones reunidas en este libro.

Hay que destacar la contribución de la presente obra en su conjunto, ya que pretende revitalizar el interés por la última judería del territorio hispanomusulmán. Se puede afirmar que esta publicación cumple sobradamente el objetivo propuesto por Espinosa Villegas. Las investigaciones recogidas aquí demuestran que estamos ante un tema de estudio complejo, pero que, a pesar de todas las dificultades que conlleva por la escasez de testimonios, merece la pena seguir indagando sobre este antiguo espacio de la ciudad de Granada. La obra está destinada a un público especialista, debido a la complejidad y profundidad de la mayoría de los temas abordados en sus páginas. En definitiva, el editor ha sabido reunir en este libro ocho excelentes trabajos de investigación que aportan datos fundamentales sobre la importancia de la judería granadina desde diferentes perspectivas y su necesaria lectura permite visibilizar la presencia judía en este lugar.

Francisco Cidoncha Redondo

Universidad de Sevilla, España
fcidoncha@us.es



Romero, Elena. (2024). *Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia*. Barcelona: Tirocinio [160 pp. ISBN: 978-84-126518-3-6].

El último libro de Elena Romero (2024) publicado en la editorial Tirocinio lleva por título *Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia*. Esta obra, como la reconocida investigadora señala en su dedicatoria, es probablemente la última que publique en su larga y fructífera carrera académica. En ella, aborda «un librito editado en Salónica, en la imprenta Bezés y sin fecha» que, según Dov Cohen (2021), podría datarse en 1930. Una de las particularidades de los contenidos de dicho libelo es el autorretrato irónico de la lengua y cultura sefardíes que hicieron sus autores, y «su poquito de misoginia», cuestión que Romero apunta ya en el título y que, como comprobará el lector, contrasta con un par de textos en los que, aunque sea momentáneamente, se hace justicia a la mujer, pues en ellos la figura femenina recibe un tratamiento más amable, mientras que la masculina obtiene una merecida reprimenda.



Uno de los rasgos distintivos de esta obra son precisamente las constantes apreciaciones y juicios culturales que la autora extrae de los textos, que son presentados tras exponerse la estructura del estudio. Así pues, el trabajo de Romero se divide en tres grandes bloques: una contextualización en la que la autora explica las características de la obra y los criterios de edición que ha aplicado en esta (pp. 7-12); el cuerpo de análisis, que se compone de 22 textos

acompañados de sendos comentarios (pp. 13-132); y un glosario muy pertinente para cualquier lector profano o poco avezado en el conocimiento del judeoespañol (pp. 133-150).

Como se ha mencionado antes, la nota distintiva y el interés principal del trabajo lo aportan los comentarios que realiza la autora, en los que explica los textos originales prestando bastante atención a los aspectos culturales que cubren dichos relatos y que considera de interés. Romero no se esconde y manifiesta sus dudas cuando no conoce con certeza algún dato, sobre todo cuando se trata de la identidad de las personas físicas en las que se pueden basar algunos de los personajes de las historias que glosa. Los textos, por su parte, van acompañados de numerosas notas al pie en las que se explica alguna cuestión gráfica, léxica o de tipo cultural. Asimismo, la honra como investigadora el exponer sin los típicos tapujos académicos el haber recurrido a fuentes consideradas poco ortodoxas, como Wikipedia, herramienta que, sin embargo, no deja de ser muy socorrida cuando uno se encuentra con callejones sin salida epistemológicos. Es más, dentro de un campo de estudio como es el del judeoespañol, donde se está poco a poco ampliando la superficie de un universo por descubrir y donde el número de investigadores es inversamente proporcional al tamaño del objeto de estudio, lo poco ortodoxo acaba tornándose necesario. Por tanto, debería aplaudirse que autores como Romero abandonen pudores infértiles en pro de una praxis investigadora sin complejos, porque el rigor y la científicidad residen, entre otros aspectos, en la transparencia del proceso.

Dicho esto, también debe comentarse que en varias ocasiones las suposiciones, sobre todo las relativas a los usos culturales, pueden resultarle al lector impresiones y juicios apriorísticos sin una fundamentación evidente. Se hubiera agradecido que hubiese acompañado los pensamientos que barajaba con referencias bibliográficas que remitiesen a los lectores a fuentes con las que poder elaborar sus propias ideas sobre la lectura. Asimismo, en ocasiones da la sensación de que se pierde de vista el humor, la ironía y la sorna que enhebran los relatos. Con esto señalo, por ejemplo, comentarios como los del texto 12 «Un poco de higiene – ¿Cómo vivir saludosos? – Baños» (pp. 73-78), donde la autora, conjetura sobre las posibles interpretaciones, pero descartando precisamente las irónicas. En dicho texto se habla sobre baños medicinales y cómo y cuándo han de tomarse, por lo que, considerando que la ironía es el hilo conductor de estas piezas, deberían interpretarse teniendo en cuenta que los aparentes sinsentidos pueden ser incongruencias deliberadas que funcionarían como detonantes de una recepción humorística. Así, que solo se especule sobre el tamaño de los desayunos y no se ponga sobre la mesa la posibilidad de estar frente a una chanza llama la atención.

Hablando de chascarrillos recurrentes en estas páginas, la autoparodia y la risa dirigida a clichés tradicionalmente atribuidos al pueblo judío tiene como protagonista un tema tan

manido como efectivo: el dinero y la avaricia. Romero identifica perfectamente este lugar común y lo explota en sus comentarios desde el comienzo. Textos como el 1 «Corredores de novias – El médico – Comedia en un acto» (pp. 13-28) o el 11 «Una historieca gustosa» (pp. 69-72) son especialmente mordaces. La sátira del primer texto, en la que los protagonistas de la comedia discuten por el futuro de su vástago, al cual le desean la profesión más lucrativa, se resuelve con los gritos de la madre: «¡Un médico!» (Romero, 2024: 25), que son malinterpretados por una llamada de auxilio por la desesperación con la que los profiere. En el undécimo texto, escrito por un posible soldado turco, la cuestión pecuniaria tampoco se abandona: el protagonista le escribe una carta a Dios pidiéndole 100 francos. Con una premisa así, el desenlace es tan hilarante como se pueda imaginar uno.

No puede descuidarse en la presente reseña lo que la propia autora remarca en el título: «su poquito de misoginia». Donde mejor se observa este desdén al género femenino es en los textos 2 «Algunas verdades sobre la mujer» (pp. 29-32) y 5 «Por la alegría en la familia – Consejos a las mujeres» (pp. 41-46), donde se estereotipa una serie de conductas adjudicadas a las mujeres y otras tantas a los hombres, donde las que salen mal paradas, como puede esperarse, son las primeras. En concreto, en el texto 2 se pinta a la mujer como un ser cambiante, volátil, que traiciona con una aparente calma —que augura tempestades— a inocentes y cautos maridos. Se compara también la relación de estas con los peligros que entraña adentrarse en lo desconocido o marchar a la guerra; y el placer inicial que las mujeres prometen termina convertido en odio (Romero, 2024: 31).

En suma, la ventana que Romero abre al mundo sefardí muestra, como anticipaba, un universo que sigue sorprendiendo. La autora misma expresa su admiración al comprobar que en épocas insospechadas ya existían usos y costumbres o servicios públicos que escapan a cualquier expectativa, lo cual ratifica la necesidad de continuar las pesquisas sobre el judeoespañol. Ya no solo seduce la riquísima información lingüística que puede extraerse de estos textos: hay una veta antropológica y sociológica a la espera de ser explotada, y una historia paralela que espera ser rescatada, transcrita, celebrada y, sobre todo, recordada.

Francisco Sánchez Muñoz

Universidad de Almería, España
fmm604@inlumine.ual.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of the Ladino Book 1490-1960. An Annotated Bibliography* [en hebreo]. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute – Misgav Yerushalayim.
- Romero, Elena (2024). *Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia*. Barcelona: Ediciones Tirocinio.