

LA IDENTIDAD DEL *OTRO* JUDÍO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA Y EN LA LITERATURA EGIPCIA

THE IDENTITY OF THE JEWISH *OTHER* IN SPANISH AND EGYPTIAN LITERATURE

Ali Ibrahim Abulfutuh

Universidad de Al-Azhar

ABSTRACT

In this paper, we attempt to shed light on the concept of the "other" in general, whether it be political, economic, ethnic, social, or religious. By providing a theoretical and historical exposition of their situation, we aim to clarify their image, their conditions, and how they relate to both individual and collective identity. We consider this first part of our work to be a foundation for a better understanding of Jewish identity. Then, we examine Jewish identity, which is inseparable from their existence. It is thus composed of four essential elements: religion, homeland, language, and memory of ancestors. Religion is the core of Jewish identity, around which the other three elements orbit. Likewise, a Jew may have more than one homeland, but Jerusalem holds a central place. While language is part of their history, they therefore preserve it and teach it to their children. The Sephardim, for example, continued to bequeath Medieval Spanish from generation to generation until the beginning of the 20th century. As for the memory of ancestors, it can be said that Jews feel an inseparable connection to their distant past. This connection informs their traditions, which are seen as deeply important.

Key words: The *self*, the *other*, the Jewish *other*, the Jewish identity.

RESUMEN

Intentamos en el presente trabajo arrojar luz sobre el *otro* en general, sea político, económico, étnico, social o religioso, haciendo una exposición teórica e histórica de su situación. Pretendemos, además, aclarar su imagen y sus condiciones y enmarcarlo dentro de una relación superpuesta con el *yo* individual y colectivo. Consideramos que esta primera parte de nuestro trabajo constituye un fundamento para una mejor comprensión del *otro* judío. Luego, aquilatamos a través de algunas obras literarias su identidad inseparable de su existencia, que se compone, pues, de cuatro elementos esenciales: la religión, la patria, la lengua y la memoria de los antepasados. La religión es el núcleo de la identidad judía alrededor de la cual orbitan los otros tres elementos. Asimismo, un judío puede tener más de una patria, pero la primera deber ser Jerusalén. Mientras que la lengua forma parte de su historia, por tanto, la conservan y la enseñan a sus hijos, hasta el extremo de que los sefardíes hasta principios del siglo XX siguieron legando de generación en generación el español medieval. Por lo que se refiere a la memoria de los antepasados, se puede decir que un judío y sus antepasados lejanos constituyen una unidad inseparable, por tanto, tiene sus tradiciones por ley que no se puede infringir.

Palabras clave: el *yo*, el *otro*, el *otro* judío, la identidad judía.

Fecha de recepción: 5 de abril de 2024.

Fecha de aceptación: 6 de mayo de 2024.

Cómo citar: Ibrahim Abulfutuh, Ali (2024): «La identidad del *otro* judío en la literatura española y en la literatura egipcia», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 8: 165-194.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2024.8.007>

INTRODUCCIÓN

Es muy vieja la historia de los judíos tanto en Egipto como en España. En el país árabe se remonta a los tiempos de Moisés, mientras que en España, a finales del siglo I después de Cristo o a principios del siglo II. Esa larga historia, casi cuatro milenios (Johnson, 2010: 12), engloba muchos acontecimientos y una variedad de relaciones que dejan sólidas las bases históricas y la civilización de ambos países. El Interés por el judaísmo viene ganando cada vez más terreno por varias razones. Primero, porque forma parte de la historia de ambos pueblos y no se puede separar de ella. En segundo lugar, es un reflejo del papel decisivo que a lo largo de la historia han desempeñado los hebreos dentro de las distintas sociedades en las que, tras diversos avatares, habían resultado inmersos. Y en tercer lugar, puede que el interés de la historia por los israelitas resulte una consecuencia inmediata de la especial naturaleza y comportamientos de dicha gente, lo cual les ha hecho comunidades inabsorbibles por las sociedades que les han acogido o con las que están vinculadas (García Iglesias, 1978: 13).

Todas estas razones conjuntamente han colaborado a despertar el interés social por lo judaico, es decir que, suele haber una actitud hacia el judío que fluctúa entre la simpatía y la hostilidad. El tema del judío desempeña un papel relativamente secundario tanto en la literatura española -aunque hay una literatura sefardí, pero a ella no nos referimos ahora- como en la egipcia, pero este personaje es la piedra angular de algunas obras en ambas literaturas, y con el paso del tiempo va cobrando mayor importancia. Prueba de ello, la cantidad creciente de obras literarias escritas tanto en el siglo XX como en el XXI que tratan sobre los judíos nos refleja que los escritores ya son conscientes de su papel en la sociedad y que hay muchos aspectos en su personalidad que todavía no han sido tratados.

Nos percatamos de que la Edad Media y la Edad Contemporánea han acaparado la mayoría de las obras que versan sobre el judío. Desde temprana fecha de la Edad Media en España surgió dicho personaje, a modo de ejemplo: en la escena de Rachel y Vidas en *el Cantar de mio Cid*; así como en *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo; *El Libro de Buen Amor*, de Juan Ruiz; *El Libro del Caballero Zifar*, (autor anónimo); *Rimado de Palacio*, de Pedro López de Ayala, etc. Dicha imagen fue peyorativa, porque el conflicto entre los judíos y cristianos, a estas alturas, alcanzó su apogeo; por lo tanto, era lógico tachar a los judíos de los peores calificativos e, incluso, estigmatizarlos. Aunque en los siglos XVI, XVII y XVIII se

publicaron obras sobre los judíos, o, por lo menos, tenían personajes judíos (como las obras de Lope de Vega, Vicente García de la Huerta, etc.), dichas obras mantuvieron la misma imagen estereotípica medieval. Los escritores españoles no desistieron de retratar tal personaje hasta hoy en día. En el siglo XX las imágenes del judío no sufrieron cambios radicales; porque los motivos que condujeron a tales imágenes no cambiaron. Así que resultaría monótono hablar de las raíces religiosas que estribaban en que los judíos, según el cristianismo, son los que llevan la responsabilidad de la muerte de Jesús, de ahí: «la sangre derramada [...] cayó sobre Israel como una maldición» (Hernández Villaescusa, 1890: 238). Asimismo, este odio se debe -según algunos escritores antijudíos- a que el judaísmo es «el primer perseguidor del cristianismo, no ya solamente en la persona de su divino Fundador, sino en la de sus discípulos y predicadores» (Citado por Hibbs-Lissorgues, 2010). Mientras que en Egipto su historia se caracteriza, a menudo, por la tolerancia, porque según el concepto islámico, el *otro* religioso que vive en los territorios islámicos se denomina *dhimmi*, es decir, que goza de la protección (*dhimma*) de Dios, su mensajero y los musulmanes. Quiere esto decir que los conflictos entre los musulmanes y los judíos en el país africano podían ser sociales, políticos, económicos, no religiosos.

Por lo que respecta a las obras españolas en cuestión, trataremos a Benito Pérez Galdós, en sus obras *Gloria* (1876) y *Misericordia* (1897); Pío Baroja en *Laura o la soledad sin remedio* (1939); Vicente Blasco Ibáñez en *Luna Benamor* (1909), *En busca del gran Kan* (1929) y *Los muertos mandan* (1908); Emilia Pardo Bazán en *La prueba* (1892); y Antonio Muñoz Molina en *Sefarad* (2001). En lo que atañe a las obras egipcias, vamos a estudiar para Iḥsān ‘Abdul-Quddūs *Lā tatrukūnī hunā waḥdī* (No me dejéis aquí sola) (1979), *Kānat ṣa‘bah wa maḡrūrah* (Era obstinada y engreída) (1986) y «Aina ṣadīqatī al-yahūdiyyah» (¿Dónde está mi amiga judía) (1975); y ‘Alī Aḥmad Bākaṭīr: *Ṣa‘bul-lāh al-mujtār* (El pueblo elegido de Dios) (1956).

Realizamos el presente trabajo impulsados por la importancia de la literatura comparada en crear una especie de acercamiento entre las diferentes culturas. Así como, por la gran convergencia entre el tratamiento de dicho personaje en ambas literaturas y la escasez de los estudios comparativos entre el español y el árabe que giran en torno a este tema.

1. DIALÉCTICA DEL YO Y EL OTRO

El discurso sobre el *otro* tanto en muchos países europeos como en Estados Unidos representó, y sigue representando, una toma de conciencia de las formas de poder. Los años 60 testimoniaron un giro de 180 grados respecto a la discriminación y exclusión por motivos de género, étnicos, raciales, clasistas, religiosos y sexuales, sobre todo, cuando se desencadenaron varios grupos y movimientos de protesta contra la actitud social injusta que pesaba sobre ellos. Por lo tanto, tenían reivindicaciones de índoles política, social, cultural y económica para favorecer su situación. Muchos sucesos conllevaron cambiar la escena socioeconómica, la conciencia colectiva, la política y las leyes pertinentes, como las concentraciones masivas antirracistas y el activismo de las minorías étnicas y de inmigrantes, aparte de las reivindicaciones de la liberación de la mujer, el movimiento gay, entre muchos otros factores que desembocaron en cambiar la perspectiva hacia el *otro* (Schammah Gesser, 2011: 11-12).

En el ámbito de humanidades y en el de ciencias sociales algunos críticos y teóricos pudieron encauzar los estudios que abordaban la alteridad, así como subrayar los aspectos de marginación y de injusticia, en el concepto amplio de la palabra, en los modos de vincularse con el *otro*, y a la hora de representarlo. Por consiguiente, adoptaron nuevos métodos y paradigmas de análisis para poder colocar el *yo* y el *otro* en un marco claro. Entre tales críticos y teóricos destacan W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, Albert Memmi, Simone de Beauvoir, Michael Foucault, Edward Said, Homi Bhabha y Gloria Anzaldúa (Schammah Gesser, 2011: 12).

El *otro* colectivo es, en el mejor de los casos, semejante, no idéntico. Esta relación de semejanza se refiere a un vínculo con quienes forman parte de un *nosotros* (Bruner, 2011: 83). Benito Ruano define el *otro* como:

El múltiple sujeto que se presenta a los ojos de una cultura, de una sociedad, de un estado, de una generación, de un grupo humano cualquiera, o, simplemente, de un individuo, como alguien o algo perteneciente a su propia naturaleza, pero al mismo tiempo radicalmente distinto de sí mismo (Benito Ruano, 1988: 15).

El enmarañamiento de las relaciones ha dado lugar a una necesidad perentoria mutua, es decir, que lo *uno* y lo *otro* se ven en un círculo cerrado, hasta el punto de que el *yo* no se puede definir aisladamente del *otro*, porque con las antítesis, a menudo, se definen las cosas. E. P. Thompson dice al respecto: «No podemos definir quiénes somos “nosotros” sin también definirlos a “ellos”, los que no son “nosotros”. A lo largo de la historia, a medida

que continuaba esa vinculación y las identidades cambiaban, el *otro* ha resultado necesario en el proceso» (citado por Brunner, 2011: 84). Sin embargo, la otredad no dista mucho de la diferencia; porque ambas le dan sentido a la diversidad y a la desemejanza, igualmente, ambas forman un polo relacionado al polo de *ellos*. Pero siempre que la diferencia ofrece un grado sustancial de apertura a *ellos*, la otredad supone una separación total (Brunner, 2011: 85). Más bien, la identidad del *otro* se puede definir como «una distancia que es diferencia (en la medida en que no participa del Ser), que es derivada (en la medida en que participa del Ser) y que es subalterna» (Ortega, 2004: 11). La identificación del *otro* es una vía muy larga que los investigadores han venido investigando, y acerca del cual plantean preguntas. Pero la primera pregunta es ¿quién soy? Dicha relación *yo/él* afirma que el concepto de la unidad está en la conciencia de la diversidad (Esteban, 2007).

Conviene señalar que el estudio de la otredad enriquece enormemente los estudios históricos, porque la historia en primer lugar es historia social, que comienza con la existencia de lo segundo, así que, la primera sociedad es la pareja (Benito Ruano, 1988: 15). La característica principal de la historia es el desarrollo y el movimiento, y es inverosímil la dinamicidad de lo monolítico. Por tanto, la otredad es inmanente a la historia, la cual se remonta a tiempos inmemorables (Benito Ruano, 1988: 15). La otredad, como se ha citado, implica la diferencia, o sea, que la igualdad absoluta no encaja, porque incluso los *otros* no son iguales. En la actualidad, ni las leyes los trata en pie de igualdad. Por ejemplo, en el caso de los inmigrantes, no son iguales el *otro* inmigrante de la UE, el *otro* de África, el *otro* de Asia y el *otro* de EE. UU. Aparte de un *otro* con papeles y un *otro* sin papeles. A veces, la diferencia resulta poco notable, o sea, que hay muy poca distancia entre el *uno* y el *otro* (semejanza), y otras veces, el *uno* dista mucho del *otro* (desemejanza), como en el caso de un español de ascendencia española y otro inmigrante, no cristiano, negro, etc. Quiere esto decir que no se puede hablar siempre de una relación de dualidad propiamente dicha, a veces, resulta oportuno hablar de dialéctica, superioridad de uno frente a otro, rivalidad e, incluso, hostilidad. Benito Ruano sostiene que es una

Relación dialéctica [...] la existente entre ambos sujetos, recíprocamente estimulante, y no simple dualidad, porque es un hecho histórico el que, salvadas la cosmo-noción abstracta de «Humanidad», la casi biológica de «Género Humano» y la más trascendente y optimista de «Hermandad de todos los hombres», lo general es que esa bipartición originaria y todas las que siguieron en cada una de las partes sucesivamente resultantes (étnicas, geográficas, cronológicas, culturales, sociales, lingüísticas, etc.) se conciben por estas, de

modo instintivo, como otras tantas contraposiciones o confrontaciones. La actitud natural del Uno es la de neutralizar, absorber o superar al Otro. Un principio que no es exactamente de hostilidad, pero sí cuando menos de rivalidad o de emulación (Benito Ruano, 1988: 16-17).

La desigualdad se extiende a todos los niveles, puesto que social, económica, política y religiosamente el *uno* es el que escoge, establece y crea, mientras que el *otro* tiene el deber de adaptarse a lo que hay y elige de entre las oportunidades expuestas y/o impuestas por el *uno*. En otras ocasiones, «mientras el *uno* escoge o rechaza por instinto, el *otro* lo hace por un acto libre» (Montero González, 2010: 144), pero no de un modo que contradice el gusto del *uno* mayoritario o dominante, o sea, que escoge o rechaza según las posibilidades ofrecidas por este.

Benito Ruano divide las actitudes del *uno* hacia el *otro* en dos tipos: de aceptación y de rechazo. Cada uno de ambos casos ofrece una gradación de lo mínimo a lo máximo. En otras palabras, la aceptación empieza por convivencia, pasa por comprensión, tolerancia y conversión y termina por absorción. Mientras que el rechazo tiene la gradación siguiente: neutralización, superación o dominio, excomunión, combate y eliminación (Benito Ruano, 1988: 18).

El *otro* es, a veces, la parte débil, por tanto, cuanto más débil sea, más superioridad tendrá el *uno* y más grande será la distancia entre el *uno* y el *otro*. Psicológicamente el *otro* puede ser *uno* y *otro* al mismo tiempo (hombre y mujer, blanco y negro, rico y pobre), o puede ser solamente *otro*, como en una ecuación de primer grado, es decir, de una sola incógnita. Este tipo se produce cuando el autoderrotismo llega al máximo, o cuando el *otro* pierde todo tipo de auxilio, como un negro que está a solas en una sociedad de blancos, la identidad (el *yo*) de este *otro* casi se desvanece en este caso, pero se puede recuperar cada vez que aumenta el número de las personas de su raza en la misma sociedad, y empiezan a tener representación.

Sin embargo, normalmente, la superioridad del *yo* es un instinto connatural, porque, según Tzvetan Todorov, el hombre considera a sí mismo mejor que sus vecinos (citado por Benito Ruano, 1988: 19). Cuando hablamos de superioridad, inferioridad, desigualdad, convivencia, etc., hemos de hablar también de la imagen del *uno* a los ojos del *otro* y viceversa. Esta imagen es ideológica por excelencia, porque es subjetiva. En otras palabras, sería menos acertado hablar, verbigracia, de la imagen de los cristianos a los ojos de los musulmanes, o la de los judíos para los cristianos y musulmanes. Se nos figura que la especificación temporal, geográfica y temática da una imagen más clara y fidedigna. A modo de ejemplo, la imagen

del judío en la época de Yūsuf Ibn Tāšfīn era distinta a su imagen en la época de su hijo ‘Alī. Más bien, en la misma época un mismo hecho produce distintas impresiones, y, por tanto, distintas imágenes. Conviene referirnos a la imagen de los judíos a los ojos de los reyes cristianos (la autoridad política), la Iglesia (la autoridad religiosa) y el público. Cada uno tenía una perspectiva diferente. La perspectiva de cada uno en este contexto era predominante para él. Es más, el entorno y las experiencias personales en el plano social y económico son los que generan tal imagen. Así pues, Benito Ruano dice: «Lo imaginario tiene tanta realidad como lo vivido y la idealidad de lo real es la realidad de lo ideal» (Benito Ruano, 1988: 23).

Cabe mencionar también que la manipulación de los términos desempeña un papel decisivo, porque marca la postura de cada uno y de cada época. Las palabras «sarraceno» y «moro», no dan la misma impresión de «musulmán». De igual modo, «deicida» y «marrano», aunque se refieren a un judío, no dan la misma imagen de «judío», «hebreo» o «israelita». Tampoco cristiano es el mismo «‘ilî» en árabe¹ (Al-Maqqarī, 1968: 488). Un término puede exponer una imagen positiva y otro, una imagen negativa, depende del contexto y la ideología del hablante y/o del escritor.

Por lo que se refiere a las clasificaciones del *otro* son muchas y cada una tiene varios casos. El *otro* se puede considerar así desde un punto de vista étnico, religioso, cultural, social, económico, de naturaleza (extranjero, no vecino, vecino, etc.), de sexo, de edad, de formación e ideológico. Claro está que de cada uno de estos elementos se desprenden muchos casos. A modo de ejemplo, para un cristiano, el *otro* religioso puede ser musulmán, judío, pagano, hereje, incrédulo, budista, etc. Esto significa que los seguidores de todas las religiones pueden representar el *otro* religioso desde una dimensión socio-religiosa. Podemos contar con la clasificación de Benito Ruano, aunque la hace desde un punto de vista subjetivo, es decir, que considera que él (el ciudadano europeo es el *yo* y los demás son el *otro*) (Benito Ruano, 1988: 24-25):

¹ Abū al-Baqā’ al-Rundī dijo en su «Elegía por Al-Ándalus» refiriéndose a los cristianos:

وطفلة كخسن الشمس إذ طلعت كأنما هي ياقوت ومرجان
يقودها العليج للمكروه مكرهة والعين باكية والقلب حيران

Y una doncella hermosa como el sol cuando sale, y como un rubí y una perla, un cristiano bárbaro la lleva a la abominación contra su voluntad, mientras que está llorando y tiene el corazón aturdido. Aḥmad Ibn Muhammad al-Tilmisānī Al-Maqqarī (1968), *Nafḥ al-ṭib min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb* (Exhalación del olor suave del ramo verde del Alándalus), tomo 4, Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirrut, Dār Ṣāder: 488.

Campo	El yo	El otro
Étnico	Blanco y europeo	Negro y razas exóticas.
Religioso	Cristiano	Musulmán, judío [no está en la clasificación], pagano, hereje, infiel, incrédulo.
Cultural	Hombre occidental	Aborígen, bárbaro, oriental, salvaje.
Social	Clase alta y media. El hombre libre	Clase baja e ínfima. Semilibre, esclavo, siervo. Preso.
Económico	Nivel de suficiencia	Pobre, mendigo, miserable.
Naturaleza	Indígena	Extranjero, forastero, alienígena, no vecino.
Sexo	Masculino y la sexualidad normal	LGBT.
Edad	Adulto	Niño, joven, anciano.
Formación	Letrado	Iletrado, semiletrado.
Salud	Efectivo	Enfermo, loco, tullido, subnormal, tarado.
Ideológico	De ideología dominante	De ideología adversaria, indiferente.

Este esbozo teórico nos delata lo inmenso que es el panorama que puede desarrollar el estudio de la alteridad, la cual entra en el marco de la literatura comparada. Un campo de los antes mencionados podría ser un germen de centenares e, incluso, de miles de trabajos tanto teóricos como prácticos. Así, se nos figura lo importante que es el tema de la alteridad en muchas ciencias, como, por ejemplo, en humanidades, ciencias sociales, teología, etc. Esta exposición teórica es el cimiento sobre el que se erige cualquier trabajo que gire en torno a la identidad y la otredad (el *yo* y el *otro* o *mismidad* y *otredad*) y sus bifurcaciones y divisiones. Por consiguiente, podemos corroborar que, debido a la variedad y el número sinfín de las relaciones a lo largo de la historia, el tema de la alteridad es asaz inspirador, fructífero y de gran utilidad, sobre todo por contribuir a reconocer y franquear los obstáculos que impiden el desarrollo humano, así como, promueve el (re)encuentro entre todas las personas.

Desde nuestra perspectiva, hay varios elementos que pueden afectar tanto a la otredad como a su imagen en ciertos casos, como el transcurso del tiempo, que está inextricablemente vinculado a la integración y a la identidad del *otro*. A modo de ejemplo, el *otro* étnico (como en los casos de la inmigración y asilo), no se puede aplicar el mismo grado de fuerza del concepto de la primera generación a la segunda o tercera generación, porque a

partir de la segunda el concepto de la otredad se empieza a desvanecer. Porque se logra una identidad nacional común y única (Ibrahim Abulfutuh Ahmed, 2022: 33).

2. LA IDENTIDAD JUDÍA

El judío dispone de constantes sagradas inalterables ni con el tiempo ni con el lugar. En cualquier sociedad se distingue por «su decidida voluntad de conservar una identidad propia en el seno de la sociedad mayoritaria en la que se insertaba, con el fin de evitar su disolución como grupo social propio y diferenciado» (Cantera Montenegro, 1998: 14). En términos del escritor egipcio Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, el judaísmo:

No es una mera religión sino personalidad que prevalece a cualquier otra personalidad a la cual el judío puede pertenecer. Es decir, el judío es, ante todo, judío, luego puede adquirir otros calificativos, como judío francés, judío estadounidense, o judío ruso, así como, a pesar de la nacionalidad que tenga o la religión que abraza, es, principalmente, judío; de modo que cuando se cristianiza, se vuelve judío cristiano, o cuando profesa el budismo, se pone también judío budista (‘Abdul-Quddūs, 1999: 10).

Reparamos en que los personajes judíos de Iḥsān ‘Abdul-Quddūs no representan la sociedad en que se instalan sino la religión a que pertenecen, aunque esta tiene varias formas u otras denominaciones, el judaísmo está en lo más profundo del alma de sus seguidores. En *Lā tatrūkūnī hunā waḥdī* nos llama la atención que la obra desde el inicio hace hincapié en este sentido; Lūsiān, la protagonista de la novela, que pasó a llamarse Zaynab cuando profesó el islam, sus hijos Izāk e Yasmīn, y su exesposo no pudieron desencadenarse de su identidad judía, aunque estaban rodeados de una mayoría musulmana. La protagonista se podía considerar como judío-musulmana. Es decir, el judaísmo no pierde su fuerza con el transcurso del tiempo; porque no es un atributo religioso sino una personalidad incambiable (‘Abdul-Quddūs, 1999: 10). Eso lo observó su esposo Šawkat, cuando le dijo: «Israel ya fue creado, pero no seguirá para siempre, porque la guerra continuará estallada. No habrá paz entre los judíos y los musulmanes sino dentro de esta casa, entre tú y yo» (‘Abdul-Quddūs, 1999: 92). En la misma obra, el escritor nos lleva a pensar sobre la razón religiosa que amortiguaba el remordimiento de conciencia de los judíos cuando cambiaban de religión, pues, los hijos engendrados mediante un matrimonio mixto donde la esposa es judía

pertenecen a la madre, lo cual significa que los hijos de Zaynab seguían siendo judíos, porque ella en su fuero interno no cambió de religión. Cuando Yasmīn se hizo la tonta y le preguntó a su madre que en caso de que se quedaran sin el padrastro Šawkat, qué sería su religión y si volverían otra vez al judaísmo, contestó: «“Nosotros, quiero decir, los judíos atribuyen a los hijos a la madre; si es judía sus hijos lo serán también”. Yasmīn le dijo con alegría: “Entonces, Hāyar es igual que yo, una judía que se hizo musulmana”» (‘Abdul-Quddūs, 1999: 81). Es una confesión de parte de Zaynab de que seguía siendo judía. Porque la propia sangre es judía, o sea, no cambia por unas meras palabras, y se traslada de generación en generación según Pardo Bazán:

Muestra que la personalidad y la sangre son incambiables. La frase de «de abuelos a nietos» confirma este sentido y demuestra que, aunque sea muy largo el tiempo transcurrido los judíos son inalterables, el secreto de la incurable enfermedad, transmitida de padres a hijos, mejor dicho, de abuelos y nietos, disuelta en las gotas de sangre judía que corrían por las venas de nuestra raza (Pardo Bazán, (s.f.): 152).

Observamos que dichas palabras se identifican con Esther Spinoza quien no solo se remonta a Daniel Spinoza, judío de Córdoba, sino también, ni una gota de sangre ajena corre por sus venas. Por tanto, el autor la considera española de sangre, no por nacimiento, «española por la gravedad, por la vehemencia contenida, por la fidelidad de los deberes, por la luz y la expresión melancólica de sus ojos negros, su esbelta figura y su gracioso andar» (Pérez Galdós, 1963: 213).

Todos los escritores cuyas obras vamos cotejando están conformes sobre el aferramiento de los judíos a su religión de una u otra forma y la abjuración es una escena absurda y quimérica, hasta el extremo de que el Edicto de Expulsión no pudo socavar su voluntad férrea de seguir profesando el judaísmo (Díaz-Mas, 2023: 129-187). En este sentido, Blasco Ibáñez en su obra *En busca del gran Kan* nos refleja que la identidad religiosa de los hebreos es intachable en todo caso. Lucero el judío le preguntó a su correligionario al célebre físico Acosta, muy amigo del rey Fernando, por si debía bautizarse. Entonces, «hizo un movimiento afirmativo con la cabeza, sonriendo al mismo tiempo bondadoso y tolerante: ¿Por qué no? Su madre se había bautizado para salvar su vida. Bien podía ella hacer lo mismo para asegurar la tranquilidad de su amor» (Blasco Ibáñez, 2000: 350-351). Aunque varios autores, como Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, Pardo Bazán y Blasco Ibáñez crean escenas sigilosas que corresponden a la posición de cada uno de sus personajes, Galdós declara con palabras

afirmativas ante Gloria -su amada que representa la parte contraria de la tragedia- que permanecerá como judío. El escritor canario decide nadar contra la corriente cuando dice por boca de Daniel Morton: «No: tú me juzgarás mal cuando lo sepas. No penetrarás fácilmente mis móviles. Pero te confesaré esta idea por el grande amor que te tengo, y confío en que la apoyarás. [...] Yo no soy ni seré nunca cristiano» (Pérez Galdós, 1963: 223). Es decir, es un tema incuestionable, porque, según su percepción, tenía la convicción de que la religión le servía de fuerza que ayudaba a superar la marginalización nacional de sus correligionarios (Bezhanova, 2002: 60). Pero el caso de Morton es totalmente diferente, porque no hay comparación entre su patria y su religión, él fue privado de su tierra de origen, España, por consiguiente, se aferraba a su religión para poder encontrar su patria histórica:

Es necesario subrayar que Galdós no se dedica en *Gloria* a la exploración del judaísmo, sino que más bien se sirve del personaje de judío para poner de relieve ciertas preocupaciones sobre la religión tal y como la ven muchos de los españoles. La importancia de la religión para la auto-definición nacional de los judíos se complementa con el hecho de que algunos de los españoles más intolerantes de la novela traten de resolver el mismo problema a través de los mismos medios. A la vez se puede notar la gravedad del problema para la España de Galdós, si se tiene en cuenta que, mientras que los judíos sí necesitan auto-definirse como nación, por el hecho de no tener en ese momento una patria real (Bezhanova, 2002: 60).

Dicho enfrentamiento que nunca pudieron llevar a cabo sus correligionarios en la Edad Media pudo incendiar el rescoldo apagado durante cuatro siglos. Por consiguiente, los israelitas en busca de recuperar sus huellas y su presencia perdida

volvían a apoderarse de la vida económica del país. [...] Pero la religión mosaica, en vez de disminuir, se iba extendiendo por el país. Los entusiastas que no habían querido abjurar nunca oponían una resistencia pasiva a todos los decretos contra su raza. Los conversos eran acusados de volver en secreto al culto de sus padres, después de pasado el peligro que les había hecho pedir el bautismo (Blasco Ibáñez, 2000: 41).

Paralelamente, Lūsiān, la bella judía de Iḥsān, movida por la curiosidad y la preocupación, pensaba telefonear a su amiga judía Sāra, quien sabía todo sobre la comunidad judía, pero le daba miedo porque eso revelaría su identidad religiosa. Asimismo, tenía otra amiga judía que se llamaba Esther, con la cual mantenía en secreto una relación de amistad. Esther la visitaba a escondidas o la recibía en su casa de igual manera. Lūsiān sentía siempre

que estaba en necesidad constante de enterarse de las noticias de los judíos ('Abdul-Quddūs, 1999: 77 y 152). Hecho que nos demuestra que las nuevas circunstancias de la vida, su conversión, su casamiento con un hombre musulmán y su procreación de una hija oficialmente musulmana no llegaron a cambiar su identidad religiosa ni fundirla en la nueva sociedad. Su aferramiento a su religión, aunque no la practicaba, se debía a su creencia en ella como eje principal de su personalidad y elemento que la distinguía de la mayoría musulmana. Pese a ello, pretendía tener trato con las familias musulmanas vecinas y cambiaba las visitas con ellas para integrarse lo máximo posible en la sociedad islámica, y aunque no conocían más que su nombre, vislumbraba en sus miradas que ya habían descubierto su origen judío. ('Abdul-Quddūs, 1999: 65).

A pesar de que Zaynab/Lūsiān intentó tanto como pudo escapar aparentemente de su origen, este permanecía persiguiéndola hasta el fin de su vida. El escritor intensifica la trama de su obra mencionando la guerra entre los árabes e Israel, o, mejor dicho, pretendía deslindar las inclinaciones de cada uno de sus personajes judíos para dar a conocer lo que es una identidad judía:

El conflicto entre los árabes y los judíos en Palestina se iba intensificando, mientras que Zaynab intentaba alejarse con sus pensamientos de ello, no quería saber nada, no quería saber lo que decían los árabes ni los judíos. Creía en su fuero interior que Palestina pertenecía a los judíos. Pasó tantos años esperando la Tierra de Promisión, así como, cuando rezaba decía: «Nos vemos en Jerusalén». Pero pretendía huirse de esa fe para que no revelase su identidad verdadera, o bien los judíos volverían a la tierra prometida pronto, o bien después de cien años. No importaba, lo que importaba era que la dejaran en paz. Pero el problema siguió persistiendo hasta 1948, cuando estalló la guerra entre los judíos y los árabes, y toda la sangre se le subía al rostro. Esperaba que los judíos ganasen, más bien, sabía a ciencia cierta que ganarían. Lo sabía por fe ('Abdul-Quddūs, 1999: 83).

Es evidente que las persecuciones que sufrían los judíos en Europa durante la Edad Media eran menos severas que las del siglo XX (Díaz-Mas, 2020: 32-36). Se habla en el Medievo de unos casos contados, mientras que, en el siglo XX, de miles de personas. Asimismo, los judíos medievales podían salvarse solo con aceptar el bautismo, pero las persecuciones del siglo pasado tendían a exterminar a los hebreos, incluso a los que nacieron cristianos, pero que procedían de una estirpe judía, y a los que no sabían absolutamente nada del judaísmo, pero corrían los rumores de que eran judíos. Todos estos tipos no estaban a

salvo del exterminio, deportación y encarcelación. Es más, la vehemencia de las raíces prevalecía sobre las persecuciones que pesaban sobre ellos, sobre todo cuando tenían la oportunidad de elegir una identidad propia. Muñoz Molina en *Sefarad* pudo reflejar bien esta idea:

Ninguno de los dos (Primo Levi y Jean Améry) había profesado el judaísmo, y Primo Levi se consideraba sobre todo italiano, igual que Améry nunca pensó hasta 1935 que él fuera otra cosa que un austríaco. Pero los dos, al ser detenidos, al ser confrontados con la elección de una identidad, eligieron declararse judíos, unirse al número de las víctimas absolutas, los que eran condenados no por sus actos ni por sus palabras, no por profesar una religión o una ideología, [...] sino por el simple hecho de haber nacido (Muñoz Molina, 2001: 451).

A este mismo respecto, Rašhād aš-Šāmī nos patentiza la razón por la cual los judíos no pueden quedar aislados de su religión que representa su identidad. Nos fundamenta dicho fenómeno exponiendo una definición racional del judaísmo diciendo que si el *Antiguo Testamento* es la fuente principal del pensamiento religioso donde figuran los fundamentos de la ley y de las órdenes judías, entonces, la *Biblia*, según el pensador judío Yeshayahou Leibowitz, se considera como literatura de segunda clase y filosofía de primera (citado por Aš-Šāmī, 1992: 231). Por tanto, el judaísmo no es una filosofía según la noción occidental, ni una religión similar a las demás religiones celestiales, sino un estilo de vida y un punto de vista existencial basado en una relación entre Jehová y sus creados. En otras palabras, es un concepto holístico de contenido teórico, práctico, moral y religioso (Aš-Šāmī, 1992: 231). Añade, además, que un judío permanece así, aunque no cree en los fundamentos de la ley judía, o profesa otra religión, porque el judaísmo considera al judío converso como uno de sus seguidores si su madre es judía. Por ende, un converso no se aparta de su identidad religiosa a no ser que rompa su relación con la comunidad judía y se consagre a la nueva religión practicando sus ritos, adoptando su cultura e integrándose en esta nueva realidad a lo largo de dos o tres generaciones por lo menos. De ahí, la separación total de la pertenencia judía o la pérdida total de la identidad no es nada fácil para el judío, sea devoto o laico (Aš-Šāmī, 1992: 241-242). Tales palabras se encarnan en la segunda generación, es decir, los hijos de Zaynab, que pasaron una buena parte de su infancia y toda su adolescencia y juventud en el seno de una casa musulmana, sin embargo, observamos que tanto Izāk como Yasmīn, independientemente del gran abismo entre ellos y el judaísmo, siguen practicando sus ritos de vez en cuando:

Se sorprende [Zaynab] cuando ve a Jaled [Izāk antes de la conversión] tomar una copa de cerveza antes de la comida, luego, queda callado un ratito. Él está rezando el *kidush* (santificación), alabando a Jehová y suplicando que tenga éxito. Él recita su rezo en secreto para que su madre no muestre objeción. A la sazón, su madre, sin hablar, empieza a hacer visajes y muecas como si eso le diera asco y como señal de oposición. Yasmīn mira también a su hermano y acerca la copa de cerveza a su boca, cierra los ojos y se aleja espiritualmente de los demás. Ella también está observando el rezo del *kidush* ('Abdul-Quddūs, 1999: 115).

Así como, en otras escenas, tanto la madre como los hijos confiesen que siguen el judaísmo, pues, Yasmīn le dice a su madre: «La vida es el éxito, ¿acaso se puede tener éxito aquí? Sueño con tener una tienda grande, como Cicurel. Él es judío y lo soy también. Puedo hacer lo mismo que él» ('Abdul-Quddūs, 1999: 70). Asimismo, cuando Izāk decide viajar a Tel Aviv, su madre se le va para disuadirlo. Él grita diciendo: «La verdad es que soy judío, vivo y pienso como judío, y mis responsabilidades son las de cualquier judío. Y tú [su madre] eres judía. No me deje decir que no eres mi madre» ('Abdul-Quddūs, 1999: 87). Entonces, Zaynab se le acerca y le dice: «Llevas razón, hijito. ¿Quién dice que no somos judíos? Si no lo fuéramos no te habría venido hoy» ('Abdul-Quddūs, 1999: 87). La cuestión de la identidad va más allá de la religión, es cuestión de raza. La sangre judía no cambia por unas palabras que salen de la boca. Idea que tiene lo que la consolida en la realidad; puesto que cuando Benjamin Disraeli, Primer Ministro inglés, era niño su padre lo convirtió al cristianismo, y él mismo corroboró: «Todo es raza – no hay otra verdad», así como, cuando el político irlandés Daniel O'Donnell le desencadenó una agresión, se definió así mismo diciendo: «Sí, yo soy judío, y cuando los ancestros de este honorable caballero eran brutos salvajes en una isla desconocida, los míos eran sacerdotes del templo del rey Salomón» (Sacks, 2016: 1-2). A este mismo respecto, Rašhād aš-Šāmī, nos habla de un momento decisivo en la vida del judío que él llama «momento de elección voluntaria», el cual desempeña un papel de capital importancia en la vida de los personajes judíos de Iḥsān 'Abdul-Quddūs, quien a través de dicho momento reafirma su identidad y que el judaísmo es una personalidad, no una religión (Aš-Šāmī, 2006: 150). Dicho concepto establecido en lo más profundo de los judíos es lo que llevó a Šerīf, el joyero egipcio, a declararse musulmán para casarse con Nāhid, pues, en la primera discusión le dijo que estaba dispuesto a profesar el islam para no perderla. Y cuando Nāhid le informó a su hermana mayor de la noticia, le contestó que no cambiaría de religión y que ella se casaría con un judío, por tanto, se lo decía gritando como si estuviera gritando por la muerte de un ser querido ('Abdul-Quddūs, 1986: 19 y 23).

3. COMPONENTES DE LA IDENTIDAD

Asimismo, el país en que crece el judío representa una parte de su identidad y de su personalidad. A modo de ejemplo, los judíos se quedaron en España largos siglos (desde finales del siglo I o principios del II hasta 1492), luego, fueron expulsados a países que no sabían ni su idioma, ni su cultura. Pero dejaron Sefarad a su despecho, porque en aquel entonces, había una lucha interior entre la religión y la patria, o, en otras palabras, entre inraidencias, de entre las cuales había que ganar una: ¿la religión o la patria? Dieron preferencia a la religión, aunque muchos de ellos llevaron consigo las llaves de sus casas y las legaban de padres a hijos, tal como la lengua, los nombres españoles y los cantos de niños (Muñoz Molina, 2001: 544). Johnson nos indica que había un

apogeo que de todos modos los judíos sentían por España, el país donde anteriormente habían gozado de más comodidad y seguridad, es el hecho de que un número muy elevado, incluido el gran rabino y la mayoría de las familias importantes, prefiriese aceptar el bautismo (2010: 338).

En *Sefarad*, el autor nos delata que hubo médicos judíos rusos que montaron un complot para asesinar a Stalin (Muñoz Molina, 2001: 372). Lo querían hacer por el bien del judaísmo global, y aunque eran rusos, no tomaron en consideración su pertenencia a la Unión Soviética. Y en otra ocasión nos refleja que «muchos judíos se habían apoderado de puestos clave en el gobierno y conspiraban a favor de los Estados Unidos y de Israel» (Muñoz Molina, 2001: 372). En lo que a las patrias se refiere, se habla siempre de traiciones, conjuras y confabulaciones, por tanto, cuando hacemos una comparación entre los componentes principales de la identidad judía, la religión tiene ventaja, pero eso no significa que los israelitas no amen a sus patrias, por el contrario, pero dan preferencia al componente principal de su identidad holística colectiva que da cabida a todos los judíos del mundo para conservar la parte sustancial de su personalidad e, incluso, de su existencia. Sin embargo, Muñoz Molina nos deslinda el concepto de la patria para los judíos mostrándonos que no vale mucho cuando se compara con la religión. Conviene señalar que hay judíos alemanes que son reclutados como espías contra Alemania igual que Rusia, como hemos mencionado, pero son casos individuales que no representan una orientación general: «En 1938, cuando a Münzenberg lo expulsaron del Partido Comunista Alemán, acusándolo de trabajar en secreto para la Gestapo, Otto Katz fue de los primeros en renegar públicamente de él y llamarle

traidor. Esa rata, Otto Katz, le dio el beso de Judas» (Muñoz Molina, 2001: 209-210). Por otro lado, se puede decir que para algunos judíos la tierra en que nacen y crecen o el país que los acoge no es su patria, porque no consideran como patria sino la tierra de Promisión, Jerusalén. En este sentido, Suárez Fernández comenta: «Pero España no podía ser su patria, porque la verdadera patria del judío seguía Jerusalem, hacia donde volaba cada año su pensamiento, al recitar el conocido deseo de celebrar allí su Pascua» (Suárez Fernández, 1980: 26). Creemos que las palabras de dicho historiador español son relativamente verdaderas, sobre todo, si consideramos que Israel o Jerusalén conforma una parte inseparable de la identidad religiosa, la cual prevalece, a su vez, a cualquier otro país.

Paralelamente, observamos que los investigadores egipcios reafirman esta idea y la consideran como una verdad irrefutable. Rašhād aš-Šāmī sostiene que el judío egipcio prefería quedarse en Egipto siempre y cuando no estuviera obligado a salir de su contextura social, o la sociedad no le expeliera. Pero cuando se sentía obligado a marcharse, se iba habitualmente a París o a cualquier capital europea para alcanzar sus ambiciones judaicas. Asimismo, cuando correspondía su judeidad con la visión sionista optaba por Israel, sobre todo, cuando tenía la convicción de que disfrutaría de una presencia verdadera y activa (Aš-Šāmī, 2006: 154). A este respecto, Iḥsān ‘Abdul-Quddūs nos presentó una explicación de lo que hemos mencionado sobre el concepto de la patria para el judío y los motivos de su permanencia o abandono de un lugar. Nos expuso a Lūsiān como perpleja, porque le saltó la idea de viajar a Israel donde podría encontrarse con su hijo Izāk y moriría en la tierra sagrada, la tierra prometida, pero ella disponía de otro concepto de la patria, la cual significaba para ella el éxito. Ella trazó cada día de su vida en Egipto donde tuvo éxito, y el éxito era la vida y la patria. El lugar en donde tenía éxito era su patria. Por tanto, no se debía arrepentir porque sus hijos la abandonaron o porque vivía sola; ya que lo que logró en su vida estaba más pegado a ella que sus hijos. Así pues, se quedó en Egipto y acabaría enterrada en el polvo de su éxito (‘Abdul-Quddūs, 999: 198). Bākaṭīr configuró evidentemente esta idea en *Ša’bul-lāh al-mujtār*:

Cohenson: (Enojado) Cállate, hijo de Siberia y nieto de osos.

Cohenov: De acuerdo, descendiente de los exiliados por los criminales ingleses.

Cohen: ¡Ay de vosotros! No es bueno que montéis una pelea por Estados Unidos y Rusia. ¡Malditos sean los dos!

Cohenov: ¡Y maldito sea Inglaterra que te trajo!

Cohen: ¡Madre mía! Yo no quería fastidiarte, Sr. Cohenov.

Cohenson: A él no, a mí sí. ¿verdad? ¡Jo!

Cohen: Ni a ti, Sr. Cohenson. Solo quería recordaros que ante todo sois judíos, por tanto, ninguno de vosotros debe fanatizarse por su país.

Cohenov: Pues, quieres que olvidemos nuestra nacionalidad para que te aferres tú a la tuya. ¿Verdad?

Cohen: ¡Mi nacionalidad inglesa! No vale para mí ni siquiera este esputo. (Lanza uno al suelo y lo pisa) Esta es Inglaterra, la piso con el pie. Yo, primero que todo, soy judío.

Cohan: (Se entusiasma con admiración) ¡Has hecho bien, Sr. Cohen! Déjame agregar mi esputo al tuyo. (Echa uno al suelo) Esta es Francia, y la pisoteo. Antes de nada, soy judío. (Cohenson y Cohenov cambian las miradas de reconciliación como si se arrepintieran por la disputa que habían desatado).

Cohenson: (Echa un esputo también) Este es Estados Unidos, lo piso.

Cohenov: (Echa un esputo) Y esta es Rusia.

Cohen: (Aclama) ¡Abajo Inglaterra!

Cohenson: ¡Abajo Estados Unidos!

Cohenov: ¡Abajo Rusia!

Cohan: ¡Abajo Francia! (se intensifica su entusiasmo) ¡Abajo todos los países del mundo! ¡La gloria es para Israel! (Aḥmad Bākaṭīr, 1989: 66-67)

Vislumbramos en la escena de la salida de los judíos de España que la patria para ellos, independientemente de los años o siglos pasados en ella, representa un lugar de paso para instalarse definitivamente en la tierra de Promisión. *En busca del gran Kan* nos refleja dicha idea, y aunque España había sido su país durante largos siglos y guardaba los restos de sus antepasados, preveían la proximidad de un suceso histórico importante para su raza. Pensaban que ya estaba muy cerca la marcha hacia su tierra de Promisión y serían bien recompensados después de haber abandonado aquel país ingrato (Blasco Ibáñez, 2000: 44). Conviene señalar que, según Paul Johnson, algunos judíos estaban relacionados con las academias babilonias, mientras que otros seguían manteniendo vínculos con Palestina (2010: 338). Quiere esto decir que cualquier país, si no fuera Jerusalén, no sería una patria suya en todos los sentidos de la palabra, hasta el punto de que la traición del país en que nacen a favor de Israel se considera, a su juicio, una honra inigualable. En Nos queda claro este pensamiento en el comportamiento de Izāk que donaba para la asociación llamada Nuḡṭat al-Laban que recaudaba donaciones y las mandaba a Israel, e, incluso, su madre sospechaba que estaba metido con otras asociaciones israelíes (‘Abdul-Quddūs, 999: 110), teniendo en cuenta que había una guerra entre el Estado judío y los países árabes, de entre los cuales estaba Egipto. Así como, tomaba grandes cantidades de su madre y las ponía al servicio de los movimientos sionistas enemigos de su país, pero es lógico, porque, según su madre: «No importa. Él es judío, por eso, ella no puede reprocharlo» (‘Abdul-Quddūs, 1999: 110).

Conviene señalar que no había conflictos entre los judíos egipcios y la mayoría musulmana que los empujasen a traicionar su país, patria de sus antecesores, hasta el extremo de que Rašhād aš-Šāmī nos informa de que cuando estalló la guerra de 1948 y se desveló la cara fea del sionismo -para los egipcios- el cual tenía por objetivo ocupar la tierra árabe en Palestina y constituir un Estado judío en ella, la comunidad judía pasó en Egipto un tiempo crucial que se caracterizaba por la preocupación y la previsión del desencadenamiento de una serie de agresiones como una venganza, pero no pasó nada significativo. De modo que, el sentido civilizado de los egipcios les hizo distinguir entre sus compatriotas judíos y los otros que se dejaron arrastrar por la corriente de las llamadas sionistas. En consecuencia, los miembros de la comunidad judía en Egipto, a pesar del acaecimiento de algunos sucesos individuales insignificantes, continuaban su vida normal a la cual estaban acostumbrados antes de la guerra, sin distinción alguna entre la clase alta y la baja (Aš-Šāmī, 1992: 186). Iḥsān ‘Abdul-Quddūs refleja dicho entorno transigente en *Lā tatrukūnī hunā waḥdī* al decir:

Finalizó la guerra sin repercutir en nada contra la comunidad judía. Pasaron largos días con preocupación. Se dijo que los Hermanos Musulmanes asaltarían al barrio judío, pero eso no sucedió, así como, los estudiantes universitarios habían decidido detener a los estudiantes judíos como rehenes como venganza contra Israel, pero fue mentira. Todo volvió tal como era antes, la clase alta judía volvió a la vida del Club de al-Ŷazīra, y algunos miembros de las familias de Tōriel, Bārōj, Qaṭṭāwī y ‘Ades rodearon al Rey Fārūq en el Club de Coches, con quien jugaban a las cartas y perdían por él adrede (‘Abdul-Quddūs, 1999: 91-92).

Sin embargo, hay una dimensión psicológica que distingue entre un judío y otro respecto a la patria e influye, a su vez, en el concepto de la religión y el grado de religiosidad. Cuando cotejamos entre la postura del judío árabe (que dispone de una patria) y Daniel Morton y su madre (expulsados de su segunda patria, Sefarad) llegaremos a la conclusión de que la tierra o, mejor dicho, la patria desempeña un papel relevante en la psicología del judío, porque hasta 1948 los judíos europeos no tenían una patria nacional que los reuniera, por lo tanto, no podían hablar de ella como algo palpable, en cambio, dirigían su pensamiento hacia otro plano metafísico, Dios y el más allá, pero cuando la encontraron, se preocuparon tanto por ella hasta el punto de que llegó a sustituir la parte espiritual. En otras palabras, la vertiente material sustituyó a la metafísica. Este es el caso de Isaac y la mayor parte de los personajes judíos en las obras árabes. Por el contrario, Morton, el que todavía no tenía más que un plano

metafísico, se aferraba a él para no perderse del todo y disolverse en una sociedad ajena a él, y, consecuentemente, acabaría derretida su identidad religiosa.

Gracias a la tolerancia con los judíos de Egipto se produjo una integración total, la cual no se debía a ciertas circunstancias históricas tal como lo que había acaecido en la Europa Occidental en la época de la Ilustración europea, cuando surgió la llamada de Moses Mendelssohn, pionero y uno de los impulsores de la *Haskalá* (Ilustración judía) a mediados del siglo XVIII, que tenía como propósito derribar las murallas de los guetos, salir a la vida normal, abrirse al mundo de cultura y laicismo europeos y dejar de tener una peculiaridad nacional judía². En cambio, la integración de los judíos en la sociedad egipcia se debía, en opinión de Rašhād aš-Šāmī, a su larga presencia que se alimentaba de la tolerancia connatural arraigada en los egipcios a lo largo de su historia. Porque la mayoría de los judíos egipcios había pisado tierra egipcia tras su abandono de Palestina 1600 años a. C. Asimismo, hablaban árabe y frecuentaban a los egipcios de un modo notorio hasta el extremo de que adoptaban sus tradiciones y costumbres y les ponían a sus hijos nombres árabes (Aš-Šāmī, 1992: 183-184). A pesar de ello, no abandonaron el hebreo, ni si quiera por el transcurso del tiempo, dado que quien no lo hablaba lo entendía, tal como el caso de Šerīf al-Hindāwī. Sin embargo, nos topamos con personajes judíos de Iḥsān que traicionaron Egipto. El escritor siendo al mismo tiempo protagonista y narrador omnisciente del relato nos cuenta que su amiga ʿĪlādīs abandonó Egipto con su familia. Algunos vecinos le dijeron que había migrado a Israel. Iḥsān nos informa de que no se veía chocado, sino que sentía una amargura similar a la de la derrota de la guerra de 1967. De igual modo, escaparon de Egipto otros tres amigos judíos periodistas, y uno de ellos le escribió desde París para que intermediase por él ante un periódico egipcio con el fin de que trabajase para él como corresponsal, pero él rechazó, porque lo consideraba como enemigo. Años después, Iḥsān vio a ʿĪlādīs en una isla en el Atlántico, y cuando él le preguntó por si podría volver a Egipto, contestó que un hombre honrado no aceptaría volver a vivir con una mujer infiel. Ella misma confesó que era traidora y llevaba la nacionalidad israelí, sobre todo, le connotó que podía haber guerreado con ellos contra Egipto (ʿAbdul-Quddūs, 2008: 13, 21, 22 y 24).

En lo concerniente a la lengua, es el tercer componente de la identidad judía. El hecho de dar preferencia a la religión no significa que ellos se hubiesen despojado de su

² Para más información, véase: Moses Mendelssohn (2006): *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma*, proemio de Romá de la Calle, introducción y traducción de Josep Monter, en el segundo aniversario de la Biblioteca de la MuVIM, Valencia, Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat.

historia en los países donde vivían. En otras palabras, conservaban su historia en Egipto y la memoria de sus antepasados enterrados allí, y, consecuentemente, el árabe que representaba una parte de su identidad y de su existencia. De igual modo, los sefarditas, independientemente de su lejanía temporal y espacial de España y de su relación histórica con ella, siguieron hablando el español medieval como una prueba de su perseverancia en guardar su país y su lengua y legarla a sus descendientes, como si creasen otro Sefarad dondequiera que se fuesen, sobre todo, esto no afectaba a su judeidad. Asimismo, según Cansinos Assens, leían sus rezos en español medieval (Cansinos Assens, 2001: 70). Díaz-Mas indica que incluso los sefardíes que se instalaron en el Norte de África y en Turquía siguieron conservando el judeoespañol, porque el hecho de conservar «sus propias escuelas favoreció tanto el mantenimiento del judeoespañol hablado como la producción, difusión y lectura de libros en esa lengua» (2020: 70). A grandes rasgos, los judíos españoles mantuvieron su idioma durante cinco siglos, dado que los que huyeron de España y Portugal pudieron integrarse en las comunidades sefardíes, así pues, hablaban distintas lenguas peninsulares: castellano, catalán o portugués (Díaz-Mas, 2020: 68-69).

Muñoz Molina nos cuenta por boca de uno de los protagonistas de su novela que conoció a un escritor rumano y sefardí que se llamaba Emile Roman y hablaba varias lenguas, aparte de un español raro que había adquirido en su infancia que se parecía al que hablaban los habitantes del barrio del Alcázar en 1492 (Muñoz Molina, 2001: 546). Y en *Laura o la soledad sin remedio*, Baroja hace referencia a dicho fenómeno, cuando Glowin estaba sentado en un restaurante, oyó hablar algo parecido al español y, después, se enteró de que eran sefarditas (Baroja, 1984: 243). A este mismo respecto, Galdós amplía el círculo para que quepan todos los españoles que fueron expulsados de España y, luego, se instalaron en muchos países europeos, africanos y asiáticos:

Sabido es que todas las familias israelitas que proceden de las expulsiones españolas conservan su lengua, aunque adulterada por la falta de renovación, y todo el que viaje hoy por Constantinopla, Salónica, Jerusalén, Venecia, Roma, el Cairo, por todos los puntos en donde buscó refugio aquel miserable polvo humano arrojado de España, oye hablar un castellano arcaico, que produce en el ánimo dulce y melancólica sorpresa, cual si oyera un eco de la patria pasada y muerta, que aún después de cuatro siglos lanza desde el fondo de la tierra su gemido. Los hebreos españoles, la mayor parte degenerados, conservan la lengua de sus mayores, y leen sus oraciones en los libros rabínicos impresos en nuestro idioma. Subsiste en ellos el amor al suelo antiguo que no han de volver a ver, y lo lloran como lloraban hace dos mil quinientos años sobre los ríos de Babilonia.

En los judíos ricos no se conservó tanto esa costumbre (Pérez Galdós, 1963: 213-214).

Cansinos Assens nos llama la atención a que Galdós estaba enterado de la evocación de los hebreos de su historia y, en consecuencia, la conservación del idioma de sus antepasados (Cansinos Assens, 2001: 70).

En lo tocante al cuarto componente, que es la memoria de los antepasados, notamos que su memoria siguió viva y ellos permanecieron fieles a ella, como si fueran sus propios padres o abuelos con quienes pasaron una parte de su vida, aunque es significativa la distancia en el tiempo y en el lugar entre ellos y las obras históricas escritas sobre sus antepasados (Yerushalmi, 1989: 31). Ellos mismos se encargaban de guardar su historia, por tanto, Aboab le dijo al futuro cónsul cuando supo que era español: «¡Ah, España! ¡Tierra bonita, tierra fina, tierra de señores!... Mis antiguos fueron de allá, de un lugar que llaman Espinosa de los Monteros» (Blasco Ibáñez, 2017b: 10). Según Yerushalmi, a menudo sabían más historia de la que querían o les importaba registrar (Yerushalmi, 1989: 32). Parece evidente que llevaban una relación estrecha con sus antepasados y sus recuerdos eran tan robustos que hicieron llorar al patriarca de Gibraltar. España para ellos era una patria histórica, pero lo que los unía a ella eran los huesos de sus antecesores: «Gimió el patriarca soltando nuevas lágrimas en un gran pañuelo con el que se estregaba los ojos. Es verdad... Pero en la tierra bonita queda algo nuestro. Los huesos de nuestros antiguos» (Blasco Ibáñez, 2017b: 10). De ahí, los judíos se lamentan por la pérdida y borradura de los nombres de sus muertos. Pues, en *Sefarad*, uno de los protagonistas judíos se empeñó en buscar el cementerio de los judíos expulsados en 1492, quienes se instalaron en el Nuevo Mundo, en concreto en EE. UU. Cuando lo halló y se puso ante sus lápidas, le invadió una inmensa tristeza cuando vio sus nombres borrados o perdidos, lo cual conduciría a un catálogo inmemorial (Muñoz Molina, 2001: 568), y una parte perdida de la historia de los judíos. En la misma novela Emile Roman nos expone un retrato general de los acontecimientos del siglo XV vinculados con los judíos, pero abarcan ciertas exageraciones que conducen a su vez a otras exageraciones con respecto a los sufrimientos de sus antepasados, así como, nos hacen pensar en el complejo de la persecución:

Emile Roman con breves sorbos de una taza diminuta de espresso y hablaba apasionadamente de injusticias cometidas cinco siglos atrás, nunca olvidadas, no corregidas y ni siquiera amortiguadas por el paso del tiempo y el tránsito de las generaciones, el inapelable decreto de expulsión, los bienes y las casas vendidos

apresuradamente para cumplir el plazo de dos meses que se concedía a los expulsados, dos meses para abandonar un país en el que habían vivido sus mayores durante más de mil años, casi desde el principio de la otra Diáspora, dijo Emile Roman, las sinagogas desiertas, las bibliotecas dispersadas, las tiendas vacías y los talleres clausurados, cien o doscientas mil personas forzadas a marcharse de un país con apenas ocho millones de habitantes. Y los que no se fueron, los que prefirieron convertirse por miedo o por conveniencia y calcularon que al recibir el bautismo serían aceptados. Pero tampoco eso les sirvió, porque si ya no podían perseguirlos por la religión de la que habían abjurado ahora era su sangre lo que los condenaba, y no solo a ellos, sino también a sus hijos y a sus nietos, de modo que los que se quedaban acabaron siendo tan extranjeros como los que se habían ido, incluso más todavía, pues, no solo los despreciaban los que habrían debido ser sus hermanos en la nueva religión, sino también los que permanecieron fieles a la que ellos habían abandonado. El pecador más infame podía arrepentirse y si cumplía la penitencia quedar libre de culpa, el hereje abjurar de sus errores, el pecado original podía redimirse gracias al sacrificio de Cristo: pero para el judío no había redención posible, porque su culpabilidad era anterior a él e independiente de sus actos, y se volvía incluso más turbiamente sospechoso si su apariencia era de ejemplaridad (Muñoz Molina, 2001: 547-548).

La historia de los judíos representa una parte que no se puede separar de su identidad y de su presente. Tal como hemos mencionado, la patria original de los judíos es Jerusalén, los hebreos gibraltareños consideraban Toledo, capital española de Israel, como una segunda Jerusalén, porque en ella vivían sus antepasados que ocupaban posiciones tan privilegiados, como tesoreros y médicos del rey (Blasco Ibáñez, 2017b: 13). Encontramos la misma idea en *Misericordia*, cuando el invidente Mordejai, natal de Jerusalén, pretendía explicar la razón por la cual se sentía atraído a España, pues, por la semejanza entre la naturaleza geográfica de España y la de Jerusalén, sus áridos peñascales y las soledades pedregosas en las cuales se comenzó la vida de la raza, «pero el observador atento bien puede entrever en aquella singular querencia un caso de atavismo o de retroacción instintiva hacia la antigüedad» (Pérez Galdós, 2001: 158). En este particular, Galdós hace una comparación entre Jerusalén, patria principal de los judíos, y España, patria de los ascendientes de Mordejai, en otras palabras, país de nacimiento del protagonista y otro país de nacimiento de sus antecesores, y nos anuncia que hay muchos parecidos entre ambos. Es una connotación a la proximidad espiritual entre los hebreos y sus predecesores y la semejanza entre sus vidas. Más bien, la vehemencia de dicho enlace no se mitiga con el transcurso de los años, sobre todo, si dicho enlace es directo: «Con el paso de los años, el luto de su padre en lugar de atenuarse se iba ensombreciendo de remordimiento, de rechazo huraño y ofendido de un mundo para el que los muertos no contaban, en el que nadie, incluyendo a muchos judíos,

quería saber ni recordar» (Muñoz Molina, 2001: 160). No obstante, Blasco Ibáñez intensifica al máximo tal idea cuando nos configura que los que tenían que abandonar España fueron a los cementerios donde estaban enterrados sus antepasados y pasaron allí tres días y tres noches llorando y gritando sobre sus tumbas (Blasco Ibáñez, 2000: 167).

Observamos también que la adhesión a la historia de sus antepasados era más robusta entre los ancianos hasta el punto de que Pablo Valls coleccionó papeles y libros de los tiempos de la persecución y contaba acontecimientos históricos con tanta precesión como si hubieran ocurrido días antes, así como, comentó que tenía un libro titulado *La fe triunfante*, cuyo autor era el padre Garau, un historiador inigualable, que contaba en detalle las escenas de las persecuciones que habían sufrido los judíos, y Pablo Valls lo calificó de «monumento literario que no vendo por todo el dinero del mundo», por tanto, lo llevaba a dondequiera que fuera (Blasco Ibáñez, 2017a: 37). En comparación, el abuelo Samuel Aboab tenía guardados en muy buenas condiciones muchos papeles, que demostraban su origen español, llenos de caracteres hebreos: «Eran cartas matrimoniales, actas de enlace de los Aboab con distintas familias de la comunión israelita. En la cabecera de todos estos documentos figuraba a un lado el escudo de Inglaterra y al otro lado el de España, en vivos colores y filetes de oro» (Blasco Ibáñez, 2017b: 12). Es más, los judíos estaban orgullosos de su origen y de ser judíos: «Echaba en cara a Febrer su origen y su orgullo, que le habían impulsado a huir sin despedirse de los amigos. “Al fin, de raza de inquisidores”. Sus abuelos habían quemado a los de Valls: ¡que no lo olvidase!» (Blasco Ibáñez, 2017a: 133). Los escritores españoles eliminan el concepto del tiempo y fusionan el pasado con el presente como si el judío de hoy fuera una extensión del judío del ayer, u otra versión, por así decirlo, de un mismo ser, hasta el extremo de que Esther cuando reprochaba a su hijo Morton porque quería convertirse fingidamente al cristianismo, una de las razones de su rechazo fue que los cristianos y, españoles por añadidura, eran quienes echaron a sus abuelos y les inspiraron un recuerdo melancólico. Por tanto, España le inspiraba a la madre aversión y horror (Pérez Galdós, 1963: 220). Entendemos por las palabras de Esther que ella no quería España por las persecuciones que sus antepasados habían sufrido allí, lo cual ella consideraba una fidelidad y santificación sin fines a su memoria que llegaba a representar una parte viva y emblemática de su ser y de su existencia. Más bien, Muñoz Molina nos resalta este modo de pensar en las palabras siguientes:

Sefarad era el nombre de nuestra patria verdadera aunque nos hubieran expulsado de ella hacía más de cuatro siglos. Me contaba que nuestra familia había guardado durante generaciones la llave de la casa que había sido nuestra en Toledo, y todos los viajes que habían hecho desde que salieron de España, como si me contara una sola vida que hubiera durado casi quinientos años. Hablaba siempre en primera persona del plural: habíamos emigrado al norte de África, y luego algunos de nosotros nos establecimos en Salónica, y otros en Estambul, adonde llevamos las primeras imprentas, y en el siglo XIX llegamos a Bulgaria, y a principios del XX uno de mis abuelos, el padre de mi padre, que se dedicaba a comerciar en grano a lo largo de los puertos del Danubio, se asentó en Budapest y se casó con la hija de otra familia de su mismo rango, porque en esa época los sefardíes se consideraban por encima de los judíos orientales, los askenazis pobres de las aldeas judías de Polonia y de Ucrania, los que escapaban de los pogromos rusos. Nosotros éramos españoles, decía mi padre en su plural orgulloso. ¿Usted sabía que un decreto de 1924 nos devolvió a los sefardíes la nacionalidad española? (Muñoz Molina, 2001: 167-168)

Cabe mencionar que la historia de los judíos está intercalada en los mismos cultos litúrgicos judíos. En este sentido, Yerushalmi nos comunica que los recuerdos desencadenados por los rituales y liturgias conmemorativos no constituyen una cuestión de intelección, sino de evocación e identificación. Quizá esto se perciba con mayor claridad en ese ejercicio por excelencia de la memoria de grupo judía que es el Séder de Pascua. En él, en el transcurso de una comida en torno a la mesa familiar, se orquestan elementos rituales, litúrgicos e incluso culinarios para transmitir un pasado vital de una generación a la siguiente. Todo el Séder es una representación simbólica de un escenario histórico cuyos tres grandes actos estructuran la Hagadá que se lee en voz alta: esclavitud-entrega-última redención (Yerushalmi, 1989: 44).

Por lo que se refiere a la literatura, los hebreos españoles o de origen español se mantuvieron leales a su identidad, de la cual la historia y la memoria de sus ascendientes forman parte. Sin embargo, no vislumbramos en las obras egipcias ninguna referencia a la historia o a la memoria de los antepasados de los personajes judíos, como si la patria fuera una alternativa o un hilo tenso que los une inevitablemente con su historia, a diferencia de las obras españolas que hacen hincapié en la memoria de los antepasados, especialmente, después de la pérdida de la patria de sus personajes o la pérdida forzosa de su identidad religiosa desde hace muchos siglos. Por consiguiente, se aferran a la memoria de sus antepasados para no perderse del todo en la sociedad moderna que se preocupa más por el yo y el ahora.

CONCLUSIONES

En resumidas cuentas, el judaísmo no es una mera religión, sino una personalidad bien arraigada en los judíos, hasta tal extremo que cuando uno de ellos abraza otra religión sigue siendo judío, o por lo menos sigue llevando rasgos judíos. Asimismo, la identidad judía se compone de cuatro elementos principales: la religión, la patria, la lengua y la lealtad a la memoria de sus antepasados. Dos de ellos no se pueden separar de la personalidad judía: la religión y la memoria de sus antecesores, mientras que la patria y la lengua adquieren su importancia de su pertenencia a los dos primeros; porque forman parte de su historia y de su religión, la cual les ordena aferrarse a los suyos. Y normalmente los israelitas representaban una comunidad en todos los países en que vivían, o sea, que se infiltraban geográfica y profesionalmente en el tejido nacional siempre que no hubiera conflictos religiosos o adversidades con respecto su identidad y pertenencia. Igualmente, los judíos conservan los documentos que demuestran su origen y su historia. Así pues, los sefardíes no tuvieron ningún inconveniente para demostrar su origen cuando España decidió concederles la nacionalidad.

El aferramiento a la identidad judía puede provocar una especie de fanatismo irreductible y un aislamiento, que conducen a su vez a una fisura social entre el *yo* y el *otro*. Porque la postura misteriosa de una parte es un motivo de varios problemas sociales.

Es muy difícil que un judío pierda por completo su identidad, aunque cambie de religión, porque esta constituye uno de cuatro elementos, así pues, si desea liberarse de su identidad debe realizar un gran esfuerzo y una lucha espiritual, psicológica, social y religiosa, lo cual es casi imposible.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘Abdul-Quddūs, Iḥsān (1996): *Kānat ṣa‘ba wā maḡrūra* (Era obstinada y engreída), 2.^a ed., El Cairo, Markaz al-Ahrām li-t-Tarḡama wa-n-Našr.
- ‘Abdul-Quddūs, Iḥsān (1999): *Lā tatrukūnī hunā waḥdī* (No me dejéis aquí sola), El Cairo, Ajbār al-Yaum, Sector de Cultura.
- ‘Abdul-Quddūs, Iḥsān (2008): «Ayna ṣadīqatī al-yahūdiyyah» (¿Dónde está mi amiga judía?), en *al-Haṣīmah kān ismohā Faṭimah*: 5-25.
- Aḥmad Bākaṭīr, Alī (1989): *Ša‘bul-lāb al-mujtār* (El pueblo elegido de Dios), El Cairo, Dār Miṣr li-ṭ-Ṭibā‘a.
- Al-Maqqarī, Aḥmad Ibn Muhammad al-Tilmisānī (1968): *Naḥḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb* (Exhalación del olor suave del ramo verde del Alándalus), tomo 4, Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirrut, Dār Ṣāder.
- Anónimo (1881): «La Judiada», en *Revista Popular*, 5: 90-91.
- Aš-Šāmī, Rašād (1992): *aš-Šajṣiyya al-yahūdiyya fī adab Iḥsān ‘Abdul-Quddūs* (El personaje judío en las obras de Iḥsān ‘Abdul-Quddūs), El Cairo, Dār al-Hilāl.
- Aš-Šāmī, Rašād (2006): *Mataḥāt al-adab wa-l-fīkr al-isrā‘īlī* (Laberintos de la literatura y del pensamiento israelíes), El Cairo, ad-Dār aṭ-Ṭaqāfiyya li-n-Našr.
- Baroja, Pío (1984): *Laura o la soledad sin remedio*, Barcelona, Bruguera.
- Benito Ruano, Eloy (1988): *De la alteridad en la historia*, Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas, Real Academia de la Historia, Madrid.
- Betesh, Carlos (trad.) (2016): «En busca de la identidad judía», en *Kedoshim*, entrevista con Rabino Jonathan Sacks, traducción del inglés al español, 14 de mayo: 1-2.
- Bezhanova, Olga (2002): «Clase, género y religión en *Gloria* de Benito Pérez Galdós», en *Anales Galdosianos*, Queen’s University, Kingston, Ontario, Canadá, Casa-Museo Pérez Galdós: 53- 68.
- Blasco Ibáñez, Vicente (2000): *En busca del gran Kan*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Blasco Ibáñez, Vicente (2017a): *Los muertos mandan*, Italia, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Blasco Ibáñez, Vicente (2017b): *Luna Benamor*, Italia, CreateSpace Independent Publishing Platform.

- Brunner, José (2011): «Nosotros y ellos: acerca de la similitud, la diferencia y la otredad», en Silvina Schammah Gesser y Raanan Rein (coords.), *El otro en la España contemporánea: prácticas, discursos y representaciones*, Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo: 11-28.
- Cansinos Assens, Rafael (2001): *Los judíos en la literatura española*, introducción de Jacobo Israel Garzón, y epílogo de Luis Emilio Soto, Valencia, Fundación ONCE - Editorial Pre-Textos.
- Cantera Montenegro, Enrique (1998): «La imagen del judío en la España medieval», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 11: 11-38.
- Díaz-Mas, Paloma (2020): *Libros, lecturas y lectores sefardíes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díaz-Mas, Paloma (2023): *Breve historia de los judíos en España*, Madrid, Catarata.
- Esteban, Ángel (2007): «¿Quién es el otro?», en *Tonos: Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 13, en https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/resenas_A_esteban.htm (último acceso: 11/04/2023).
- García Iglesias, L. (1978): *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristiandad.
- Hernández Villaescusa, Modesto (1890): *Recaredo y la unidad católica. Estudio histórico-crítico*, Barcelona, Imprenta La Hormiga de Oro.
- Hibbs-Lissorgues, Solange (2010): «Imágenes del judío y antisemitismo en la literatura y la prensa católicas del siglo XIX», Biblioteca Virtual de Cervantes, en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/imagenes-del-judio-y-antisemitismo-en-la-literatura-y-la-prensa-catolicas-del-siglo-xix/html/3564fea6-a0f6-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html, (último acceso: 1/3/2024).
- Ibrahim Abulfutuh Ahmed, Ali (2022): «Profecías, integración, nostalgia e identidad. El inmigrante árabe en *Peregrino de ojos brillantes*, de Jaime Hales», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 6: 29-52.
- Johnson, Paul (2010): *La historia de los judíos*, traducción al español de Aníbal Leal, Barcelona, Ediciones B, S.A.
- Leibowitz, Yeshayahou (1979): *Judaísmo, Pueblo judío y Estado de Israel*, Tel Aviv, Schocken.
- Mendelssohn, Moses (2006): *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma*, proemio de Román de la Calle, introducción y traducción de Josep Monter, en el segundo aniversario de la

Biblioteca de la MuVIM, Valencia, Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat.

Montero González, Marta Soledad (2010): «Rousseau: desigualdad y educación», en *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, julio-diciembre, 16: 137-156.

Muñoz Molina, Antonio (2001): *Sefarad*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones.

Ortega, Francisco (2004): «Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad», en *Historia Crítica*, Colombia, Universidad de los Andes, Bogotá, 27: 1-24.

P. Thompson, E. (1982): *Beyond the Cold War*, London.

Pardo Bazán, Emilia (s.f.): *La prueba*, 4.ª edición, Madrid, Renacimiento.

Pérez Galdós, Benito (1963): *Gloria II*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando.

Pérez Galdós, Benito (2001): *Misericordia*, Madrid, Ediciones Rueda.

Schammah Gesser, Silvina (2011): «Introducción a *El otro en la España contemporánea: prácticas, discursos y representaciones*», Silvina Schammah Gesser y Raanan Rein (coords.), Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo: 11-28.

Suárez Fernández, Luis (1980): *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, RIALP.

Todorov, Tzvetan (1980): Prefacio al libro de Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1989): *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, New York, Schocken Books.



SOBRE EL AUTOR

Ali Ibrahim Abulfutuh

Doctor por la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras. Profesor titular en el Departamento de Literatura y Lingüística Hispánicas, Facultad de Idiomas y Traducción, Universidad de Al-Azhar (El Cairo).

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7897-1083>

Contact information: aiahmed.1023@azhar.edu.eg