

Algunas cuestiones para tener en cuenta con respecto a Sefarad y la Diáspora¹

Some issues to consider regarding Sefarad and the Diaspora

ARIEL S. LEVY

arlevy.ariel@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

Argentina

ORCID ID: 0000-0001-6055-8215

“El Dió ke no mos traiga”²

“This is the paradoxical power of diaspora. On the one hand, everything that defines us is compounded of all the questions of our ancestors. On the other hand, everything is permanently at risk. Thus contingency and genealogy are the two central components of diasporic consciousness”.

Boyarin y Boyarin

35

Resumen

Es intención del presente trabajo intentar demostrar, mediante ejemplos ligados a referencias litúrgicas y seculares, la pervivencia del judeo-español a lo largo del tiempo, sin olvidar por qué nos parece más adecuado pensar en la idea de continuidades y no de rupturas tras la expulsión de 1492 y determinados aspectos relativos a los ataques desarrollados en Hispania contra los judíos y los conversos. Será nuestro eje la perdurabilidad de los lazos subyacentes a las marcas identitarias de antaño.

Palabras clave: Sefarad - Diáspora - Judeohispanos - Cultura sefardita - Conversos – Lazos de conexión.

¹ En memoria de mis padres.

² Refrán sefardita que bien podría remitirse a la dificultad emocional que entrañaba el referirse al exilio de la Península Ibérica. Su traducción sería que D-os no nos traiga (una situación desgraciada).

Abstract

It's the intention of this work to try to demonstrate, through examples linked to liturgical and secular references, the survival of Judeo-Spanish over time, without forgetting why it seems more appropriate to think about the idea of continuities and not ruptures after the expulsion of 1492 and certain aspects related to the attacks carried out in Hispania against Jews and converts. Our focus will be the durability of the ties underlying the identity brands of yesteryear.

Keywords: Sefarad - Diaspora - Judeohispanics - Sephardic culture - Converts - Ties of connection.

Presentación del tema

La expulsión de los judíos de los territorios comprendidos por Castilla y Aragón, concretada por iniciativa de los Reyes Católicos en 1492, ha generado ríos de tinta referidos a la experiencia vivida por quienes decidieron mantenerse en la creencia de sus antepasados (Baer, 2001: 433-443; Suárez Fernández, 1992: 55-58; Martialay, 2020: 129-151) y por ese motivo se trasladaron al norte de África o a alguna zona bajo control del Imperio Otomano, por citar algunos de los destinos más elegidos por los miembros de esta grey religiosa. Así como más abajo nombraremos otros lugares de Europa, las preguntas que nos convocan ahora son las siguientes: ¿qué pasó con las cuestiones culturales y religiosas expresadas en judeo-español? ¿Mantienen lazos con la situación previa a 1492 o no? ¿Qué decir acerca de los conversos?

36

Temáticas históricas aledañas

Al igual que Claudio Sánchez Albornoz (1956) se opuso al planteo de Castro (1948) referido a la convivencia armónica entre cristianos, judíos y musulmanes en la Edad Media Hispana, Nirenberg (2001, p. 25) habló en su libro *Comunidades de Violencia* de estallidos producidos a ambos lados de los Pirineos por situaciones coyunturales que luego derivaron en otro tipo de acciones anti-judaicas.³ Pues bien, a diferencia de Nirenberg,⁴ en el presente trabajo no emitiremos opinión acerca de la conveniencia (o no) de utilizar el término “anti-semitismo”

³ Para indagar en las diferencias entre las distintas posturas y sumar otros autores, véase Guiance (2011).

⁴ Cf. Nirenberg (2000, p. 44).

en lugar de “anti-judaísmo”, pese a ser conscientes de las pocas décadas de diferencia entre la revuelta anti-conversa de Toledo de 1449,⁵ los estatutos de limpieza de sangre, la Inquisición y el infame expolio de tumbas judías tras 1492.⁶

Lo que sí propondremos será relacionar mentalmente dichos sucesos contrarios a la aceptación de las prácticas judaicas con la siguiente frase de Roitman (2018, p. 355), pese a que la misma haya sido concebida para otro período y lugar: “Si la identidad es el significado para un individuo de pertenecer a un grupo (...) la identificación (...) es la percepción del individuo de los atributos del grupo de referencia (...)”. Es que justamente dicha frase podría ser aplicada en lo concerniente a las normas alimentarias, uso de la mikve⁷ y demás costumbres religiosas que seguramente fueron mantenidas en muchos casos a pesar de los traslados geográficos producidos tras la expulsión de 1492.

Vale decir que en algunos libros de oración sefardita aún hoy se recuerdan poesías de Yehudá Ha-Leví (1075-1141) y que el *Mishné Torá* sobre Halajá, es decir, el conjunto de reglas, normas y prescripciones religioso-jurídicas para su aplicación cotidiana, el cual fuera escrito por Maimónides (1135-1204), aún hoy es tenido en cuenta para realizar diversas consultas. Entre sus estudiosos seguramente estuvo el muy prestigioso Gran Rabino de Marruecos Ytzhak Bengualid (1777-1870), de quién Vanessa Paloma (2010, p. 108) mencionó la siguiente interconexión de expresiones al referirse a él y la variedad de judeoespañol que se hablaba en Marruecos, la Haketía:

Here are a few examples that demonstrate the intermingling of Arabic, Spanish and Hebrew words and concepts in Haketía. 1. The traditional name for Rabbi Yitzhak Bengualid, the Tsadik of Tetuán is Baba Señor, Arabic for father, Spanish for Sir and referring to a Rabbi (...).

Siguiendo con las cuestiones religiosas, vaya a modo de ejemplo un comentario de Díaz Más y Sánchez Pérez (2013, pp. 57-58) en relación con un extracto del *Cancionero de Abraham Israel* (1761-1770) que remite a Gibraltar. Lo mencionamos porque refuerza lo que acabamos de señalar con respecto a las prácticas religiosas de Shabuot y Simjá Torá:

El núm. 55 es una versión de la copla paralitúrgica sefardí *Las tablas de la Ley*, en cuartetas zejelescas (una forma métrica muy frecuente en la poesía patrimonial sefardí desde el siglo XVIII)

⁵ Donde, con argumentos ligados a su sangre, se prohibió a los judeo-conversos, además de a los judíos, el desempeño de cargos públicos. Véase al respecto *La Causa Conversa* de Díaz de Montalvo, en la edición de Conde Salazar “et al.” (2008).

⁶ Para este último aspecto, véase Bouso-Fuertes (2022); Caselli (2020). Para las distintas posturas a favor y en contra del uso del término antisemitismo, véase Cavallero (2016, p. 47-67). Ya en relación con los cementerios judíos en general, véase Izquierdo Benito (2003, p. 51-52).

⁷ Espacio para realizar baños de purificación.

cuyos versos de vuelta riman repitiendo una palabra hebrea *Anohy* (heb. ‘yo’, palabra con la que empiezan los diez mandamientos en hebreo). La copla está muy difundida en la tradición sefardí, en la que se canta con motivo de las festividades de Šimhat Torá (que se celebra el 23 del mes de tišrí, correspondiente a septiembre-octubre, cuando acaba la lectura completa de la Torá o Pentateuco en la sinagoga y se comienza un nuevo ciclo) y Šabu‘ot (que se celebra siete semanas después de la Pascua y conmemora la entrega de la Ley por Dios a Moisés).

Pero el *Cancionero de Abraham Israel* también comprende asimismo otros aspectos lingüísticos para tener en cuenta:

(...) el léxico de nuestro cancionero no sólo refleja el registro culto, sino también —especialmente en las canciones populares— el registro coloquial e incluso, en los poemas humorísticos y satíricos, el registro vulgar. Así, encontramos términos muy castizos, como serraste (‘ajeo de la perdiz’, en 28.46a) o palabras y expresiones coloquiales como clisos (‘ojos’, 8.1i), camorra (‘riña’, 8.4a), me amartelas (en el sentido antiguo de ‘me das celos’, en 26.12a, 26.16a), chisperepeas (que, por el contexto, debe de ser derivado de chispa, en 18.12c), chasco chusco (47.5a-c), me la pegaban (‘me engañaban’, 18.40d) y os la pegan (29.17d), me da dolor de tripas (en el sentido de ‘me causa rechazo’, 18.28c), por ay te pudras (29.15d), quedó hecho un jalea (8.1j), la paba pela (42b), «pues te quisiste meter / en camisa de onse varas» (22.13c-d), malo va el ajo (29.16g), quedar ensima, como el azeyte (29.11g); «todos dirán que he hablado / por boca de ángel» (29.18c-d), etc. (Díaz Más y Sánchez Pérez, 2013, p. 48)

38

La Destrucción del Templo de Jerusalén también fue mencionada en Judeo-español en una canción triste o de lamento propia de Tis á beab que fue recordada por Díaz-Más (2002, pp-282, 284, 286) a partir de su análisis de varias ediciones antiguas de entre los siglos XVIII y XIX:

o Bet hamicdás honrado,
 ¡guay, cómo estás tan destruido!
 Bet hamicdás querido,
 ¡guay, cómo estás tan derocado!
 (...)
 9 Por mal servicio que hicieron
 detrás de la nada anduvieron;
 ira de el Dio encendieron:
 estrucción ha apregonado.
 (...)
 25 La Casa Santa querida
 en el fuego fue adrida;
 el pueblo, con mala vida
 de Yerusaláyim fue desterado.

26 Desterados de vila en vila
por Aragón y Castilla
porque la silla
en el reino la han dejado.
(...)

En la misma línea, como bien señaló aquí Frago (2019, p. 194), existen otros ejemplos de costumbres mantenidas pese a la partida de la Península ibérica:⁸

(...) la tradición del *magzór* catalán se conservó después del éxodo en las sinagogas de Oriente en fieles originarios de Cataluña (Nehama) y el portugués *folar* ´ regalo pascual `pasó a ser `dulce en forma de horca que se regalaba a los muchachos en la fiesta de Purím`, y ya en el Siglo XVI la chiquillería, de ascendencia portuguesa o no, disfrutaba en Turquía su Sabbat de *folares* con toda clase de golosinas con que se la obsequiaba.

Y así como el ladino remitió a los textos litúrgicos (Cohen de Chervonagura, 1988, pp. 27-31; Bornes-Varol, 2008, pp. 13-14), Díaz-Más (2000, p.101) comentó una particularidad de la escritura aljamiada:

(...) Uno de los rasgos judíos más evidentes de la cultura sefardí es el sistema gráfico que utilizaron desde la expulsión hasta por lo menos la década de los años 30 del siglo XX: la escritura aljamiada, es decir, el escribir una lengua románica —como es el español— con el alfabeto hebreo.

Ahora bien, tengamos en cuenta otras cuestiones históricas en función de nuestro objetivo de hablar de continuidades y no de rupturas en torno a 1492. Si bien es cierto que en la época medieval la cercanía espacial se antepuso a los contactos entre miembros de distintas regiones, como en efecto sucedió en Castilla-León, Aragón, Sevilla, Barcelona (Ray, 2008, p. 18), esto no debería obturar la posibilidad de contemplar las afinidades que se pudieron haber establecido en función de los parámetros culturales o religiosos con los que se contaba de antemano.⁹

⁸ Sin olvidar que se trataría en realidad de una doble diáspora: la primera con respecto a Sion y la segunda en relación con la Península Ibérica. Cf. Wacks (2015, p. 3).

⁹ De hecho Lehmann (2005, p. 20) sostuvo en relación a los que se trasladaron a tierras bajo el control Otomano: “The individual congregations established by the Sephardic Jews (and other immigrants) were originally based on the common origin of its members, reflected in the name of the *qahal* such as Gerush Sefarad, Cordova, Aragon, Portugal, and so on (...) Over time, the difference of origin began to lose its importance (...) Henceforth, congregations were increasingly based on the quarter (*mahalle*) where their members lived, and the difference of origin was blurred. This led, over time, to a more unified set of rites and customs that can be defined as the Ottoman Judeo-Spanish tradition”.

En línea con ello, Ray (2013b, p. 14), aunque en “Creating Sepharad: Expulsión, Migration, and the Limits of Diaspora” haya concebido a los sefarditas como una construcción simbólica de pertenencia comunal y religiosa que, según dicha perspectiva, inició su proceso de uniformización con posterioridad al momento de la expulsión, más precisamente en la segunda o la tercera generación con respecto a quienes encabezaron el traslado desde la tierra Ibérica (cf. Ray 2008: 25), en *Jewish Life in Medieval Spain* planteó algo muy distinto:

Those Jews who left Spain in 1492 and remained in exile carried with them many of the cultural features that had characterized Jewish society in Spain for centuries (Ray, 2023, p. 269-270).

Si bien coincidimos con esta segunda opción, también creemos oportuno mencionar la categoría conceptual de “lugares de memoria” que fuera propuesta por Nora (2008, p. 20, 31, 102) en los años ochenta para otro período y región. Piénsese esto para el caso de Isaac Abravanel (cf. Attias, 1996, p. 144-155), prominente judío que se fue de la Península Ibérica por no haber aceptado la conversión. Lawee (2001, p. 7), al referirse a él, incorporó asimismo el contacto que también se produjo con askenazíes tras la expulsión de 1492, cuestión que tampoco habría que dejar de lado. Ya con respecto a las redes mercantiles desarrolladas en Europa, Kaplan (2008, pp. 43-46), reconoció los lazos comerciales desarrollados entre judíos y conversos y algunas resoluciones de la comunidad judía donde se establecieron penas con respecto a quienes volvieran a las “tierras de la idolatría” y se alejaran de su fe.

40

Los sefarditas, pese a los peligros que debieron afrontar tras su expulsión, lograron en muchos casos un renacimiento de sus vínculos a partir de la construcción de nuevas comunidades, o del aporte que realizaron sobre las ya existentes.¹⁰ No obstante esto, las sociedades con habitantes judíos tampoco alcanzaron la uniformidad absoluta pese a coincidir en la fe. Por esa razón, también sería válido observar los modos de relacionarse de quienes fueron expulsados de Hispania en 1492, para constatar si hubo diferencias en el trato según cuál haya sido el destino elegido.

Un caso para considerar podría ser el de los sefarditas que se trasladaron al norte de África y su relación con los que ya estaban ahí desde antes de su llegada.¹¹ Sobre este tema, Gottreich (2007, p. 23) mencionó la diferencia suscitada entre los *megorashim* (exiliados de Hispania) y los *toshavim* (autóctonos) para el caso de Marruecos. Si quisiéramos referirnos a los judíos provenientes de Aragón, su aportación lingüística y otras cuestiones relativas a su

¹⁰ Cf. Meyuhas Ginio (2015, p. 44). Silva y García Bispo (2015, p. 39) también remarcaron la importancia de la identidad ancestral en un sentido que consideramos opuesto al de limitar la concepción sefardita al momento posterior a la expulsión: “(...) os sefarditas que se aventuraram rumo ao desconhecido mantinham viva a recordação de sua terra. Nao abandonando sua cultura e língua, mantendo, assim, a sua origen luso-espanhola e sua identidade judaica ancestral preservada (...) Em síntese, a diáspora trouxe consigo os conceitos de memória, exílio e identidade, por meio dos quais os sefarditas em vez de se dispersarem se mantiveram unidos, forjando uma nova comovisoa, com base em seus ancestrais culturais”.

¹¹ Cf. Ray (2013a, p. 142).

situación tras 1492, podríamos considerar el trabajo de Quintana (2009, pp. 221-255) porque va en el mismo sentido.

Muchos sefarditas también se dirigieron a la Península Itálica. No lo hicieron de manera uniforme.¹² Algunos se dispusieron en Venecia (cf. Ravid, 1992, pp. 279-290; Genot-Bismuth, 1993, pp. 15-28), otros en Ferrara (cf. Bonfil, 1992, pp. 291-298; Ioly Zorattini, 1993, pp. 5-13), el Estado Pontificio (cf. Filippini, 1992a, pp. 299-300), la Toscana (cf. Filippini, 1992b, pp. 301-314) o Módena (Maugeri, 1999, pp. 147-150), por citar algunos casos. Poco a poco comenzaría además a haber guetos como resultado de disposiciones papales (cf. Israel, 1998, pp. 59-61),¹³ aunque si pensamos en la situación de los judíos en sí misma, tal vez existió otra cara más oculta del gueto, la de la utilización positiva como lugar de pertenencia y mancomunidad, al margen de las diferencias internas. Quizás este podría haber sido el caso de lo sucedido en Venecia. Roma vio asimismo el establecimiento del gueto por orden del Papa Pablo IV en 1555.¹⁴

Al respecto, Cassen (2017, p. 157) sostuvo lo siguiente en relación con Venecia:

The Venetian Republic instituted the first ghetto, of course, but while underscoring the Jews' forced segregation, one should keep in mind that, as a result of the ghetto, the Jews had a space in the city. They gained recognition as one of the many "nations" or merchant colonies that had established themselves in the bustling port city. Venetian Jewry also developed a thriving culture, and its merchants conducted business across Europe, the Mediterranean, and the Ottoman Empire.¹⁵

41

Sumado a esto, las condiciones jurídicas no fueron las mismas en todos los reinos itálicos. De ahí la posibilidad de recobrar la fe de los antepasados judíos para aquellos conversos que se fueron de la Península ibérica, situación que se dio, entre otros casos, en Pisa (Filippini, 1992b, p. 301).

Filippini (1992b, pp. 301-314) también se refirió a ventajas propias de otras regiones de la Toscana, pero así como Rucquoi (2014, p. 16) se preguntó en uno de sus trabajos si se podría o no hablar de una identidad judía en la Edad Media ibérica, es decir, si en aquel momento se privilegiaba la identificación social o la religiosa, algo de ello también podría haber acontecido entre los judíos de Venecia: en ambos casos no se habría cortado el indeleble lazo de pertenencia emocional de algunos judíos hacia Sefarad. Lo decimos sin ánimo de caer en anacronismos temporales (o espaciales) y salvando las distancias.

¹² Cf. Trivellato (2009, pp. 26-42).

¹³ Esto también sucedió en Módena, como afirma Maugeri (1999, p. 149).

¹⁴ Cf. Stow (2001, p. 53).

¹⁵ Cfr. Ravid (1992: 279-283).

Conflictos con judíos y conversos en Hispania. Antecedentes y proyección

Así como muchos de los judíos de los reinos hispanos se vieron forzados a cambiar de fe a raíz de las matanzas iniciadas en Sevilla en 1391 y luego propagadas hacia otras ciudades,¹⁶ a casi sesenta años de dichos sucesos se produjeron nuevos ataques contra muchos de los descendientes de aquellos conversos en la ciudad de Toledo (1449).

En dicha ocasión, los rebeldes no solo atacaron al recaudador de origen converso Alonso de Cota, sino que al oponerse a la exacción tributaria de 1000000 maravedís dispuesta por el condestable Álvaro de Luna, invalidaron la palabra de este condestable de Castilla y valido del rey Juan II. Esto conllevó una oposición a la voluntad real¹⁷ y eclesiástica, puesto que los ataques terminaron abarcando incluso a conversos de vieja data.¹⁸

Vemos aquí la falta de aceptación a que estuvieron expuestos los conversos, sea en ocasión de la revuelta de Toledo (1449) o con posterioridad a la expulsión de 1492. Todo haría suponer que muchos de ellos habrían practicado el judaísmo en secreto. No fue el caso de Mateo Alemán (1547-1615), descendiente de conversos que entre otras cuestiones criticó a la Inquisición en su obra picaresca *El Guzmán de Alfarache* (1599 y 1604).¹⁹ Quizás lo haya hecho porque los que permanecieron en la Península ibérica y aceptaron la conversión al catolicismo tras 1492 también fueron en muchos casos rechazados,²⁰ lo cual apareció reflejado en un párrafo de dicho escrito literario. Allí su protagonista, al regresar a Hispania a través de Zaragoza, expresó:

(...) estaba yo de lo pasado y con lo presente tan confuso, que se me pudiera decir lo que a cierta señora hijadalgo notoria que, habiendo casado con un cristiano nuevo, por ser muy rico y ella pobre, viéndose preñada (...) dijo (...) en mi vida me vide tan judía (...) la otra señora con quien hablaba le respondió (...) que trae el judío metido en el cuerpo (EGDA Segunda Parte, III, I, 510-511).

¹⁶ Varios autores se refirieron a estos sucesos, entre ellos Mitre Fernández (1992: 48-53), Tov Assis (2001: 133-138), Meyerson (2001-2002: 11-30), Meyerson (2004), Agresta (2017: 1-36) y Nirenberg (2007: 755-790).

¹⁷ Cf. Cantera Montenegro (1997, p. 14).

¹⁸ Según Alonso de Cartagena, distinguir a unos de otros según el nacimiento de la carne representaría algo opuesto a las enseñanzas de la Iglesia y al significado del Bautismo, o como agregan Conde Salazar “et al.” (2008, p. 51) en su estudio relativo a *La Causa Conversa* de Díaz de Montalvo: Alonso de Cartagena afirmó que “no puede aplicarse el término de neófito (cristiano nuevo) a los bautizados en la infancia o en la adolescencia o a los que llevan mucho tiempo bautizados (...) la fe y el perdón de sus pecados comienza en cada cristiano con su bautismo, no con el bautismo de sus padres (...)”. En la misma línea, Díaz de Montalvo utilizó el apelativo de *neófito* solo para casos de conversiones recientes y se negó a apartar a los conversos de los cargos públicos. *La Causa Conversa*, 20, p. 165.

¹⁹ La nombraremos a través de las siglas EGDA y con la numeración de la edición de Ediciones Perdidas (2003).

²⁰ En dicho marco, los significados de los escritos efectuados por conversos o sus descendientes alcanzaron distintas escalas de pertenencia de acuerdo con el modo de abordar la temática que desplegó cada autor y los criterios de la época (Surtz, 1995, pp. ; Alcalá, 1992, pp. 91-118; Fine, 2018, pp. 168-181). Véase además Perea Rodríguez (2008, pp. 380-385).

Dicha escena literaria nos permite además suponer lo siguiente: en esa época, la carencia de una determinada posición social —que procediera de antaño— podía tornarse un serio inconveniente a superar y, a consecuencia de eso, podría generarse no solo la compra de certificados de pureza de sangre, sino también la necesidad de buscar como cónyuge a alguien de la nobleza.

En otro momento del relato también se menciona el caso de un cristiano nuevo exitoso en sus negocios, quien pese a tener poder en lo económico, teme a un inquisidor que tiene cerca y por esa razón se vuelve puro huesos:

(...) seráme necesario referir otro caso semejante a ése de un cristiano nuevo y algo perdigado, rico y poderoso, que viviendo alegre, gordo, lozano y muy contento en unas casas propias, aconteció venirle por vecino un inquisidor, y con sólo el tenerlo cerca vino a enflaquecer de manera, que lo puso en breves días en los mismos huesos (EGDA Segunda Parte, III, 8, 620).²¹

En lo que hace a Hispania, la problemática referida a la acusación de judaizar en secreto fue abordada por numerosos autores, entre ellos Contreras Contreras (1995, pp. 457-477), Muñoz Solla (2001, pp. 67-86) y Kamen (2005, pp. 40-47). Kaplan (2003, p. 281), por su parte, sostuvo en relación con la biblioteca de Samuel Abas, descendiente de judeoconvertos:

(...) El exilio forzado de los judeoconvertos los convirtió en los difusores más devotos del libro español y portugués fuera de la Península Ibérica, función que todavía continuaron desempeñando durante la primera mitad del siglo XVIII.

Este último caso nos remite a un ejemplo de un componente cultural y no tan solo religioso de los que caracterizaron a los conversos.²² En otras palabras: los lazos culturales con Hispania tampoco se cortaron en 1492 para el caso de los conversos. Ahora bien, si volvemos a referirnos a los descendientes de quienes no se convirtieron al catolicismo en la Península Ibérica ni en otras regiones, podríamos agregar que los significados otorgados al concepto de Diáspora resultaron algunas veces interpelados por diversas tensiones al interior y exterior de la propia comunidad sefardita.²³ Nada de eso implicaría la falta de visibilidad de una identidad hispanojudía que sea previa a 1492.

²¹ La temática de los conversos también fue mencionada por Eliav-Feldon (2012, pp. 21-25). Con respecto a la Inquisición, Pardo Prieto y Torres Gutiérrez (1997); Israel Garzón (2014, pp. 329-330); Cavallero (2018, pp. 92-94) y, sobre todo, Bennisar (1981); Pérez (2003) y Kamen (2013), presentaron algunos aspectos que no estaría de más tener en cuenta para abordar la metodología y objetivos de dicha institución religioso-represiva.

²² Véanse asimismo las referencias que aparecen en Mandelbrote y Weinberg (2016).

²³ Hasday Crescas tuvo un rol preponderante en el liderazgo y unión frente a las hostilidades que fueron dispuestas contra los judíos en torno a 1391. Blasco Martínez (2020, 131) expresó al respecto: “(...) él sabía que su presencia en la corte podría ser

Tras su salida de la Península Ibérica, los sefarditas se dirigieron al norte, este y oeste de Europa (Crespo Álvarez, 2018, pp. 104-111; Weich-Shahak, 2009, pp. 192-193), en un aspecto que no representaría la negación de la memoria previa al exilio de 1492.²⁴ Los que eligieron Portugal, tardaron 5 años en padecer el cercenamiento absoluto de su fe. Advino entonces la existencia de los conversos en esa región, quienes en muchos casos mantuvieron la fidelidad hacia sus anteriores costumbres religiosas en secreto (Cardoso, 1679).

Recordemos unos datos más. Kaplan (2004) escribió acerca de la vida de Orobio de Castro, cripto-judío nacido en Portugal en 1617 y Cohen (2017, pp. 134-149) mencionó la diferencia entre los conversos por la fuerza (*Anusim*) y los de la convicción (*meshummadim*) al referirse a la historia de Solomon ibn Verga y su adhesión al judaísmo. Entre los descendientes de conversos que volvieron a su anterior fe también estuvo Menasseh ben Israel (Méchoulán, 1989, pp. 83-97; Boer, 2002, pp. 102; Burgos Acosta, 2016, pp. 162-178).

Por de pronto, he aquí un extracto de un artículo de Joseph Kalwo²⁵ que fuera publicado por *El Nasyonal* I en Viena en el año 1866.²⁶ Lo mencionamos porque nos sirve para complementar la ejemplificación de los lazos de conexión que se dieron con posterioridad a 1492:

(...) Ya son kaže 400 anyos de kwando nwestros avwelos, oprimidos de un funesto i krwel destino, fweron barbaramente desterados de su kerida i amada patria, la ermoza Espanya! (...) kon todo esto eyos sosperavan syempre ansiozamente kwando se akordavan del ermozo syelo de Espanya, de las delisyozas kwestas de Estremadura, Katalonya i Kórdova, i de las resonantes i klaras agwas del Taxo [sic], del Dwero, i del Minxo [sic], serka las kwales avían sido kresidos, i onde los kantes i sospiros de su ninyeza se avían konfundido kon el marmuyar de akeyas agwas! I aún ke Espanya uvyese sido por eyos una madrasta, sus ožos estavan de kontino vveltos a eya kon la esperansa de meter otra vez el pye en la tyera de su nasimyento; i entanto se konsolavan entre eyos i se konortavan kon el swave sonizo de-la mas dulce de todas las linguas, la espanyola, i les paresía de toparse en Espanya kwando avlavan su idioma (...) Nozotros, despvés de 400 anyos, mantenemos nwestro lingwaže! (...) (Bunis, 2011, pp. 69-72).

decisiva para proteger a los suyos de bautismos forzados y suicidios. Y no le faltaba razón. En esos momentos había pasado a ser líder espiritual no solo de los zaragozanos, sino de todos los judíos hispanos y, en consecuencia, se sentía responsable de lo que pudiera sucederles (...). Ben-Shalom (2013, pp. 97-131), por su parte, mencionó asimismo un ejemplo de una crítica dirigida hacia los conversos de parte de la propia comunidad judía con posterioridad a los sucesos de 1391.

²⁴ Sostenemos esto al margen de la diferencia que estableció Romero (2008, pp. 155) entre los términos hispanojudío y sefardita. Ahora bien, Ben-Amos realizó una edición referida a los cuentos de la dispersión sefardita junto a Noy y Frankel y sostuvo lo siguiente: "In their new lands, they preserved but did not freeze their language and its expressive forms. They continued to absorb and integrate into their language and oral traditions the terms, themes, and forms of the local cultures which included Arabic, Bulgarian, Greek, Italian, Serbian, and Turkish. Their contacts with other Jewish communities in these new lands intensified, and their experiences there expanded their oral traditions with new themes and figures (Ben-Amos et al., 2006, xxxiii). Hubo enriquecimientos mutuos.

²⁵ Algunos datos biográficos acerca de este autor los refiere Romeu Ferré (2018, pp. 459-460).

²⁶ Bunis (2011, pp. 69) lo presentó en un judezmo estandarizado como él mismo señala.

Pues bien, si pensamos en la existencia de los ejes conexión “anterior” y “posterior” a 1492, tras todo lo señalado no consideramos contra-intuitivo plantear lo siguiente: a nuestro criterio no se produjo un corte dentro de las manifestaciones culturales de los sefarditas en relación a sus antepasados judeoespañoles, sino un paulatino hilo de complementaciones que entre otras cuestiones incluyó lo lingüístico.²⁷ Hay quienes incluso mencionan una leyenda donde se cuenta que los judíos expulsados de Hispania se llevaron consigo las llaves de su casa como una manera de resistirse emocionalmente a la partida (Kaplan, 2005, pp. 11; Angé y Berliner, 2015, p. 9). Una visión contraria a esto es la de Romeu Ferré (2020, pp. 268-295).

Tal discrepancia no hace al fondo de la cuestión, o como diría un refrán sefardita que bien podríamos aplicar para la pervivencia del judeoespañol: “¡Bivas, kreskas, engrandeskas, komo un peshiko en aguas frescas! ¡Amén!”.²⁸

Conclusión

De acuerdo con lo revisado, la *ratio* entre los judíos sefarditas y la continuidad de sus tradiciones sea en cuestiones ligadas a la liturgia —*Mishné Torá* sobre Halajá, *Cancionero de Abraham Israel*, una canción triste o de lamento propia de Tis á beab, la tradición del *magzór* catalán— o en frases seculares, no tendría por qué contradecir la existencia de algún tipo de tradición previa al momento de la expulsión. Si pensamos en los hallazgos producidos en la Guenizá de El Cairo, otra prueba de esto podría llegar a estar relacionada con el descubrimiento de biblias sefarditas del siglo XVI y su análisis.²⁹ Paralelamente, las interrelaciones personales también acercaron —o alejaron, según el caso—, a conversos (o sus descendientes) y judíos en función de cuatro razones: parentescos, cercanía geográfica, bajeza en la intensidad de aceptación de la nueva fe (en los conversos), o meras afinidades intelectuales. Esto último lo podríamos ejemplificar, de mínima, en el caso de Semuel Abas. Nombramos asimismo a Mateo Alemán porque fue un descendiente de conversos crítico de la Inquisición, como quedó expresado en su obra *El Guzmán de Alfarache*.

El trabajo también mencionó los ataques perpetrados contra judíos en Sevilla y otras ciudades (1391), los conflictos con conversos en la ciudad de Toledo (1449) y la llegada de algunos judíos (o incluso conversos) a ciudades de la Península itálica tras la expulsión de 1492. Todos estos temas no deberían opacar la importancia de la lengua judeo-española y

²⁷ Los aspectos señalados por Bunis (2011, pp. 46-47) en relación al judezmo van en el mismo sentido. Véase asimismo Díaz-Mas (1983) y García Moreno (2010).

²⁸ Su traducción sería: “¡Vivas, crezcas, engrandezcas como un pececito en aguas frescas! ¡Amén!”.

²⁹ Cf. Cohen (2019: , pp. 119-224).

su renacer en distintos puntos geográficos. El *Me'am Lo'ez*, comentario bíblico escrito en lengua sefardita por el Rabino Yaakov Joli, que vio la luz en Constantinopla en 1730, es una prueba de ello.

* * * * *

Bibliografía

- Agresta, A. (2017). 'Unfortunate Jews' and urban ugliness: crafting a narrative of the 1391 assault on the *jueria* of Valencia. *Journal of Medieval History* (43, 3), 1-36.
- Alcalá, Á. (1992). "El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro". *Manuscripts* 10, 91-118.
- Alemán, M. (2003). *El Guzmán de Alfarache*. Retamar-Almería, Ediciones Perdidas.
- Angé, O.; Berliner, D. (2015). Introduction: Anthropology of Nostalgia – Anthropology as Nostalgia. En O. Angé; D. Berliner (Eds.). *Anthropology and Nostalgia*. New York: Berghahn Books.
- Attias, J.-C. (1996). Isaac Abravanel: Between Ethnic Memory and National Memory. *Jewish Social Studies* (2, 3), 137-155.
- Baer, Y. (2001). *A History of the Jews in Christian Spain*. Vol. II. *From the Fourteenth Century to the Expulsion*. Skokie – Illinois, Varda Books [1961].
- Bennassar, B. (1981). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica.
- Ben-Amos, D.; Noy, D.; Frankel, E. (2006). Introduction to Folktales of the Jews. En D. Ben-Amos; D. Noy; E. Frankel, E. (Eds.). *Folktales of the Jews*. Vol. 1. *Tales from the Sephardic Dispersion* (pp. xix-xxix), Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Ben-Shalom, R. (2013). Conflict between Jews and Converts in Aragon Following the Persecution of 1391. New Testimonies from the Formulary of Yom Tov Ben Hannah of Montalbán. *Sefarad* (73, 1), 97-131.
- Blasco Martínez, A. (2020). Azday/Hasday Cresques/Crescas: líder espiritual y hombre de Estado. *Tamid: Revista Catalana Anual d'Estudis Hebraics* 15, 95-182.
- Boer, H. den (2002). Literature, Politics, Economy: The Spanish and Portuguese Literature of the Sephardic Jews of Amsterdam. En E. Horowitz; M. Orfali (Eds.). *The Mediterranean and the Jews Society, Culture and Economy in Early Modern Times* vol. 2 (pp. 101-113) Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press.
- Bonfil, R. (1992). Ferrara, un puerto seguro y apacible para la diáspora sefardí. En H. Méchoulan (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 291-298). Valladolid: Editorial Trotta.
- Bornes-Varol, M.-C. (2008). *Manual of Judeo-Spanish: Language and Culture*. Bethesda, MD, University Press of Maryland.
- Bouso, M.; Fuertes, M. (2022). 'Manténgase su recuerdo en el mundo future': dos epitafios hebreos encontrados en la calle Cort Reial de Girona. *Sefarad* (82,1), 31-56.
- Boyarín, J.; Boyarín, D. (2002). *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis – London, University of Minnesota Press.
- Bunis, D. M. (2011). The Changing Faces of Sephardic Identity as Reflected in Judezmo Sources. *Neue Romania* 40, 45-75.
- Burgos Acosta, C. M. (2016). La estética del fragmento en la memoria de la diáspora sefardí. *eHumanista/Conversos* 4, 162-178.
- Cantera Montenegro, E. (1997). El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la 'Sentencia-Estatuto' de Pero Sarmiento. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 10, 11-29.
- Cardoso, Y. (1679). *Las Excelencias de los Hebreos*, impresso en casa de D. de Castro Tartas.
- Cardoso, Y. (1997). *Excelencias de los hebreos*. En M. del C. Artigas (Ed.). *Antología Sefaradí, 1492-1700. Respuesta literaria de los hebreos españoles a la expulsión de 1492* (pp. 145-172). Madrid: Verbum.
- Carrete Parrondo, C. (1992). El judaísmo español antes del destierro. En H. Méchoulan (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 38-47). Valladolid: Editorial Trotta.
- Caselli, E. (2020). Testigos de la profanación. Interrogantes sobre los conversos españoles ante la destrucción de cementerios judíos tras la Expulsión de 1492. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* (54,2), 45-64.

- Cassen, F. (2017). *Marking the Jews in Renaissance Italy: Politics, Religion, and the Power of Symbols*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Castro, A. (1948). *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*. Buenos Aires, Losada.
- Cavallero, C. (2016). *Los enemigos del fin del mundo: Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- Cavallero, C. (2018). Inquisición, decisión real y expulsión de minorías. El Tribunal de la fe ante el destierro masivo de judíos y moriscos (1492, 1609-1614). *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos* 92, 91-114.
- Cohen, D. (2002). A influência dos Sefarditas no Império Otomano. *Revista da Associação Portuguesa de Estudos Judaicos* 6, 50-53.
- Cohen, D. (2019). “Novedades bibliográficas en el estudio de las ediciones de biblias sefardíes (siglo XVI)”. *Sefarad* (79, 1), 199-224.
- Cohen, J. (2002). Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions. En A. Sapir Abulafia (Ed.). *Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives* (pp. 44-60). Londres: Palgrave.
- Cohen, J. (2017). *A Historian in Exile. Solomon ibn Verga, Shevet Yehudah, and the Jewish-Christian Encounter*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Cohen de Chervonagura, E. (1988). *En busca de la palabra perdida*, Instituto de Literatura española. San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Conde Salazar, M.; Pérez Martín, A.; Del Valle Rodríguez, C. (Eds.) (2008), Díaz de Montalvo, A., *La Causa Conversa*. Alcobendas, Aben Ezra Ediciones.
- Contreras Contreras, J. (1995). Judíos, judaizantes y conversos en la península Ibérica en los tiempos de la expulsión. En Á. Alcalá (Ed.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias* (pp. 457-477). Valladolid: Ámbito Ediciones.
- Crespo Álvarez, M. (2018). La España olvidada: los sefardíes. Breve apunte sobre la comunidad de Roma. *Miscelánea Comillas* (76, 148), 97-112.
- De Prado Plumed, J. (2018). Usos simbólicos del ‘locus’ italiano en la cultura polémica del hebraísmo cristiano en el mundo ibérico transatlántico. En C. Bargellini; P. Díaz Cayeros (Eds.). *El Renacimiento italiano desde América Latina* (pp. 299-318). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Díaz-Mas, P. (1983). *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Zaragoza, Riopiedras Ediciones.
- Díaz-Mas, P. (2001). La cultura sefardí como amalgama de culturas. En S. Serour (Ed.), *Literatura Comparada y Culturalismo. Actas del I Seminario Internacional sobre el Diálogo Intercultural y la Literatura Comparada (Vitoria, 27, 28 y 29 de Marzo de 2001)* (pp. 99-112). Universidad del País Vasco, Facultad de Filología, Geografía e Historia.
- Díaz-Mas, P. (2002). Una edición crítica de la quiná sefardí de La destrucción del Templo. *Sefarad* (62, 2), 275-308.
- Díaz-Mas, P.; Boer, H. den (2005). Fronteras e Interculturalidad entre los sefardíes occidentales [Presentación]. *Foro Hispánico. Revista Hispánica de Flandes y Holanda* 28, 7-11.
- Díaz-Mas, P.; Sánchez Pérez, M. (2013). *Los sefardíes y la poesía tradicional hispánica del siglo XVIII. El cancionero de Abraham Israel (Gibraltar, 1761-1770)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Eliav-Feldon, M. (2012). *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*. Houndmills – Basingstoke – Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Filippini, J.-P. (1992a). El estado pontificio. En H. Méchoulán (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 299-300). Valladolid: Editorial Trotta.
- Filippini, J.-P. (1992b). “El ‘óasis’ Toscano”. En H. Méchoulán (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 301-314). Valladolid: Editorial Trotta.
- Fine, R. (2018). La memoria de la Inquisición en la literatura de conversos. En R. Amrán ; A. Cortijo Ocaña (Eds.). *Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)*. Vol. 4 (pp. 168-181). Santa Barbara: Publicaciones of eHumanista.
- Frago, Juan A. (2019). Judíos, conversos y judeoespañol. Apuntes históricos. *Boletín de Filología* (LIV, 1), 153-202.
- García Moreno, A. (2004). Relatos del pueblo ladinán: Me´ am lo´ ez de Éxodo. Madrid, CSIC.
- García Moreno, A. (2010). El judeoespañol II: características. *Biblioteca de Recursos Electrónicos de Humanidades E-Excellence Biblioteca Virtual*. Madrid, Liceus.
- Genot-Bismuth, J. (1993). The Università Degli Hebrei and the Nazione of the Venice Ghetto (1516-1630): A Reconsideration of Some Presuppositions of Contemporary Jewish Historiography. En Y. K. Stillman ; G. K. Zucker (Eds.). *New Horizons In Sephardic Studies* (pp. 15-35). Albany: State University of New York Press.

- Gottreich, E. (2007). *The Mellah of Marrakesh. Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
- Guiance, A. (2011-2012). Medio siglo de una polémica inconclusa: tolerancia y convivencia en la España medieval. *Cuadernos de historia de España* (85-86), 321-338.
- Ioly Zorattini, P. C. (1993). Sephardic Settlement in Ferrara under the House of Este, en Y. K. Stillman y G. K. Zucker (Eds.). *New Horizons In Sephardic Studies* (pp. 5-13). Albany: State University of New York Press.
- Israel, J. I. (1998). *European Jewry in the Age of Mercantilism*. Oxford – Portland – Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization.
- Israel Garzón, J. (2014). El retorno a Sefarad y los judíos de España. *Cuadernos de la Escuela Diplomática* 51, 329-361. Título de la edición: *El Judaísmo: Contribuciones y presencia en el mundo Contemporáneo*.
- Izquierdo Benito, I. (2003). Espacio y sociedad en la Sefarad Medieval. En A. M. López Álvarez ; R. Izquierdo Benito (Coords.). *Juderías y Sinagogas de la Sefarad Medieval* (pp. 29-56). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Kamen, H. (2005). *Spain, 1469–1714. A Society of Conflict*. New York – Boston, Pearson Longman [1983].
- Kamen, H. (2013). *La Inquisición española. Mito e historia*. Barcelona, Crítica.
- Kaplan, Y. (2003). El perfil cultural de tres rabinos sefardíes a través del análisis de sus bibliotecas. En J. Contreras Contreras; B. J. García García; J. I Pulido Serrano (Eds.). *Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna* (pp. 269-286). Madrid: Fundación Carlos de Amberes - Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Kaplan, Y. (2004). *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio De Castro*. Oxford – Portland – Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization [1989].
- Kaplan, Y. (2005). Una Diáspora en exilio: actitudes hacia España entre los sefardíes de la Edad Moderna. En F. J. Mateos Ascacibar, F. Lorenzana de la Puente (Coords.). *Marginados y minorías sociales en la España Moderna y otros estudios sobre Extremadura* (pp. 9-25). Llerena: Sociedad Extremeña de Historia.
- Kaplan, Y. (2008). Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora, en Y. Kaplan (Ed.). *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden – Boston: Brill.
- Lawee, E. (2001). *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition. Defense, Dissent, and Dialogue*, Albany, State University of New York Press.
- Lehmann, M. (2005). *Ladino Rabbinic Literature & Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
- Levy, A. S. (2019). Yehudá Ha-Leví y algunos aspectos de su obra en el marco del contexto en que le tocó vivir. *Cuadernos Judaicos* 36, 84-97.
- Mandelbrote, S.; Weinberg, J. (Eds.) (2016). *Jewish Books and their Readers. Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- Martialay, T. (2020). La violencia en el interior de las comunidades judías a finales del siglo XV: ¿una excusa más para su exclusión. R. Amrán; A. Cortijo Ocaña (Eds.). *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV – XVI-II)*. Vol. 6 (pp. 127-145). Santa Barbara: Publications of eHumanista.
- Maugeri, V. (1989). Anciennes Synagogues de Modena (XVIe-XIXe Siècle). En J. Targarona Borrás; Á. Sáenz Badillos (Eds.). *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress Toledo, July 1998*. Vol. II: *Judaism from the Renaissance to Modern Times* (pp. 146-151). Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Méchoulan, H. (1989). Menasseh and the World of Non Jew. En Y. Kaplan; H. Méchoulan; R. H. Popkin (Eds.). *Menasseh Ben Israel and His World* (pp. 83-97). Leiden – New York–Kobenhavn–Köln: Brill.
- Meyerson, M. D. (2001-2002). “Un reino de contradicciones: Valencia, 1391-1526”, *Revista d' Història Medieval* 12, 11-30.
- Meyerson, M. D. (2004). *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden–Boston, Brill.
- Meyuhas Ginio, A. (2015). *Between Sepharad and Jerusalem*. Leiden–Boston, Brill.
- Mitre Fernández, E. (1992). El pogrom de 1391 en Castilla y sus efectos ¿Gestación de un clima para la expulsión?. En R. Izquierdo Benito; A. M. López Álvarez; M. L. Menéndez Robles; S. Palomero Plaza (Eds.). *La expulsión de los judíos de España. Conferencias pronunciadas en el II curso de cultura Hispano-Judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 16 al 19 de septiembre de 1992* (pp. 48-53). Toledo: Caja de Castilla-La Mancha – Asociación de Amigos del Museo Sefardí.
- Muñoz Solla, R. (2001). Judíos y judaizantes de Caracena. *El Olivo* XXV 53, 67-86.
- Nirenberg, D. (2000). El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval. *Edad Media: revista de historia* 3, 39-60.

- Nirenberg, D. (2007). Une société face à l'altérité Juifs et chrétiens dans la péninsule Ibérique 1391-1449. *Annales HSS* 4, 755-790.
- Nirenberg, D. (2009). Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain. En M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler (Eds.). *The Origins of Racism in the West* (pp. 232-264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nirenberg, D. (2015). *Aesthetic Theology and Its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics*. Waltham – Massachusetts, Brandeis University Press.
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo, Ediciones Trilce [1984].
- Noy, D. (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. I. Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Paloma, V. (2010). Judeo-Spanish in Morocco: language, identity, separation or integration?. En F. Abécassis; K. Dirèche ; R. Aouad (Coords.). *Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle)*. Actes du colloque d'Essaouira Migrations, identité et modernité au Maghreb. Vol I (pp. 103-112). Casablanca: Éditions Karthala.
- Pardo Prieto, P.; Torres Gutiérrez, A. (1997). "Inquisición e Intolerancia. Una mirada retrospectiva sobre la Inquisición Española, desde la perspectiva del derecho eclesiástico del Estado". *'Ilu* (2), 107-120.
- Perea Rodríguez, O. (2008). Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos. *eHumanista*. Vol. 10 (pp. 353-468). Santa Barbara: Publications of eHumanista
- Pérez, J. (2003). *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona, Crítica.
- Quintana, A. (2009). Aportación lingüística de los romances aragonés y portugués a la *coiné* judeoespañola. En D. M. Bunis (Ed.). *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews* (pp. 221-255). Jerusalem: Misgav Yerushalayim & The Bialik Institute.
- Ravid, B. (1992). Los sefarditas en Venecia. En H. Méchoulan (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 279-290). Valladolid: Editorial Trotta.
- Ray, J. (2008). New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group. *Jewish Social Studies* (15, 1), 10-31.
- Ray, J. (2009). Iberian Jewry Between West and East: Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean. *The Journal of the Mediterranean Studies Association* 18, 44-65.
- Ray, J. (2013a). *After Expulsion. 1492 and the Making of Sephardic Jewry*. New York-London, New York University Press.
- Ray, J. (2013b). Creating Sepharad: Expulsion, Migration, and the Limits of Diaspora. *Journal of Levantine Studies* (3, 2), 9-35.
- Ray, J. (2023). *Jewish Life in Medieval Spain. A New History*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Roitman, D. (2018). Identificadores judíos y su manifestación en el judaísmo Latinoamericano. *Cuadernos Judaicos*, 351-389. <https://doi.org/10.5354/0718-8749.0.52324>.
- Romero, E. (2008). Historia y Literatura. En I. M. Hassán ; R. Izquierdo Benito (Coords.) y E. Romero (Ed.). *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa* (pp. 155-189). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Romeu Ferré, P. (2018). De La Juive de Jacques Fromental Halévy a La judía. Una novela en judeoespañol publicada en el periódico El Nacional de Viena (1866-1867). En D. M. Bunis; I. Vucina Simovic; C. Deppner (Eds.). *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in Honor of Michael Studemund-Halévy*. Vol 2. *Language and Literature* (pp. 456-486). Barcelona: Tirocinio.
- Romeu Ferré, P. (2020). En «clavemanía»: ¿Dónde están las llaves de... Sefarad?. *Sefarad* (80, 1), 263-295.
- Rucquoi, A. (2014). Le nom de notre pays est sefarad dans la langue sainte... Être juif dans l'Espagne médiévale: alterité ou identité?, Centre Alberto Benveniste d'études sépharades et d'histoire socioculturelle des juifs, EPHE, Section des Sciences Religieuses, Conférences Alberto Benveniste 13, 15-45.
- Sánchez Albornoz, C. (1956). *España: un enigma histórico*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Schwarzwald, O. R. (2018). Judeo-Spanish throughout the Sephardic Diaspora. En B. Hary; S. Bunin Benor (Eds.). *Languages in Jewish Communities, Past and Present* (pp. 145-184). Boston-Berlín: De Gruyter.
- Silva, M. y García Bispo, I. C. (2015). *Os arcanos profundos do criptojudaismo. O papel da Cabala na Resistência Cultural dos Sefarditas à Perseguição Inquisitorial*. São Cristóvão: Editora Universidade Federal de Sergipe.
- Stow, K. (2001). *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*. Seattle, University of Washington Press.
- Suárez Fernández, L. (1992). La población judía en vísperas de 1492. Causas y mecanismos de la expulsión. En H. Méchoulan (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 48-59). Valladolid: Editorial Trotta.
- Surtz, R. E. (1995). Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición. En Á. Alcalá (Ed.). *Judíos, Sefarditas, Conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (pp. 547-556). Valladolid: Ámbito.

- Tov Assis, Y. (2001). Catalan Jewry before 1391: Archival and Hebrew sources. *Materia giudaica* (VI, 2), 133-138.
- Trivellato, F. (2009). *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven & London, Yale University Press.
- Vidal Sephiha, H. (1992). Permanencia del castellano en las comunidades sefardíes después del exilio. En H. Méchoulan (Ed.). *Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492-1992)* (pp. 627-632). Valladolid: Editorial Trotta.
- Wacks, D. A. (2015). *Double Diaspora in Sephardic Literature. Jewish Cultural Production Before and After 1492*. Bloomington-Indiana, Indiana University Press.
- Weich-Shahak, S. (2009). El repertorio sefardí en sus géneros poético-musicales. *Cuadernos de Estudios Gallegos* (LVI, 122), 191-212.