

Agata Zep
Uniwersytet Jagielloński

La problemática judía en la novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es el análisis de la problemática judía en la novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina, en el contexto del discurso de la memoria histórica. Esta novela es interpretada como un intento de reconstruir la memoria colectiva e individual. El estudio se centra en la imagen literaria de dos acontecimientos históricos: la expulsión de los judíos de España en 1492 y el Holocausto. La comparación de estos acontecimientos revela los mecanismos históricos que pueden repetirse. El análisis de los recursos literarios utilizados en *Sefarad* demuestra el funcionamiento de la memoria y el papel de la narración en la reinterpretación del pasado. Se emplea el concepto de la “postmemoria” para explicar la transmisión de los recuerdos traumáticos entre las generaciones. La reconstrucción de la memoria histórica permite salvar del olvido las historias de las víctimas. Además, parece ser necesaria para entender los problemas actuales, así como para la planificación del futuro.

PALABRAS CLAVE: Sefarad, Holocausto, postmemoria

SUMMARY

Jewish issues in the novel “Sefarad” by Antonio Muñoz Molina

The aim of this work is the analysis of the Jewish themes in Antonio Muñoz Molina’s novel *Sefarad*, in the context of discourse of the historical

memory. This novel is interpreted as an attempt to reconstruct the collective and individual memory. The study is focused on the literary image of two historical events: the expulsion of the Jews from Spain in 1492 and the Holocaust. The comparison of these two events reveals the historical mechanisms that may repeat themselves. The analysis of literary devices used in *Sefarad* demonstrates the functioning of the memory and the role of the narration in the reinterpretation of the past. The conception of the "postmemory" is employed to explain the transmission of the traumatic memories between generations. The reconstruction of the historical memory allows to save the victims' stories from being forgotten. Moreover, it seems necessary to understand the current problems, as well as for the planification of the future.

KEYWORDS: Sefarad, Holocaust, postmemory

STRESZCZENIE:

Problematyka żydowską w powieści Sefarad Antonia Muñoz Moliny

Celem niniejszej pracy jest analiza problematyki żydowskiej w powieści *Sefarad* Antonia Muñoz Moliny, w kontekście dyskursu pamięci historycznej. Powieść ta jest interpretowana jako próba zrekonstruowania pamięci zbiorowej i indywidualnej. Praca koncentruje się wokół literackiego obrazu dwóch wydarzeń historycznych: wypędzenia Żydów z Hiszpanii w 1492 roku, oraz Holocaustu. Zestawienie tych wydarzeń ujawnia mechanizmy historyczne, które mogą się powtórzyć. Analiza środków stylistycznych użytych w *Sefarad* ukazuje funkcjonowanie pamięci oraz rolę narracji w reinterpretacji przeszłości. Wykorzystana zostaje koncepcja "postpamięci", aby wyjaśnić przekazywanie traumatycznych wspomnień pomiędzy pokoleniami. Rekonstrukcja pamięci historycznej pozwala ocalić od zapomnienia historie ofiar. Ponadto, wydaje się być niezbędna, by zrozumieć problemy współczesne, a także, by planować przyszłość.

SŁOWA KLUCZOWE: Sefarad, Holocaust, postpamięć

Introducción

La expulsión de los judíos de España en 1492 y el Holocausto, dos momentos históricos distantes entre sí desde el punto de vista de la cronología, aparecen juntos en la novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina. La problemática judía, aunque no es el único tema del que trata el libro, parece tener un papel fundamental para la interpretación de la obra. El acercamiento de estos dos acontecimientos, que marcaron de una manera decisiva la población judía, revela algunos puntos comunes, que hacen pensar sobre la repetición de los procesos históricos. La tarea que emprende *Sefarad* es un intento de salvar la memoria colectiva del pasado histórico gracias a su recreación a partir de las historias particulares de las víctimas, de los supervivientes o de sus descendientes.

Los judíos españoles. El Decreto de expulsión.

La memoria de *Sefarad*

El nombre bíblico *Sefarad*¹, que al principio designaba la ciudad Sardes en Asia Menor, empezó a ser empleado en hebreo medieval para denominar la Península Ibérica; de ahí que los judíos procedentes de este territorio fueran nombrados sefardíes. El Decreto de expulsión de los judíos de España fue promulgado el 31 de marzo de 1492 durante el reinado de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla. La expulsión fue resultado de una mezcla de factores de diversa índole, desde el antijudaísmo popular hasta la política del Estado. Hasta hoy en día, los investigadores buscan la explicación de la decisión de los Reyes Católicos y todavía no se ha encontrado una solución definitiva.

Parece que los judíos se sentían más arraigados en España que en ningún otro país europeo. No solo fueron capaces de sostener su religión y sus tradiciones cuando se encontraban en la Península, sino que, del mismo modo, conservaron en el exilio la lengua judeoespañola y varias costumbres de origen hispánico. Danielle Rozenberg en su libro *La España contemporánea y la cuestión judía* opina que “el modo en que el judaísmo sefardí conservó su impronta histórica a lo largo de los siglos es uno de los fenómenos más destacados de la historia judía” y concluye que “de la confrontación a estas dos culturas y religiones dominantes nació esta fusión de Oriente y Occidente que inmediatamente reconocemos como constitutivo

1 Abdías 20: “Los desterrados de Jerusalén que viven en Sefarad”.

de la identidad sefardí”². Resumiendo, la expulsión fue, por un lado, un acontecimiento traumático, interpretado posteriormente como el episodio más trágico entre la Diáspora y la *Shoah* (el Holocausto). Por otro lado, dio lugar a la creación de un específico vínculo histórico cultural entre España y los judíos.

La memoria de *Sefarad* en la novela de Antonio Muñoz Molina

El tema de la expulsión. España como la patria.
El destierro

La temática sefardí aparece de una forma más completa y directa en dos capítulos: “Oh tú que lo sabías” y “Sefarad”. En ambos capítulos destacan personajes de origen sefardí: en el primero, Isaac Salama (denominado casi siempre “el señor Salama”) y, en el segundo, Emile Roman (cuyo nombre verdadero es don Samuel Béjar y Mayor). Sus opiniones son transmitidos por el narrador, que se abstiene de comentarios, lo que puede ser un intento de ceder la palabra a los que durante siglos fueron silenciados. Aunque son dos personajes muy diferentes, sus opiniones y experiencias presentan algunos puntos comunes, que pueden ser analizados incluso como representativos para por lo menos una parte de los sefardíes.

Primero, para ambos, la expulsión de los judíos de España hace cinco siglos sigue siendo una cuestión actual, nunca subsanada de una forma satisfactoria, que influye en su percepción de la actualidad, así como les permite definir su identidad. Un profundo conocimiento de la historia de los judíos sefardíes que presentan estos hombres, constituye una prueba de la larga tradición sefardí, que conserva la memoria histórica transmitiéndola de generación a generación. El discurso de Emile Roman aporta más datos históricos sobre la expulsión, gracias a lo cual el lector queda informado de los acontecimientos, mientras que el señor Salama se centra más en su padre, quien le contó la historia de los antepasados: “Me contaba [...] todos los viajes que habían hecho desde que salieron de España, como si me contara una sola vida que hubiera durado casi quinientos años”³. En ambos casos se nota una actitud emocional frente al pasado, que surge del sentimiento de mantener un lazo espiritual con los predecesores.

2 D. Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, Madrid 2010, pág. 41.

3 A. Muñoz Molina, *Sefarad*, Barcelona 2009, págs. 152-153.

Segundo, tanto Emile Roman como Isaac Salama se sienten españoles y declaran que su patria es España, aunque viven en otros países. Además, ni Israel ni el judaísmo llegan a formar una parte de su identidad tan significativa como Sefarad. El señor Salama afirma: “Sefarad era el nombre de nuestra patria verdadera aunque nos hubieran expulsado de ella hacía más de cuatro siglos”⁴. No es solamente una cuestión del pasado, ya que el mismo Isaac Salama se dedica a promocionar la cultura española en Tánger dirigiendo el Ateneo Español, mientras que Emile Roman es escritor rumano y sefardí. Aunque la expulsión fuera un hecho injusto y abominable, los descendientes de los judeoespañoles parecen conservar el mismo sentimiento de nostalgia hacia España que los expulsados. Una llave de la casa en Toledo, guardada durante generaciones en la familia del señor Salama, puede ser interpretada como un símbolo del vínculo que los sefardíes han mantenido con el país que definieron como su patria. Como señala Emile Roman: “Si en algo se distinguió España no fue por expulsar a los judíos, sino por expulsarlos tan tarde”⁵. Así, la decisión de los Reyes Católicos queda, por lo menos parcialmente, justificada por el contexto histórico, dado que, efectivamente, hubo países que expulsaron a los judíos mucho antes.

Tercero, en los relatos de ambos personajes la memoria de Sefarad se entrelaza con la memoria del Holocausto, lo que echa una nueva luz a ambos acontecimientos. A diferencia de la expulsión de 1492, la persecución y el exterminio de los judíos en el siglo XX es una experiencia vivida personalmente por Emile Roman y el señor Salama. Sus historias constituyen una muestra de las incontables historias de víctimas, tanto los del siglo XV, como los de la Segunda Guerra Mundial. La intolerancia y persecución, que marcaron el destino de los sefardíes, encuentran un final trágico en el siglo XX.

El significado de “Sefarad” va ensanchándose durante toda la novela y acaba convirtiéndose en un símbolo de exilio, que sigue siendo actual hasta hoy en día. En la novela aparece un grupo de personajes que no son judíos, pero comparten la experiencia del destierro. Entre ellos se encuentran Willi Münzenberg, perseguido tanto por los nazis, como por sus antiguos camaradas comunistas, y Evgenia Ginzburg, militante comunista condenada a veinte años de trabajos forzados cerca del Círculo Polar. Aquí se puede incluir también la historia de Margarete Buber-Neumann y su marido, Heinz Neumann, que también fue marcada por la persecución por parte del gobierno soviético. Al lado de ellos aparecen numerosos personajes cuyos nombres no se mencionan, como por ejemplo una mujer

4 Ibidem, pág. 152.

5 Ibidem, pág. 494.

encerrada en un convento, porque intentó escapar al extranjero para luchar contra Franco e Hitler. Hay un músico, que conoce España solamente a través de la literatura y la música, pero se dirige allí escapando de Rumania o Bulgaria (el narrador mismo admite que no lo recuerda bien) y se corrige a sí mismo al decir: “Pero qué digo de mi país. Mi país ahora es España”⁶. La bibliotecaria de la Hispanic Society en Nueva York lleva más de cuarenta años fuera de España y sostiene que no piensa volver, pero dedica toda su vida a cuidar los recuerdos de España en un museo que casi nadie visita.

A todas estas víctimas, a todos los que tuvieron que abandonar sus patrias, pero se sienten vinculados con ellas, los representa el retrato de una niña pintado por Velázquez, que el narrador recuerda haber visto en Nueva York. Al final de la novela se pregunta: “Quién sabe si ahora mismo [...] habrá alguien mirando la cara de esa niña, alguien que advierta o reconozca en sus ojos oscuros la melancolía de un largo destierro”⁷.

La reinterpretación del pasado

Un elemento clave para la reinterpretación del pasado parece ser el reconocimiento de un lazo histórico, cultural y espiritual entre los judíos y España. Se recuerda que, aunque las instituciones estatales lo desprecien, hay ciudadanos españoles que viven fuera del país a causa de un acontecimiento de hace más de cinco siglos y que, además, siguen definiéndose como españoles. Por un lado, el recuerdo de los lugares relacionados con los judíos, situados en el territorio de España, manifiesta las raíces comunes y las influencias bilaterales, así como testifica la posibilidad de convivir por encima de las diferencias religiosas, étnicas o culturales. Por otro lado, la evocación de los sitios que conmemoran la estancia de los judeoespañoles en otros países y continentes introduce en el discurso histórico nuevos campos de referencia, frecuentemente olvidados.

Asimismo, la reconstrucción de la memoria no puede prescindir de una mirada humana, emotiva, centrada en las historias particulares, que recupere el valor ético de la vida de cada ser humano. Tal y como lo hace el personaje del narrador de *Sefarad*, es necesario tener una mente abierta, leer y escuchar para conocer la historia verdadera, compuesta de miles de “novelas” de vida. Si no se lo hace pronto, la memoria de Sefarad, junto con el judeoespañol y todo el legado cultural sefardí, desaparecerá a causa del olvido e ignorancia.

6 Ibidem, pág. 465.

7 Ibidem, pág. 535.

Además de referirse al pasado y a los tiempos actuales, esta nueva mirada puede aplicarse al porvenir. La historia es imposible de cambiar, pero puede servir como una advertencia para no repetir los mismos errores en el futuro. Viendo cómo se entrelazan los acontecimientos históricos con el presente, se puede llegar a la conclusión, que el mundo no ha cambiado mucho. En otras palabras, si el ser humano tiene el mismo carácter que antes y los mecanismos del mal no cambian, ¿quién puede asegurar que la expulsión no puede repetirse?

La memoria del Holocausto

La historia, la memoria y la “postmemoria”

La historia y la memoria se encuentran en un permanente estado de tensión, influenciándose mutuamente, lo que hace muy difícil, o incluso imposible, separarlos. Sin embargo, no se trata de un rechazo de la historia como tal, ya que la memoria sin la historia no tendría ningún valor. Berel Lang en el libro *The future of the Holocaust: between history and memory* subraya: “History without memory [...] is empty; memory without history is blind”⁸. Lo más importante parece ser el estudio de cómo funcionan ambos, cómo se construyen y de qué maneras se influyen. Por un lado, es la tarea que emprenden varios investigadores de la cultura, filosofía o historia, como por ejemplo Berel Lang o Marianne Hirsch. Por otro lado, son los artistas y los escritores, entre ellos Antonio Muñoz Molina, quienes de una manera consciente reflejan en sus obras los mecanismos de la memoria, con el fin de revisar la visión del pasado histórico arraigada en la memoria colectiva, sobre todo en cuanto a las experiencias más traumáticas del siglo XX.

Este problema se complica aún más, si en el centro del análisis se sitúa el Holocausto. Berel Lang escribe:

the difficulty of establishing such a dialectic of representation – inside memory, outside history (or is it outside memory and inside history?) – is all the more pointed when it is “The Holocaust” that appears between history and memory. Few historical events have been so radically driven inside bodies and minds; few have expressed the effects of external force so openly and systematically⁹.

8 B. Lang, *The future of the Holocaust: between history and memory*, Ithaca, London, 1999, pág. 9.

9 Ibidem, pág. 2.

En este contexto cabe recordar el término de la “postmemoria” (*postmemory*), aplicado por primera vez por Marianne Hirsch¹⁰ para hablar de la “segunda generación”, que no recordaba la *Shoah*, pero que se encontraba bajo la influencia de los recuerdos de sus padres, de modo que estos recuerdos funcionaban como suyos. Luego, este concepto se extendió y llegó a designar un mecanismo más general: “Postmemory describes the relationship of the second generation to powerful, often traumatic, experiences that preceded their births but that were nevertheless transmitted to them so deeply as to seem to constitute memories in their own right”¹¹. Se podría ensanchar esta definición aún más, tal y como lo hace Berel Lang, quien sostiene que todos somos representantes del “post-Holocausto”¹². Entonces, todas las manifestaciones artísticas y literarias mencionadas anteriormente, que giran en torno de la problemática del Holocausto, pueden ser interpretadas como resultados de los mecanismos de la “postmemoria”.

La imagen del Holocausto en *Sefarad*

de Antonio Muñoz Molina

Uno de los rasgos representativos de la visión que propone *Sefarad* es su carácter fragmentario, totalmente opuesto a las aspiraciones de los historiadores de crear una visión completa y coherente. El narrador se centra precisamente en lo que la historia oficial tiende a omitir, es decir, en lo individual, subjetivo y emotivo. No se mencionan las fechas ni los números; lo que importa es siempre una persona concreta y su historia, aunque no se conozca su nombre.

La reconstrucción, por su naturaleza, implica la existencia de los elementos que están sometidos a la reedificación, a causa de la demolición previa. En el caso del Holocausto, lo que está por reconstruir son no solo hechos históricos, sino también los valores éticos. Como se sugiere en la novela de Antonio Muñoz Molina, para cumplir con este objetivo hace falta salvar del olvido los fragmentos, las imágenes, los recuerdos personales que permitan conservar la unión emotiva con el pasado, así como recuperar el sentido del valor de cada ser humano y transmitirlo a las futuras generaciones.

Otra característica, relacionada con la anterior, es la polifonía, en el marco de la cual cada voz y cada historia disponen de un derecho igual

10 M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge 1997.

11 M. Hirsch, „The Generation of Postmemory”. *Poetics Today*, vol. 29:1. Pág. 103.

12 B. Lang, *op. cit.*, pág. 189.

a ser rememoradas. El narrador se sirve tanto de los testimonios literarios, ampliamente conocidos, como de las historias de la gente común, para crear una imagen compleja y heterogénea. Las memorias presentadas en la novela son, en realidad, solamente unos ejemplos de las incontables historias de las víctimas, que están detrás de la denominación común del “Holocausto”. Por lo tanto, la reconstrucción de la memoria efectuada en *Sefarad* tiene un carácter abierto; en otras palabras, indica las posibles vías que cada lector puede desarrollar por su propia cuenta, añadiendo otras historias, personajes y voces, con el fin de revivir el pasado y reconstruirlo para sí mismo.

Luego, la imagen del Holocausto que se desprende de esta novela se caracteriza por un alto grado de subjetividad, que dificulta, o a veces imposibilita, hacer una clara distinción entre lo que realmente ocurrió y lo añadido por la imaginación del narrador. Esto puede sugerir que la memoria nunca es objetiva, por lo cual nuestro acceso al pasado no puede ser más que una reconstrucción hipotética a partir de las circunstancias actuales. En todo caso, es preciso evitar cualquier falsificación o demasiada fantasía, que pueden llevar al obscurecimiento de nuestra visión de la historia, en vez de su aclaración.

Por último, la originalidad de *Sefarad* consiste no solo en lo que contiene en su visión del Holocausto, sino que también en lo que suprime. Es significativo que el narrador no emplee el nombre del “Holocausto” (ni el de la *Shoah*). Es más, en ningún momento se describen con detalles los campos de concentración, aunque sí que se mencionan. Hay solamente un momento, en el capítulo titulado *Narva*, donde aparece una descripción de los judíos que marchan vigilados por los soldados de las SS:

Había muchos hombres, no sé cuántos, algunos centenares quizás, vigilados por unos pocos soldados de las SS, y cada cinco o seis filas llevaban otras barras horizontales con alambre espinoso, me imagino para que se enredaran en él si alguien rompía la formación o intentaba escaparse. Yo nunca había visto caras tan flacas y tan pálidas, ni siquiera en los prisioneros rusos, ni aquella manera de andar que tenían esos hombres, marcando el paso, pero arrastrando los pies, mirando al suelo con los hombros hundidos¹³.

En todas las demás ocasiones, el narrador parece centrarse en la vida de cada una de las víctimas, en vez de describir la humillación y la muerte, un destino común que compartieron. Esta tendencia se hace incluso más perceptible cuando el narrador alude a los testimonios de Primo Levi y Jean

13 A. Muñoz Molina, *op. cit.*, pág. 429.

Améry, ambos supervivientes de Auschwitz, y saca de estos recuerdos los fragmentos que se refieren a la vida antes del campo, aunque también traten de la persecución.

A raíz de esta actitud se encuentra probablemente la intención, mencionada anteriormente, de conmemorar a las víctimas conservando su dignidad y su originalidad como seres humanos. El narrador la expresa así:

[...] en una página de Internet he encontrado [...] la lista de los sefardíes de la isla de Rodas deportados a Auschwitz por los alemanes. Habría que ir leyéndolos uno por uno en voz alta, como recitando una severa e imposible oración, y entender que ni uno solo de esos nombres de desconocidos puede reducirse a un número en una estadística atroz. Cada uno tuvo una vida que no se pareció a la de nadie, igual que su cara y su voz fueron únicas y que el horror de su muerte fue irrepetible, aunque sucediera entre tantos millones de muertes semejantes. Cómo atreverse a la vana frivolidad de inventar, habiendo tantas vidas que merecieron ser contadas, cada una de ellas una novela, una malla de ramificaciones que conducen a otras novelas y otras vidas¹⁴.

Además, la ausencia de la exposición de las atrocidades cometidas por los nazis se debe, tal vez, a la distancia temporal que separa al narrador de los acontecimientos que describe. En otras palabras, la literatura escrita por los supervivientes del Holocausto buscaba respuesta para otras cuestiones que la literatura de las generaciones posteriores, aunque en ambos casos se trate de conservar la memoria de este acontecimiento. Ya no es necesario buscar el lenguaje para describir lo que probablemente es imposible expresar. Los testimonios de las víctimas hablan por sí mismos y sería una profanación de su memoria intentar describir el Holocausto si uno no lo ha vivido.

Los testimonios literarios

Los personajes reales y la ficcionalización

Las personas reales aparecen como los personajes dentro de la novela, creados a base de los textos que realmente escribieron. El narrador se sirve explícitamente de estos relatos, evocando algunas informaciones o introduciendo las citas directas. La incorporación de otros textos literarios en *Sefarad* parece desempeñar varias funciones, tanto en el nivel de la trama

14 Ibidem, pág. 513.

como en la estructura del relato. Por un lado, como dichas fuentes existen independientemente del mundo novelesco y, además, sus autores son reconocidos como supervivientes del Holocausto, el hecho de evocarlos en *Sefarad* hace que todo lo descrito parezca más auténtico, comprobado y fidedigno. Asimismo, la problemática de la novela tiene sus raíces en estos textos.

Por otro lado, las personas reales, como por ejemplo Franz Kafka o Primo Levi, son sometidas a un proceso de ficcionalización. Es más, en el marco de la novela de Muñoz Molina estos personajes adquieren una nueva vida y empiezan a funcionar independientemente de las historias originales, al lado de los personajes ficticios. El narrador recrea estos personajes a partir de los relatos que dejaron, pero se sirve también de su propia imaginación y sensibilidad, de otras lecturas e historias de vida, con el objetivo de completar su visión.

Primo Levi y Jean Améry: la identidad

El concepto de la identidad presentado en la novela subraya el grado de la influencia de la opinión de los demás en la creación de la identidad propia. Este mecanismo es válido tanto para explicar la cuestión de la definición del judío durante el nazismo, como para exponer, por lo menos parcialmente, cómo se construye la identidad en general. El narrador lo comenta así:

La parte más onerosa de nuestra identidad se sostiene sobre lo que los demás saben o piensan de nosotros. Nos miran y sabemos que saben, y en silencio nos fuerzan a ser lo que esperan que seamos, a actuar en cumplimiento de ciertos hábitos que nuestros actos anteriores han establecido, o de sospechas que nosotros no tenemos conciencia de haber despertado. Nos miran y no sabemos a quién pueden estar viendo en nosotros, qué inventan o deciden que somos¹⁵.

Este mecanismo parece estar inscrito en la naturaleza humana, lo que no significa que no podamos controlarlo. En otras palabras, es normal que la visión que una persona tiene de sí mismo difiera de lo que los demás piensen de ella. Por el contrario, son inaceptables las ideologías que crean una visión artificial del Otro, basada en la intolerancia, y la imponen para justificar la agresión.

15 Ibidem, págs. 37-38.

Antes del advenimiento del nazismo, Primo Levi y Jean Améry, así como probablemente muchas otras personas de origen judío, llevaban una vida tranquila en sus países respectivos. Según las palabras del narrador:

en Italia, y más aún en Turín, un judío era, a los ojos de los demás y para sí mismo, un ciudadano idéntico a los otros, sobre todo si pertenecía, como Primo Levi, a una familia laica, ajena a la lengua hebrea o a cualquier práctica religiosa¹⁶.

En otras palabras, la parte de la identidad creada por una persona individual, encontraba entonces su complemento y afirmación en su imagen en los ojos de la sociedad.

Todo cambió cuando empezó a difundirse la ideología racista y antisemita originada por Adolf Hitler. Los nazis dividieron a la gente, de acuerdo con sus propios criterios basados en la convicción de la superioridad de la raza germánica. Para ellos, ser un judío no tenía nada que ver con la religión que uno profesa; era un criterio racial, que significaba un enemigo y un ser inferior. En *Sefarad* se puede leer: “De pronto era lo que jamás había pensado: un judío, y además no era más que eso, toda su identidad se reducía a esa sola condición”¹⁷.

La novela de Muñoz Molina pone de relieve precisamente esta ruptura en el pensamiento identitario, causada por las circunstancias sociopolíticas, que marcó una cesura en la vida de Levi y Améry:

Ninguno de los dos 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 nacido¹⁸.

Las víctimas no disponen prácticamente de ningún modo de defenderse y están obligadas a aceptar la identidad que se les impone. A partir de este momento, son lo que los demás ven en ellos y no pueden cambiarlo, porque todo el aparato de las leyes estatales, basado en el ideario político vigente, está dirigido en contra de ellos. La ideología justifica la violencia dirigida hacia los judíos hasta quitarles el derecho a vivir:

16 Ibidem, pág. 406.

17 Ibidem, pág. 496.

18 Ibidem, pág. 409.

[Hans Mayer] comprendió que era judío no porque su padre lo hubiera sido, ni porque algún rasgo físico o costumbre o creencia religiosa determinara esa filiación, sino porque otros detectaron que lo era, y la prueba indeleble de su judaísmo acabó siendo el número de prisionero que llevaba tatuado en el antebrazo¹⁹.

La imposición de una identidad, junto con la negación del derecho a la autodefinición, a la igualdad y a la dignidad de cada ser humano, tenía como fin la deshumanización del Otro. El hombre, rechazado por la sociedad y condenado por las leyes, aunque no haya hecho nada malo, se siente solitario, no dispone de ninguna protección y finalmente llega a creer en lo que le impone la mayoría. Está excluido de la sociedad, se siente desarraigado y desterrado, incluso antes de que sea realmente deportado. El narrador de la novela se empeña en transmitir estos sentimientos al lector:

eres el sentimiento del desarraigo y de la extrañeza, de no estar del todo en ninguna parte, de no compartir las certidumbres de pertenencia que en otros parecen tan naturales o tan fáciles [...]. Eres siempre un huésped que no está seguro de haber sido invitado, un inquilino que teme que lo expulsen, un extranjero al que le falta algún papel para regularizar su situación²⁰.

Parece que el narrador quiere salvar la identidad de Primo Levi y Jean Améry, para que perduren en la memoria como algo más que las voces anónimas que dan testimonio de los crímenes de los nazis. Para él, son interesantes como individuos, por lo cual intenta entrar en su mundo interior, sentir lo que ellos sentían. El momento más emblemático es cuando se recrea el viaje en tren de Primo Levi al campo de Auschwitz. El narrador se pregunta entonces a sí mismo:

Cómo sería llegar a una estación alemana o polaca en un tren de ganado, escuchar en los altavoces órdenes gritadas en alemán y no comprender nada, ver a lo lejos luces, alambradas, chimeneas muy altas expulsando humo negro²¹.

Esta pregunta, tal y como muchas otras de este tipo que aparecen en el libro, queda sin respuesta. Es porque está dirigida no solo al narrador mismo, sino también a cada lector. De esta manera se sugiere que somos

19 *Ibidem*, pág. 413.

20 *Ibidem*, pág. 411.

21 *Ibidem*, pág. 45.

nosotros, los lectores, quienes podemos recrear la identidad de estas personas, de Primo Levi, de Jean Améry y de muchas más, para salvarlas del olvido.

Franz Kafka y Milena Jesenska: el amor

El valor principal que se destaca al evocar los personajes de Franz Kafka y Milena Jesenska es el amor, que está presentado como más duradero y más valioso que el sufrimiento y la muerte:

El amor entre Milena Jesenska y Franz Kafka está cruzado de cartas y trenes, y en él importaron más la lejanía y las palabras escritas que los encuentros reales o las caricias verdaderas [...]. En el viaje hacia el campo de exterminio [...] se acordaba sin duda de la emoción y la angustia de los viajes semiclandestinos de otros tiempos, cuando ella estaba casada y vivía en Viena y su amante en Praga²².

Este sentimiento perdura, a pesar de los tiempos muy difíciles. En las cartas que le escribía Kafka a Milena, se refleja la situación de los judíos y un miedo constante de ser atrapado por los nazis. El narrador de *Sefarad* cuenta:

En una carta a Milena Jesenska Franz Kafka olvida por un momento a su destinataria y se escribe a sí mismo: *Eres después de todo judío y sabes lo que es el temor*²³.

Como es sabido, Milena y las hermanas de Kafka perecieron en los campos de concentración, y él murió de tuberculosis. No obstante, el narrador de la novela muestra que su historia no se ha acabado, en el sentido de que es posible revivirla al leer dichas cartas. Según él, como ya se ha mencionado antes, se puede recrear el sentido del pasado a partir de los recuerdos y de los sentimientos, en este caso del amor. Lo único que es necesario hacer es transmitir estos relatos, de la misma manera que lo hacía Milena con los cuentos de su amante:

Milena le contaba [a Margarete Buber-Neumann] el amor que había vivido con un hombre muerto hacía veinte años, Franz Kafka, y también le contaba las historias que él escribía, y de las que Margarete no había

22 Ibidem, págs. 47-48.

23 Ibidem, pág. 405.

tenido noticia hasta entonces, y por eso las disfrutaría aún más, como cuentos antiguos que nadie ha escrito y sin embargo reviven íntegros y poderosos en cuanto alguien los cuenta en voz alta²⁴.

Si se mira esta historia de esta manera, se puede llegar a la conclusión de que incluso después de una catástrofe tan grande como el Holocausto, que parecía el fin de todos los valores, se puede reconstruir la fe en lo bueno que también es parte de la naturaleza humana, no solo lo malo. En este contexto, como el valor más fuerte y persistente se presenta el amor.

Josef K.: los acusados

En la novela se menciona a un personaje puramente ficticio: Josef K. de *El proceso* de Franz Kafka. Por primera vez, la cita de la novela de Kafka aparece al principio de *Sefarad*, como una especie de motto: “«Sí», dijo el ujier, «son acusados, todos los que ve aquí son acusados». «¿De veras?», dijo K. «Entonces son compañeros míos.»”²⁵. Luego, Josef K. aparece en varios momentos, en los que se habla de la persecución y de la culpa (o más bien de la falta de culpa, de la inocencia de las víctimas): “En ningún momento a Josef K. lo acusaron de nada, salvo de ser culpable”²⁶.

Primero, se puede percibir en el personajes de Josef K. una dimensión simbólica, una personificación del destino de todos los oprimidos por la máquina de la ideología y política. Escapar de la persecución, salvarse, parece prácticamente imposible, ya que no existe ninguna falta cometida por los “acusados” que podría ser subsanada. Segundo, es esencial reparar en la segunda parte de la cita inicial, es decir, en la respuesta de Josef K. Por un lado, se nota la sorpresa, tal vez un poco de recelo, seguidos inmediatamente por el sentimiento de amistad y compasión que surge de compartir el mismo destino.

Entonces, si se supone que todos somos “acusados”, esto es, si cada ser humano puede, teóricamente, ser perseguido, se podría interpretar el uso de esta cita como una llamada al respeto y a la tolerancia frente a cada ser humano, con el fin de oponerse al odio y a la persecución. Esta actitud se manifiesta en toda la novela, pero se hace especialmente visible a la hora de tratar de las víctimas del Holocausto.

24 Ibidem, pág. 47.

25 Ibidem, pág. 9.

26 Ibidem, pág. 68.

Victor Klemperer: la persecución y la incredulidad

Los fragmentos de los diarios del profesor Victor Klemperer, citados directamente o contados por el narrador en sus propias palabras, sirven para crear una imagen de la Alemania nazi desde el punto de vista de un judío. El relato refleja varios estadios, desde la esperanza hasta el horror. El narrador de la novela de Antonio Muñoz Molina evoca solamente unas escenas de la vida cotidiana descritas por Klemperer que, sin embargo, son suficientes para dar la imagen de aquellos tiempos. Gracias a la incorporación de este testimonio, el lector tiene la posibilidad de ver la realidad del Tercer Reich a través de los ojos de un judío.

El rechazo de los judíos empieza con los pequeños cambios, las restricciones desagradables, pero aguantables. A medida que se introducen nuevas leyes antisemitas, la vida de los judíos se hace cada vez más difícil, pero todavía nadie cree que este estado de cosas puede durar mucho. Según dice el narrador:

Las cosas ocurren poco a poco, muy gradualmente, y al principio prefieres imaginar que no son tan graves, que la normalidad es demasiado sólida como para romperse con tanta facilidad²⁷.

Y luego:

Pero quién en su juicio puede pensar que una situación así vaya a mantenerse mucho tiempo, que tanta barbarie y sinrazón pueden prevalecer en un país civilizado, en pleno siglo XX²⁸.

De repente, la vida cotidiana se rompe y todo el mundo, que antes parecía tan seguro y familiar, se vuelve hostil y peligroso. Ya no se puede fiarse de nadie, ni de los antiguos amigos, que nos dan la espalda, ni prácticamente de nadie. La soledad, la exclusión por parte de la sociedad, es el primer signo de los cambios. Las leyes, que cada vez más impiden a los judíos tener una vida normal, se sostienen en el odio, el descontento y la intolerancia, que ya están presentes entre la gente. Entonces, basta una chispa, un permiso dado por el gobierno, para soltar una ola de violencia.

Hay quienes se quedan, como el profesor Klemperer, quien anota:

Nosotros nos hemos quedado aquí, en la vergüenza y la penuria, como enterrados vivos, enterrados hasta el cuello, esperando día tras día las últimas paletadas²⁹.

27 *Ibidem*, pág. 69.

28 *Ibidem*, pág. 70.

29 *Ibidem*, pág. 87.

Otros, como Hans Mayer (Jean Améry), intentan huir, pero no pueden encontrar ningún sitio donde podrían sentirse a salvo:

Escaparás de tu país y te convertirás en un apátrida y una mañana al despertarte en la habitación del hotel para extranjeros donde malvives escucharás altavoces que gritan órdenes en tu propio idioma y verás por la ventana los mismos uniformes de los que creías haberte salvado gracias a las fronteras y a la lejanía³⁰.

La incredulidad que se nota al principio en los relatos del profesor Klemperer es, como observa Berel Lang, un elemento que se repite en la mayoría de los testimonios del Holocausto³¹. Incluso hoy en día, en la era del “post-Holocausto”, parece muy difícil, tal vez imposible, abarcar con la mente tanta atrocidad que, sin embargo, realmente tuvo lugar y no debe ser olvidada. “La novela de Muñoz Molina”, en la opinión de Díaz Navarro, “se alza contra esa ignorancia, contra el injusto olvido, contra la borradura de un horror que ahora parece irrepensible como entonces parecía imposible”³².

Los testimonios orales. Camille Pedersen-Safra e Isaac Salama: el miedo y la trauma

El miedo es un elemento clave en la historia de Camille Pedersen-Safra, una mujer danesa de origen francés y sefardí, al quien el narrador conoció en Copenhague. Ella y su madre se salvaron huyendo de Francia, pero la madre sufría un miedo obsesivo a quedar atrapada, de manera que nunca cerraban las habitaciones con llave y siempre salían del cine cuanto antes, para que no les encerraran pensando que todos habían salido. La historia que recuerda Camille culmina en el momento cuando la madre padece un ataque de pánico, porque no pueden abrir la puerta de la habitación en la que se encuentran. Todo termina bien, pero esta historia puede ser un indicio de la trauma que afectó a incontables personas, supervivientes del Holocausto.

El problema de la trauma aparece también en los recuerdos del señor Salama, cuya madre, junto con sus hermanas, murió en un campo de concentración. Isaac Salama, que por entonces era niño, y su padre, se

30 Ibidem, pág. 71.

31 B. Lang, *op. cit.*, pág. 178.

32 E. Díaz Navarro, “Las escrituras de la Historia: En torno a *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina”. *Insula*, 688. Págs. 19-21.

salvaron por casualidad, simplemente porque no estaban en casa cuando vinieron por ellos. A pesar de esto, el padre hasta el final de la vida no se liberó del sentimiento de culpabilidad por la muerte de sus familiares. Según cuenta el narrador:

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 recordar³³.

La trauma es un problema que afecta no solo al padre, sino también al hijo, es decir, a la segunda generación. En su juventud, el señor Salama percibe la memoria, por lo menos hasta cierto punto, como algo agobiante, que le impide crear su propia identidad:

Él no tenía la culpa de haber sobrevivido ni debía guardar el luto perpetuo no ya por su madre y sus hermanas, sino por todos sus parientes, por los vecinos de su barrio y los colegas de su padre y los niños con los que jugaba en los parques públicos de Budapest, por todos los judíos aniquilados por Hitler³⁴.

No obstante, cuando su padre, antes de morir, le pide que visite el campo de concentración donde murieron sus familiares, el señor Salama acepta y después cumple la promesa. Es él quien conserva la memoria, tanto la de Sefarad como la del Holocausto, e intenta transmitirla a otras personas. Algunos no tienen ganas de escuchar sus relatos, que perciben como pesados y aburridos, mientras que otros, como el narrador, están interesados en conocer el pasado.

Si se compara la historia de Camille Pedersen-Safra con la de Isaac Salama, se pueden encontrar ciertos paralelismos. Primero, ambos eran niños cuando tuvieron lugar los acontecimientos traumáticos que afectaron a sus familias y a su entorno. Por lo tanto, sus recuerdos, sobre todo en cuanto al viaje al exilio recordado por Camille, presentan en algunos momentos el punto de vista del niño:

Camille Safra tenía unos seis años en el momento de la huida de Francia: recordaba el desagrado de que su madre la despertara sacudiéndola cuando aún era muy de noche [...]. En su memoria el viaje al exilio tenía toda la dulzura del bienestar infantil, del modo en que los niños se instalan confortablemente en lo excepcional y dan a las cosas dimensiones que

33 A. Muñoz Molina, *op. cit.*, pág. 146.

34 *Ibidem*, pág. 143.

los adultos desconocen y que no tienen nada que ver con lo que éstos viven y recuerdan³⁵.

Segundo, están marcados por dichos acontecimientos de una forma indirecta, es decir, sobre todo a través de la trauma transmitida por los padres. En consecuencia, sufren un conflicto que se nota sobre todo en el personaje del señor Salama. Por un lado, se ven obligados a guardar la memoria de las víctimas; pero por otro lado, se sienten abrumados porque no tienen la posibilidad de autodefinirse a base de sus propias experiencias. Todas estas características permiten tratar a estos personajes como representantes de la “postmemoria” del Holocausto, aunque conserven también algunos recuerdos propios de este acontecimiento, lo que no concuerda con la definición de la “postmemoria” propuesta por Marianne Hirsch³⁶.

Los paralelismos con la expulsión de los judíos en 1492

La elección de dos momentos históricos tan importantes para los judíos, es decir, la expulsión de España y el Holocausto, así como su comparación efectuada por Antonio Muñoz Molina en *Sefarad*, hacen imposible omitir las similitudes entre ambos acontecimientos. Algunos paralelismos ya han sido estudiados más arriba, al comentar la memoria de Sefarad en dicha novela; no obstante, es preciso añadir algunas observaciones, que surgen del análisis del tema de la expulsión a la luz del Holocausto. El estudio de estos dos acontecimientos, aparentemente muy alejados e incomparables, puede revelar algunas similitudes inesperadas, que ayudan a entender el funcionamiento de ciertos mecanismos políticos e históricos y, además, llevan a formular las conclusiones importantes para el futuro.

No es muy frecuente comparar el Holocausto con otros acontecimientos históricos; no obstante, Antonio Muñoz Molina no es el único quien observó las analogías entre la exterminación efectuada por los nazis y la expulsión de los judíos de España en el siglo XV. El mismo tema fue estudiado por Chrisitane Stallaert en el libro *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*³⁷. Cabe subrayar que en ningún caso se trata de igualar ambos acontecimientos; como explica la autora, se trata de un “comparatismo constructivo”³⁸, dado que

35 Ibidem, pág. 57.

36 M. Hirsch, 2008, *op.cit.*, pág. 103.

37 C. Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona 2006.

38 Ibidem, pág. 18.

“comparar no equivale a equiparar”³⁹. Entre los paralelismos que menciona en su trabajo, destaca la definición de la identidad de la víctima desde la perspectiva del perpetrador⁴⁰. Según Stallaert, este mecanismo funcionaba tanto en la España inquisitorial como en la Alemania nazi, porque ambos países se caracterizaban por “una preocupación enfermiza por la cohesión social y la búsqueda de la solución en la eliminación brutal de la diversidad étnica”⁴¹. Por lo tanto, el problema de la identidad tenía sus raíces en los perpetradores, y no en la identidad de las víctimas. Fueron siempre los perseguidores, quienes definían las fronteras entre los grupos sociales, con el fin de explicar y justificar la exclusión y el genocidio. La novela de Antonio Muñoz Molina aporta abundantes ejemplos para soportar esta tesis.

Además, Christiane Stallaert opina que en España falta formación sobre el casticismo, que suele ser tratado como una parte de un pasado lejano y cerrado. Lo expresa así:

Al haberse acostumbrado a ver en el nazismo el mal absoluto, incomparable en su singularidad, en la tradición española, el casticismo, colocado delante del espejo del nazismo, lejos de despertar un modo de reconocimiento, invita a la autoaprobación, a la autocomplacencia, incorporándose a la categoría de lo políticamente correcto, de lo socialmente respetuoso: mientras que el nazismo ha perpetrado sus crímenes en nombre de la Raza, un ideal materialista, físico, el casticismo actuó de acuerdo con un fin superior, espiritual, metafísico. En la tradición española, la conciencia del nazismo permite mantener anestesiada la conciencia del casticismo, estimándose inocuas sus supervivencias fósiles, inocentes reminiscencias folclóricas de un pasado superado⁴².

En este sentido, *Sefarad* puede ser una propuesta de la rememoración de ciertos hechos de la historia de España, de los cuales es más cómodo distanciarse, pensando que ya no tienen importancia. Como se puede notar, tanto en la novela de Muñoz Molina como en el estudio histórico de Stallaert, el crimen es siempre crimen, y los mecanismos del mal están arraigados en el hombre, independientemente de la época, por lo cual es tan importante analizarlos para no repetir los mismos errores.

39 Ibidem, pág. 19.

40 Ibidem, pág. 75.

41 Ibidem, pág. 14.

42 Ibidem, pág. 423.

Conclusiones

La novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina constituye, por un lado, un intento de salvar del olvido la memoria de Sefarad y del Holocausto, a través de una forma literaria. La narración resulta ser un recurso fundamental para la transmisión de los recuerdos, que permiten completar el saber histórico con un factor emotivo, gracias a lo cual las experiencias importantes del pasado pueden ayudar a comprender el presente y a crear el futuro. La literatura, por lo tanto, parece tener un papel clave a la hora de crear la conciencia colectiva del pasado.

Por otro lado, en la obra se expone el funcionamiento de la memoria, tanto la individual como la colectiva. El uso de los testimonios escritos y orales se combina con la imaginación y las experiencias propias del narrador, lo que manifiesta el modo en el que se puede recrear la historia, primero en la dimensión individual y luego en la dimensión colectiva. Estos mecanismos parecen ser válidos no solo en cuanto a la memoria del pasado judío, sino para la creación de la memoria histórica en general.

La figura del judío tiene, además, una dimensión más universal que permite verlo como un símbolo de la víctima. La intolerancia, la persecución y la expulsión son experiencias que pueden repetirse, como demuestra el narrador al juxtaponer la memoria de Sefarad y la del Holocausto. Al mismo tiempo, se inicia una reflexión sobre las cuestiones de la identidad, de la patria y del valor de la vida humana. *Sefarad* se declara decididamente a favor de todos los perseguidos, de cualquier época, religión o raza, oponiéndose a la deshumanización impuesta por los perseguidores.

BIBLIOGRAFÍA

Obra analizada

MUÑOZ MOLINA, Antonio (2009). *Sefarad*. Barcelona: Seix Barral.

Obras críticas

BEL BRAVO, María Antonia (2001). *Sefarad: los judíos de España*. Madrid: Sílex.

BENBASSA Esther, RODRIGUE Aron (2004 [1993]). *Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica [Histoire des juifs sépharades: de Tolède a Salonique]*.

Trad. de José Luis Sánchez-Silva. Madrid: Abada.

BUSTILLO CUESTA, Josefina (1998). “La memoria del horror, después de la II guerra mundial”. *Ayer*, 32. Págs. 81-104.

- CELDRÁN GOMÁRIZ, Pancracio (2005). *Red de juderías de España: caminos de Sefarad*. Alpedrete (Madrid): Alymar.
- CLAUSSEN, Detlev (2006). "Transformaciones del antisemitismo". *Pasajes*, 20. Págs. 104-117.
- FERRÉ ROMEU, Pilar (2001). "Sefarad ¿la «patria» de los sefardíes?". *Sefarad*, vol. 71:1, enero-junio. Págs. 95-130.
- FLEISCHNER, Eva (1977). *Auschwitz: beginning of a new era? Reflections on the Holocaust*. New York: KTAV Publishing House, Inc.
- GILBERT, Martin (2000 [1989]). *Druga wojna światowa [Second World War]*. Trad. de Jerzy Kozłowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- HIRSCH, Marianne (1997). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard UP.
- HIRSCH, Marianne (2008). "The Generation of Postmemory". *Poetics Today*, vol. 29:1. Págs. 103-128.
- KNOPP, Guido (2011 [2000]). *Holołaust [Holokaust]*. Trad. de Barbara Ostrowska. Warszawa: Świat Książki.
- KÖHLER, Jochen (2002). "Vivir la muerte. Testimonios literarios de los campos de concentración". *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, 66. Págs. 3-8.
- LANG, Berel (1999). *The future of the Holocaust. Between history and memory*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- LACAVE, José Luis (2002 [1987]). *Sefarad. Culturas de convivencia*. Barcelona, Madrid: Lunwerg Editores.
- LÉVY Joseph J., COHEN Yolande (2005 [1992]). *Żydzi sefardyjscy: odyseja sefardyjskich Żydów od czasów inkwizycji do naszych dni: 1492-1992 [Itinéraires sépharades, 1492-1992: Mutations d'une identité]*. Trad. de Krzysztof Pruski. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- LÓPEZ-QUIÑONES, Antonio Gómez (2007). "La península ingrávida: sobre la novela española contemporánea". *Anales de la literatura española contemporánea*, vol. 32, No. 1. Págs. 37-93.
- LÓPEZ-VELA, Roberto (2004). "La plebe y los judíos. La construcción de un mito histórico en la España del siglo XIX". *Sefarad. Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, vol. 64, No. 1. Págs. 95-140.
- MACKAY, Angus (1977 [2000]). *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)* [Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500]. Trad. de Angus Mackay, Salustiano Moreta. Madrid: Cátedra.
- McKALE, Donald M. (2006). *Hitler's shadow war: the Holocaust and World War II*. Lanham: Taylor Trade Publishing.
- MILKOWSKI Tadeusz, MACHCEWICZ Paweł (2009). *Historia Hiszpanii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- NARBONA, Rafael (2004). "Memoria de una resistencia". *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, 86. Págs. 37-38.

- NAVARRO DÍAZ, Epícteto (2004). “Las escrituras de la Historia: En torno a *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina”. *Insula*, 688. Págs. 19-21.
- PIKE, David Wingate (2010 [2008]). *Hiszpania i Trzecia Rzesza [Franco and the Axis Stigma]*. Trad. de Olga Kaczmarek. Warszawa: Bellona.
- POLAK Beata Anna, POLAK Tomasz (2011). *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- ROZENBERG, Danielle (2010). *La España contemporánea y la cuestión judía. Re-tejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Marcial Pons.
- RUIZ, Teófilo F. (2008 [2007]). *Las crisis medievales (1300-1474) [Spain's Centuries o Crisis: 1300-1474]*. Trad. de Teófilo de Lozoya, Juan Rabasseda-Gascón. Barcelona: Crítica.
- SERNA, Justo (2002). “Pasados posibles. Memoria, ficción y vida en Antonio Muñoz Molina”. *Pasajes*, 8. Págs. 70-85.
- SERNA, Justo (2003). “El pasado que no cesa. Historia, novela y agnición”. *Ayer*, 51. Págs. 227-264.
- SERNA, Justo (2006). “Antonio Muñoz Molina: Novelas y pasados [entrevista a Antonio Muñoz Molina]”. *Pasajes*, 20. Págs. 71-81.
- SKARGA, Barbara (2004). *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- STALLAERT, Christiane (2006). *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- VERES, Luis (2007). “La novela histórica y el cuestionamiento de la Historia”. En: *Espéculo*, 36. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/novhist.html> (Consultado: 17-X-2013).
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1992 [1987]). *Assassins of memory: essays on the denial of the Holocaust [Les Assassins de la mémoire: “Un Eichmann de papier et autres essais sur le révisionnisme.”]*. Trad. de Jeffrey Mehlman. New York: Columbia University Press.
- WASSERSTEIN, Bernard (2012 [2012]). *W przededniu. Żydzi w Europie przed drugą wojną światową [On the eve. The Jews of Europe before the Second World War]*. Trad. De Władysław Jeżewski. Warszawa: Wydawnictwo Magnum.
- ZOLLI, Eugenio (2010 [2005]). *Historia antysemityzmu [Antisemitismo]*. Trad. de Barbara Bochenek. Kraków: Bratni Zew.
- ZUBIŃSKI, Tadeusz (2014). *General Franco. Biografia niepoprawna politycznie*. Warszawa: Fronda.

Agata Zep – doktorantka, absolwentka filologii hiszpańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, Interesuje się tematyką żydów sefardyjskich, pogłębiając wiedzę na ten temat w ramach studiów doktorskich.

