studi interculturali

STUDI INTERCULTURALI 19/2020 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali, 19

DOSSIER

Las comunidades transnacionales en la España contemporánea.

Sefardíes y Pieds-noirs. Identidades y representaciones.

Coordinado por

Davide Aliberti y Mariana Domínguez Villaverde

Studi Interculturali 19, viii (2020) - issn 2281-1273

Mediterránea - Teorie e pratiche dell'interculturalità in ambito ispanico e ispanoamericano
Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste. Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti.
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilbolerodiravel.org.

Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Davide Aliberti, Mariana Domínguez Villaverde:
Presentación 7

Michel Peraldi
De lo colonial a lo transnacional,
transformaciones del espacio migratorio Magreb - Europa 17

Mariana Domínguez Villaverde
Los pieds-noirs en España entre arraigo y movimiento 31

Davide Aliberti
Las migraciones judías en la España contemporánea.
De lo diaspórico a lo transnacional (1840-2000) 55

Pedro Correa Martín-Arroyo
La España franquista y la crisis de refugiados europeos (1939-44):
persecución, arresto, y extradición 77

Ewa Tartakowsky
Transnacionalismo y pluralidad de arraigos identitarios:
literatura de los judíos del Magreb en Francia 101

Esther Bendahan Cohen
Sefarad, un vínculo entre España y Marruecos 129

DOSSIER

Las Comunidades Transnacionales en la España Contemporánea. Sefardíes y Pieds-noirs. Identidades y Representaciones.

Presentación

Coordinado por

Davide Aliberti y Mariana Domínguez Villaverde

A lo largo de su historia, la Península Ibérica ha estado estrechamente ligada al fenómeno migratorio. En los siglos XIX y XX, el éxodo masivo de españoles hacia América, el Norte de África, y más tarde a Europa, tuvo un fuerte impacto en la sociedad española como trauma y como fuente de imaginarios[i]. Además, a lo largo del siglo XX, el concepto de Estado-Nación predominante en el siglo XIX empieza a ser cuestionado por los desafíos que plantea el avance de la globalización y el desarrollo de las migraciones internacionales. Paralelamente, España atraviesa un proceso de construcción que confronta modelos de Estado y Nación y plantea realidades territoriales y culturales diferentes.

Los estudios migratorios de las últimas décadas del siglo XX proponen nuevos útiles conceptuales que tienen en cuenta la desarticulación entre realidad territorial y nacional. Éstos se habían centrado tradicionalmente en un análisis compartimentado, focalizado, por un lado, en el espacio de origen y, por otro, en el espacio de llegada del migrante. De hecho, en la investigación tradicional sobre las migraciones, la movilidad de la población solía analizarse a partir de la diferenciación entre emigración e inmigración, y también en dos grandes categorías que son la "migración permanente" o definitiva, y la "migración temporal" o circular.

Los nuevos enfoques en los estudios migratorios, desarrollados a partir de los años ochenta, han dado lugar a toda una serie de conceptos nuevos. Estas perspectivas, que se originan en el cruce de diversas disciplinas (antropología, sociología, geografía, historia), tienden a dar a la noción de espacio un lugar central[ii] y proponen una visión globalizada

[i] SÁNCHEZ ALONSO Blanca, *Las causas de la emigración española*, 1880-1930, Madrid, Alianza Editorial, 1995; VILAR Juan Bautista, «Las emigraciones españolas al Norte de África en el siglo XX» en ALTED, ASENJO (coord.), *De la España que emigra a la España que acoge,* Madrid, Fundación FLC, 2006.

[ii] PORTES Alejandro, *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, USA, Princeton University, 1997. BRUNEAU, Michel; *Diasporas et espaces transnationaux*, París, Anthropos, 2004. Gildas, Simon. « Migrations, la spatialisation du regard » en *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22 - n°2 | 2006. Para una síntesis general de los nuevos conceptos desarrollados por los estudios migratorios para estudiar fenómenos recientes ver también Gildas Simon: *La planete migratoire dans la mondialisation,* Paris, Armand Collin, 2008.

que traspasa las fronteras y que supone una desestructuración del concepto tradicional de "comunidad", en términos espaciales y territoriales, así como del de Estado-nación[iii].

Muchos autores analizan este proceso de cambio en las migraciones estudiando la configuración de *comunidades transnacionales*: "comunidades compuestas de individuos o de grupos establecidos en el seno de diferentes sociedades nacionales, que actúan a partir de intereses y de reflexiones comunes (territoriales, religiosas, lingüísticas), y que se apoyan sobre redes transnacionales para reforzar su solidaridad más allá de las fronteras nacionales"[iv]. Nos encontramos así en presencia de procesos en los que los migrantes construyen y mantienen relaciones sociales múltiples entre su sociedad de origen, que constituye un polo de identidad, y las de su instalación, que constituyen, en cambio, una fuente de derechos[v]. La comunidad transnacional es, por lo tanto, una construcción social diferente de la diáspora, basada ésta última en una cultura fuerte (religión, lengua, etc.) y en tiempos largos produciendo el sentimiento de pertenecer a una nación en exilio dispersa a escala mundial, de ser portador de un ideal.

El estudio de las comunidades transnacionales nos permite entonces comprender las nuevas dinámicas sociales que se configuran en el marco de la globalización y del desarrollo capitalista. El presente dossier propone una reflexión a partir del caso de los Pieds-Noirs y los Sefardíes, dos comunidades en situación migratoria cuyo recorrido vital en la España contemporánea está marcado por el movimiento y la pérdida de referentes territoriales e identitarios. El "retorno" a España de Sefardíes y europeos de Argelia es el resultado de una larga historia de movimientos de población y conflictos culturales[vi]. La expulsión de los

[iii] KEARNEY Michael, NAGENGAST Carole, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Institute for Rural Studies, 1989; ROUSE, Roger ; «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism » en *Diaspora Spring,* Vol. 1. No.1, 1991. Estos autores señalan una desestructuración del concepto tradicional de "comunidad", generalmente asociado a la idea de territorio.

[iv] KASTORYANO Riva, « Immigration, communautés transnationales et citoyenneté », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 165, 2000, p. 353.

[v] Ibidem, p. 358.

[vi] Véanse OJEDA MATA, Maite. *Identidades Ambivalentes: Sefardíes En La España Contemporánea*. Madrid: Sefarad, 2013; SEMPRE SOUVANNAVONG, Juan David *Los Pieds-Noirs En Alicante:*

Sefardíes se había producido en un contexto histórico de redefinición nacional y construcción identitaria en el nuevo territorio conquistado por los Reyes Católicos[vii]. Las distintas olas de emigración de los españoles a Argelia, colonia francesa, se habían producido por razones económicas y políticas, y el "retorno" de estas poblaciones se produce bajo la forma de exilio político, siendo una comunidad marcada por un desajuste entre identidad, territorio y nacionalidad.

La relación de estas dos comunidades con España está marcada por una serie de imaginarios que toman fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX. Estas representaciones se reproducen y alimentan todo un género literario producido mayoritariamente por los miembros de estas comunidades transnacionales. Sin embargo, como causa de los movimientos migratorios de estos pueblos hacia España, las representaciones que se construyen en torno a la relación entre Pieds-Noirs, Sefardíes y España son menos determinantes que los factores políticos o económicos. De hecho, las instalaciones o el tránsito de estas comunidades en España no están exentas de un uso político, en diferentes periodos y bajo distintos regímenes, con el fin de legitimarse o de participar a la construcción de un ideario nacional determinado. El Estado pudo, así, construir una imagen positiva en torno a la acogida de extranjeros, insistiendo muchas veces en que se trataba de "retornados", pero también en torno a la prosperidad del país que permitiría esta acogida. Estas implantaciones fueron también utilizadas a su favor en el campo de las relaciones diplomáticas con el fin de facilitar la integración española en el ámbito internacional.

Sin embargo, desde principios del siglo, las instalaciones o el tránsito (refugio) de judíos en territorio español, cuyos lugares de origen eran múltiples, fueron generalmente motivados por razones políticas, al igual que ocurre con los Pieds-Noirs que se instalan en la Península en torno a 1962. Estas implantaciones también se debieron a cuestiones prácticas como la proximidad lingüística o geográfica, así como la existencia previa de redes que facilitaron la llegada y la integración en el mercado de trabajo de estos migrantes.

Las Migraciones Inducidas Por La Descolonización. Alicante: Universidad de Alicante, 1997.

[vii] PÉREZ, Joseph. *Historia De Una Tragedia: La Expulsión De Los Judíos De España*. Barcelona: Crítica, 1993; PÉREZ, Joseph. *Los Judíos En España*. Madrid: Marcial Pons Ediciones Historia, 2013.

En el caso de los Pieds-Noirs, si bien el desplazamiento es desencadenado por razones políticas, la instalación en España de varios miles de europeos de Argelia se explica igualmente por cuestiones económicas. Miles de españoles parten a trabajar al extranjero, pero otros miles de Pieds-Noirs llegan para ocupar un lugar en la nueva sociedad que está impulsando la España desarrollista: ocuparán empleos y llevarán a cabo emprendimientos relacionados con una nueva economía terciaria desarrollada principalmente en torno al turismo, a nuevas formas de ocio y a la construcción.

Asimismo, la descolonización del Norte de África, a partir de los finales de los años cincuenta y los cambios políticos que se produjeron en América Latina a partir de los comienzos de los setenta, empujaron a numerosas familias judías, procedentes esencialmente de Marruecos, pero también de Argentina, Chile y Uruguay, a mudarse a España. Estas migraciones, por un lado, modificaron radicalmente la estructura social y demográfica de las comunidades judías españolas y, por otro lado, influyeron considerablemente en el desarrollo de la economía del país[viii].

Más allá de las causas y de la particularidad de estas instalaciones en un contexto determinado, queremos analizar sus consecuencias, tanto a nivel comunitario y del Estado que las acoge como de su impacto global. Estudiar estas dos poblaciones a partir del concepto de transnacionalismo puede permitirnos ilustrar las características que toman los procesos migratorios a partir de la segunda mitad del siglo XX, en el contexto de la globalización[ix]. También nos permitiría cuestionarnos sobre la noción misma de comunidad, y observar, utilizando nuevas herramientas conceptuales y nuevos puntos de observación, los mecanismos de movilidad, de construcción y de funcionamiento de dos grupos humanos cuyo recorrido nos resulta particularmente singular y complejo.

El dossier se propone entonces trabajar sobre las cuestiones conceptuales relativas a la noción de *comunidad transnacional* a través de casos concretos, para ilustrar las dinámicas

[viii] ROZENBERG, Danielle. *L'Espagne contemporaine et la question juive : les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*. Toulouse: Presses Univ. du Mirail, 2006.

[ix] PORTES, Alejandro. *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, USA, Princeton University, 1997, pp. 1-26.

de movilidad o integración de estas comunidades en torno a una multiplicidad de territorios, pero también sobre las implicaciones identitarias, discursivas y literarias.

En primer lugar, se explorará la noción de comunidades transnacionales, inscribiéndola en varios territorios (España, Francia y Magreb), un espacio (el Mediterráneo) y una temporalidad (la época contemporánea). El artículo de Michel Peraldi: *De lo colonial a lo transnacional, transformaciones del espacio migratorio Magreb - Europa*[x] hace referencia al espacio transnacional que se ha construido en torno a las circulaciones entre el Norte de África y Europa, caracterizado por nuevas modalidades migratorias. Junto con la intensificación de la movilidad, se analizan fenómenos como la privatización de las migraciones, la diversificación y el desarrollo de una industria en torno a estos desplazamientos. La cuestión identitaria es igualmente abordada planteando la noción de dilatación del espacio nacional a partir de los imaginarios y de la expresión literaria.

Posteriormente, el discurso se centrará en el establecimiento e integración de los Pieds-Noirs en España y Francia, así como en el establecimiento e integración de los judíos en España y en las políticas de acogida implementadas. El artículo de Mariana Domínguez Villaverde: *Los pieds-noirs en España: entre arraigo y movimiento*, estudia la comunidad pied-noir desde una perspectiva amplia con respecto a los estudios sobre los Pieds-Noirs instalados en Francia, introduciendo un nuevo territorio en su recorrido vital: España, y más concretamente la región de Alicante. Se intenta demostrar como la movilidad de este grupo, entre Argelia y España en primer lugar y luego entre España y Francia, puede ser estudiada utilizando una serie de nuevos conceptos migratorios y, entre ellos, el de transnacionalismo. Esta circulación entre tres territorios se encuentra enmarcada por una relación identitaria entre esos tres espacios: patria de origen, Estado nacional y tierra de nacimiento, poniendo de relieve la complejidad de los sentimientos de pertenencia individuales y comunitarios. A continuación, el artículo de Davide Aliberti: *La inmigración judía en España en los siglos XIX y XX. Entre la diáspora y el transnacional*, reconstruye cronológicamente los diferentes

[x] Este artículo constituye una versión inédita en español del capítulo escrito por Michel Peraldi en francés para el libro *Migrations et mutations de la société française, L'état des savoirs*, coordenado por Marie Poinsot y Serge Weber (La Découverte, 2014), titulado «Du colonial au transnational, les mutations de l'espace migratoire euromaghrébin».

flujos migratorios y el establecimiento de los judíos en España a partir de la primera mitad del siglo XIX hasta los años 2000. En particular, propone una reflexión sobre la evolución de la comunidad judía española, que nace como una mezcla de diaspórico y transnacional, encontrándose divida a partir de los '70 en dos comunidades diaspóricas separadas, cuya convivencia es la base del equilibrio que hoy en día caracteriza el judaísmo español.

También se evocarán cuestiones relativas a la diferencia entre comunidades transnacionales y comunidades diaspóricas, y se analizarán las dinámicas relacionadas con el tránsito de los refugiados judíos por España entre el 1940 y el 1943. Pedro Correa Martin-Arroyo, en su artículo titulado *La crisis de refugiados judíos europeos en España durante la Segunda Guerra* Mundial, estudia el tránsito de los judíos por España durante la Segunda Guerra Mundial, y la ayuda ofrecida, por un lado, por el gobierno español, pero sobre todo por las asociaciones internacionales de ayuda a los refugiados judíos que operaban, a veces clandestinamente, en España en aquellos años. La originalidad del trabajo, con respecto a las investigaciones anteriores, como la de Bernd Rother[xi], reside en el hecho de que el material de archivo utilizado procede exclusivamente de archivos estadounidenses que hasta ahora no habían sido todavía explorados.

Finalmente, se llevará a cabo una reflexión sobre las autorepresentaciones producidas por esas comunidades, que contribuyen a la creación de memorias diversas, y que se construyen y difunden a menudo a través de la expresión literaria. Ewa Tartakowski, en su artículo *Escritores judíos de origen magrebí en Francia y su literatura*[xii], se centra en la producción escrita de los sefardíes franceses de origen magrebí a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta hoy. En particular, la autora explora la función social e identitaria de esta literatura sobre los miembros de la comunidad misma. Además, a través de un estudio a la vez cualitativo y cuantitativo, que analiza toda la producción literaria (memorias, diarios,

[xi] ROTHER, Bernd. *Franco y el holocausto*. Marcial Pons, 2005.

[xii] Este artículo presenta de forma modificada y adaptada al tema del dossier, algunas de las reflexiones llevadas a cabo por la autora en su tesis (ver: *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2016) y en el artículo : « Entre mémoire et histoire. Écrivains d'origine judéo-maghrébine en France. Une approche sociologique », *Tsafon. Revue d'études juives du Nord*, dossier « Écrivains juifs de langue française », n°70, (2015- 2016), pp. 61-81.

autobiografías, ensayos y novelas), la autora consigue delinear de manera muy completa los diferentes imaginarios y vínculos de pertenencia que se entrecruzan y caracterizan a esta comunidad diaspórica/transnacional. El artículo de Esther Bendahan, titulado *Sefarad, un vínculo entre España y Marruecos*, permite delinear el paisaje literario sefardí español contemporáneo, constituyendo, además, el testimonio directo de una escritora sefardí española de origen marroquí, que habla de su recorrido vital como miembro de esta comunidad, de su experiencia y de los imaginarios que nutren su escritura, así como de su sentido de pertenencia a una Sefarad que no es solo España, sino que es todos los países en los que la autora ha vivido.

Bibliografía

BRUNEAU Michel, *Diasporas et espaces transnationaux*, París, Anthropos, 2004.

GILDAS Simon, «Migrations, la spatialisation du regard» en *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n. 2, 2006, pp. 9-21.

GILDAS Simon, *La planete migratoire dans la mondialisation,* Paris, Armand Collin, 2008.

KASTORYANO Riva, «Immigration, communautés transnationales et citoyenneté», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 165, 2000, pp. 353-359.

KEARNEY Michael, NAGENGAST Carole, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Institute for Rural Studies, 1989.

OJEDA MATA Maite, *Identidades Ambivalentes: Sefardíes En La España Contemporánea*, Madrid, Sefarad, 2013.

PÉREZ Joseph, *Historia De Una Tragedia: La Expulsión De Los Judíos De España*, Barcelona, Crítica, 1993.

PÉREZ Joseph, *Los Judíos En España*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

PORTES Alejandro, *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, USA, Princeton University, 1997, pp. 1-26.

ROTHER Bernd, *Franco y el holocausto*, Marcial Pons, 2005.

ROUSE Roger, «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism » en *Diaspora Spring,* Vol. 1, n. 1, 1991, pp. 8-23.

ROZENBERG Danielle, *L'Espagne contemporaine et la question juive: les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Toulouse, Presses Université du Mirail, 2006.

SÁNCHEZ ALONSO Blanca, *Las causas de la emigración española*, 1880-1930, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

SEMPERE SOUVANNAVONG Juan David, *Los Pieds-Noirs En Alicante: Las Migraciones Inducidas Por La Descolonización*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

VILAR Juan Bautista, «Las emigraciones españolas al Norte de África en el siglo XX» en ALTED, ASENJO (coord.), *De la España que emigra a la España que acoge,* Madrid, Fundación FLC, 2006, pp. 220-233.

De lo Colonial a lo Transnacional, Transformaciones del Espacio Migratorio Magreb - Europa[i]

From the Colonial to the Transnational, Transformations of the Migratory Space Magreb - Europe

Michel Peraldi
CADIS-CNRS/EHESS.

[i] Traducción al castellano por Mariana Domínguez Villaverde.

Resumen: Este artículo hace referencia al espacio transnacional que se ha construido en torno a las circulaciones entre el Norte de África y Europa; en el contexto de la globalización y de las nuevas políticas estatales de control de la migración. Junto con la intensificación de la movilidad, se analizan nuevos fenómenos, nuevas modalidades migratorias y la aparición de nuevas figuras migrantes, cuyos objetivos y comportamientos divergen del de los migrantes clásicos. Estas trasformaciones en el panorama migratorio, que conciernen en este artículo Europa y el Magreb, pero también el África subsahariana, Asia, y el mundo en general, son muy profundas y deben ser observadas a partir de un cambio de perspectiva.

Palabras clave: Migraciones, Transnacionalismo, Magreb, Europa, Circulación.

Abstract: This article refers to the transnational space that has been built around the circulations between North Africa and Europe; in the context of globalization and the new state policies to control migration. Along with the intensification of mobility, new phenomena, new migratory modalities and the appearance of new migrant figures whose objectives and behavior diverge from that of the classic migrants, are analyzed. These transformations in the migratory landscape, which concern in this article Europe and the Maghreb, but also sub-Saharan Africa, Asia, and the world in general, are very deep and should be observed from a change of perspective.

Keywords: Migrations, Transnationalism, Maghreb, Europe, Circulation.

Vestida con el abaya negro de las saudíes, pero con el rostro descubierto y muy maquillado, la "saoudaa" es, en Marruecos, una figura ahora familiar. Exhibe los signos de un logro conseguido en Arabia Saudita, en Dubai, Abou Dhabi. En Túnez, las mujeres dedicadas al "comercio de maleta", organizan en las trastiendas de las peluquerías, la venta de canastos cargados de productos cosméticos, pañuelos o joyas, que traen de sus viajes regulares a Estambul. Los vendedores ambulantes se han vuelto personajes familiares de la vida cotidiana

en el Magreb[ii], del "trabendo" argelino o tunecino, a los "camionistas" marroquíes que traen regularmente de su tránsito por Europa las telas y los electrodomésticos comprados en Barbès, Nápoles o Milán.

Figura urbana más trágica, el *harraga*, "quemador de frontera", en búsqueda permanente de una ocasión para pasar, habita tanto los muelles de los puertos magrebíes, como el imaginario fronterizo, de un lado y del otro de ambas orillas. A veces apenas adolescente, es el símbolo del desarraigo de una juventud numéricamente alta y desempleada, para la cual la migración es ahora más bien una "aventura", generalmente muy peligrosa y aleatoria, que un destino establecido y demarcado de trabajador. No obstante, una buena parte de esos "aventureros"[iii] que Europa persigue en sus fronteras son ahora subsaharianos, que buscan también un paso clandestino hacia las costas europeas. Sabemos actualmente[iv] que esos subsaharianos son la parte más visible de un movimiento de fondo que las sociedades magrebíes adoptan, aún con mala consciencia: en efecto, una buena parte de los movimientos migratorios subsaharianos se fijan hoy en día en Marruecos, Argelia o Túnez, reviviendo los lazos ancestrales tejidos por debajo del Sáhara, entre África Central y África del Norte, pero encarnan indudablemente también, una transformación económica y social profunda de esas sociedades que se vuelven "sociedad de acogida" tanto como de partida. Observamos, finalmente, una presencia creciente de europeos en el Magreb. Más allá de los jubilados instalados, tanto en Marruecos como en Túnez, la renovación de ciertos sectores económicos, desde los servicios al turismo, reposa en parte sobre una serie de PYMES, cuyos

[ii] Michel PERALDI, *La fin des norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

[iii] Sylvie BREDELOUP, "L'aventurier, une figure de la migration africaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n°2-125, (2008), pp. 281-306.

[iv] Michel PERALDI, *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, Paris, Karthala, 2011 ; Anaïk PIAN, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute, 2009.

creadores son europeos. Argelia, donde ese movimiento concierne más bien a los franco-argelinos hijos de migrantes[v], ve instalarse también, una importante migración china[vi].

Son muchos los indicadores que señalan en Marruecos, en materia de migración, no tanto la existencia de simples cambios, sino de una verdadera mutación, no obstante, tan repentina y compleja que aún no se dispone de las palabras ordinarias para nombrarla y, aún menos, de las instituciones para enmarcarla. Todas esas nuevas figuras tienen, en efecto, como punto común, su distancia imaginaria y social de la figura histórica del "trabajador inmigrado" sobre la que se construyeron, a lo largo del siglo pasado, tanto los imaginarios como los marcos institucionales a partir de los cuales se representan las dinámicas migratorias. Se trata de una diferencia que se constata esencialmente en tres variaciones: los Estados, emisores y receptores, ya no están presentes en la organización y la gestión de las cohortes migratorias. La migración es hoy en día, una cuestión principalmente individual o diaspórica. El tiempo mismo de la migración ha cambiado profundamente, ya que, si ésta tomaba incluso hasta hace poco las formas de un exilio, hoy es movilidad, tiempo social marcado por idas y vueltas y errancia. Finalmente, si Europa sigue estando en el centro de los deseos migratorios y siendo el principal destino, nuevas rutas se abren, mientras que el mismo Magreb se vuelve espacio migratorio.

Una valoración endeble

Si percibimos mal, es antes que nada porque aún valoramos mal. Esos

nuevos migrantes tienen como punto común su indeterminación numérica. De las mujeres marroquíes habiendo intentado en los últimos años una experiencia migratoria en los países de Oriente Medio, conocemos por los medios de comunicación, tanto marroquíes como orientales, la reputación sulfúrica que le atribuyen los rumores, las dificultades de sus

[v] Mohammed MADOUI, *Entreprises et entrepreneurs en Algérie et dans l'immigration*, Paris, Karthala, 2012.

[vi] Farida SOUIAH, 2010, *La société algérienne au miroir des migrations chinoises*, Trabajo de fin de Master, IEP Paris, 2009.

condiciones de vida y de trabajo al servicio de las burguesías locales, donde la gran mayoría de ellas son, de hecho, domésticas (se sabe menos que ciertas empresas saudíes o de Dubai, contratan directamente en las universidades americanas, cuadros marroquíes). No obstante, es imposible conocer el número, ni siquiera considerar una estimación. La familiaridad del personaje de la "saoudaa" en los mundos populares, nos hace pensar que esta emigración es hoy en día importante, pero que su evaluación es imposible, ya que depende de los mecanismos institucionales de la misma migración. Las mujeres que migran en los países del Golfo lo hacen, en efecto, bajo el régimen de la *kafala*. Este procedimiento complejo, que proviene del derecho musulmán, equivale a una dependencia de los migrantes al "kéfir", un intermediario que se encarga de las autorizaciones y del viaje, de la relación con los patrones, confisca los pasaportes de aquellas que encuadra, permitiendo este método asegurar que las migrantes sólo permanezcan el tiempo impartido de una "temporada" de trabajo, dos años en general. Esta lógica discrecional, tiene como consecuencia el hecho de hacer invisible institucionalmente a las migrantes, que no son censadas ni protegidas por ningún organismo del Estado. Las declaraciones a los consulados son anecdóticas, y corresponden esencialmente a lo(a)s poco(a)s migrantes instalado(a)s.[vii]

Las migrantes marroquíes del Golfo comparten esta indeterminación con la mayoría de los nuevos flujos migrantes que surcan esta región del mundo. Resulta imposible, por ejemplo, hacer acaso una estimación seria de los flujos clandestinos hacia Europa, si no es por la extrapolación aventurada de las cifras policiales de los arrestos en la frontera, o de la cifra dramatizada por la prensa de los cadáveres llegados a las costas europeas. Tampoco siquiera una estimación (aunque los organismos internacionales no se privan de anunciar cifras sin cesar cuestionadas) de los pasajeros fronterizos del Sáhara y, por lo tanto de la presencia subsahariana en el Magreb; y finalmente, aunque se trate de una migración de clases medias, no hay estimación posible de los flujos europeos: si sabemos por los rumores dentro del mundillo de los expatriados de Rabat o Túnez , que las escuelas francesas están hoy en día repletas y sometidas a la presión de una demanda creciente, las cifras consulares señalan unos datos estables, al decidir la mayoría de esos nuevos "migrantes" no inscribirse, prescindiendo muchos de ellos de solicitar la calidad de residentes[viii].

[vii] Mohammed KHACHANI, *Les marocains dans les pays arabes pétroliers*, Rabat, Amerm, 2008.

[viii] Se encuentran censados oficialmente hoy en día en Marruecos algo más de 20 000 franceses

Todo eso es paradójico, ya que, si se conocen bien a los migrantes magrebíes "instalados" en Europa, si la mezcla de desconfianza y de consideración de la que son objeto desde su llegada en los años '60, convirtió a sus hijos en objeto de numerosos estudios e investigaciones, ninguna de las nuevas olas migratorias ha sido verdaderamente evaluada. No es por lo tanto descabellado considerar que, hoy en día, sólo conocemos la punta del iceberg de los fenómenos migratorios.

La responsabilidad no es de los demógrafos, ni de los investigadores en general, sino que corresponde en gran parte a la naturaleza misma de esos movimientos migratorios. ¿Qué es, en efecto, un migrante hoy?

Aventurero solitario, furtivo... y mujer

El primer cambio, con respecto a la época de las grandes migraciones fordistas, es que asistimos actualmente a una verdadera pulverización de las categorías de migrantes y de las "razones" migratorias[ix], sea cual sea el sentido en que se emigre. Esta pulverización es principalmente el resultado de las políticas migratorias que multiplicaron los procedimientos, al mismo tiempo que restringían el acceso a la visa. Luego retomaremos esta cuestión. Sin embargo, si el trabajo asalariado sigue siendo evidentemente el objetivo privilegiado de los que emigran, no es más que una razón entre otras para circular. En las migraciones magrebíes regulares hacia Europa, y particularmente hacia Francia, los estudiantes constituyen un flujo regular, que está en crecimiento constante a medida que las visas acordadas restringen los otros motivos[x], aún si la "reagrupación familiar" sigue siendo la razón principal

que forman el primer grupo de extranjeros en el país (2010). No obstante, esa cifra nacional alcanza apenas la cifra ofrecida extra oficialmente por las autoridades locales de los propietarios franceses, tan sólo en la ciudad de Marrakech.

[ix] Catherine WIHTOL DE WENDEN, *Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer*, Paris, Ed. Autrement, 2012.

[x] En 2011 se calculaban algo más de 67 000 estudiantes magrebíes (argelinos, tunecinos y marroquíes) inscritos en las grandes escuelas o en las universidades francesas. Fuente : Campus France.

de la expedición de visas, teniendo como consecuencia ambigua una feminización muy visible de los flujos migratorios de los últimos veinte años. La OCDE nota, en efecto, que la proporción de mujeres entre los migrantes es hoy en día equivalente o superior a la proporción de hombres, sin que se sepa realmente, a falta de trabajos históricos documentados, lo que resulta en esos datos de un reconocimiento tardío de la presencia hasta entonces discreta, incluso secreta, de las mujeres en los flujos migratorios, y lo que deriva de una evolución de los sectores de empleo. El crecimiento de la demanda de migrantes en los sectores de lo domestico y de los servicios a las personas es, sin duda alguna, un factor importante en la feminización de los flujos[xi]. Como numerosas investigaciones actuales lo atestan, la feminización de los flujos significa también la precarización de las situaciones profesionales y personales. A pesar de la insistencia con la que los medios se focalizaron estos últimos años en las entradas clandestinas en Europa, las investigaciones empíricas muestran que la mayoría de los clandestinos se convierten en tales tras haber entrado legalmente en Francia, porque la clandestinidad tiende a ser económicamente atractiva y constituye una condición de contratación y de empleo. En definitiva, para decirlo en una fórmula, mientras que los trabajadores migrantes de la era fordista entraban ilegalmente y luego progresaban tanto hacia la legalización como hacia la integración de su situación, los de hoy entran legalmente, pero se vuelven clandestinos, transformando la clandestinidad ya no en un "accidente" sino en una "condición"[xii].

La nueva condición migrante

Desde la puesta en marcha de los procedimientos conocidos como de Schengen (1988), los Estados europeos no han dejado de hacer evolucionar las políticas migratorias hacia lo que aparece hoy claramente como una inversión de posturas. Antes centradas en las cuestiones sociales y en las estrategias de integración, las lógicas estatales han evolucionado hoy hacia una posición soberanista de vigilancia y de control de fronteras. Es, en definitiva, un

[xi] Laurence ROULLEAU BERGER, *Migrer au féminin*, Paris, PUF, 2010.

[xii] Didier FASSIN, *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.

vuelco del derecho de ciudadanía al derecho a circular, con el que los Estados pretenden facilitar la regulación por la combinación de un refuerzo sin precedentes de los controles policiales sobre las poblaciones migrantes, por una parte, y la multiplicación de las formalidades y de la burocracia de visas, por otra. Los efectos de esta reorientación son de dos clases: por un lado, al ampliar la esfera de intervención policial, criminalizan[xiii] literalmente la situación de muchos desafortunados candidatos a la migración, integrados cada vez más a menudo en un engranaje policial. A esto hay que añadir, que la colaboración solicitada a los Estados "emisores"[xiv], la multiplicación de los procedimientos de reconducción a las fronteras, transnacionaliza la estigmatización. Además de la represión de la que son víctimas en los países de salida[xv] los "quemadores de fronteras", esas políticas generan asimismo situaciones de gran precariedad y verdaderos campos de tránsito, tanto en las fronteras como en los países de reconducción[xvi]. Por otra parte, al ser cada vez más selectivas socialmente las condiciones de acceso a la visa, esas políticas dan lugar a un doble efecto de discriminación: entre migrantes "establecidos" y "postulantes"[xvii], cuando la antigüedad en la migración otorga un derecho adquirido a la circulación que no poseen los candidatos, sometidos al procedimiento de las visas, pero también en las sociedades de origen dónde la obtención de un derecho de movilidad actúa como un criterio elitista. A los harragas hambrientos de los puertos argelinos o marroquíes, se opone la figura de las élites circulantes, cuya visa "VIP" fácilmente renovable da acceso a prestaciones médicas, a rebajas, a circuitos turísticos en Francia y, desde que existe Schengen, en Europa. La paradoja reside entonces en constatar que, cuanto más se reduce la distancia física entre las orillas del Mediterráneo

[xiii] Salvatore PALIDDA, *Migrations critiques : repenser les mobilités humaines en Méditerranée*, Paris, Karthala, 2011.

[xiv] Un argelino parado por la aduana de su país es sancionable hoy con una pena de prisión de nueve meses.

[xv] Jérôme VALLUY, "L'exportation de la xénophobie de gouvernement. De la politique européenne des frontières à la répression dans les pays limitrophes", Didier FASSIN, *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, la Découverte, 2010.

[xvi] Michel AGIER, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire, Paris*, Flammarion, 2008.

[xvii] Andrea REA, Maryse TRIPIER, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2008.

(además de la frecuencia de las líneas, la reducción de los precios por las compañías *Low Cost*, Marrakech está a tres horas de Paris, Túnez a una hora y media de Marsella), más se incrementa la distancia social en el derecho a circular. De hecho, hoy en día es casi imposible, para quien no posee ni capital social ni recursos financieros, ni un estatus profesional estable, viajar legalmente entre el Magreb y Europa.

Un espacio más circulatorio que migratorio

Y, sin embargo, se desplazan... En efecto, a pesar de la densidad de los trámites, podemos decir, teniendo en cuenta los trabajos más recientes realizados estos últimos años en Europa y en Estados Unidos[xviii], que la migración entendida como un exilio relativamente durable, deja paso a formas muy diversificadas de movilidad.

Se emigra por periodos de tiempo cada vez más cortos, algunos multiplicando incluso, según las posibilidades, las idas y vueltas. Las mujeres marroquíes del Golfo no pueden permanecer en la mayoría de los países donde trabajan por más de dos años. Los trabajadores temporales agrícolas, sólo están en Europa el tiempo que duran las temporadas de cosecha. El contraste histórico más fuerte es justamente el de los obreros agrícolas que, en los años '70, partían para obtener, gracias a la agricultura, una oportunidad de acceder a los empleos industriales y que hoy, estrechamente encuadrados por los dispositivos semi disciplinarios, realizan estancias temporales en Europa que no pueden apenas sobrepasar los seis meses[xix]. Finalmente, los vendedores ambulantes, sin duda los que tienen el carácter más pendular entre los migrantes magrebíes, multiplican los viajes comerciales al mismo tiempo que estructuran, no obstante, en los países por donde viajan, redes diaspóricas[xx]. Asistimos

[xviii] Alain TARRIUS, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002 ; Laurent FARET, *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les Etats Unis*, CNRS Editions, Paris, 2003.

[xix] Alain MORICE, Swanie POTOT, *De l'ouvrier immigré aux travailleurs sans papiers. Les étrangers dans la modernisation du salariat*, Paris, Karthala, 2010.

[xx] Michel PERALDI, "Aventuriers du nouveau capitalisme marchand. Essai d'anthropologie de l'éthique mercantile", Jean-François BAYART, Fariba ADELKHA, *Les voyages du développement*,

entonces, actualmente, no sólo a una reducción del tiempo de las estancias, sea cual sea la actividad profesional a la que se destinen los migrantes, sino también a un retroceso del sedentarismo: incluso "establecidos" los migrantes multiplican hoy en día los viajes entre el país de origen y de acogida, a semejanza de los "chibanis"[xxi], obreros jubilados argelinos o marroquíes que, aunque hayan "regresado" a su país, vuelven regularmente al país donde ejercieron su vida profesional para recibir su pensión. Incluso los europeos "instalados" en el Magreb son también personas "móviles" antes de ser migrantes, ya sea, en el caso de los jubilados, porque sólo viven una parte del año en su residencia alejada, o, en el caso de los activos, porque aprovechan el estatus de turista, obligándose a regresar a su país de ciudadanía cada vez que expira su derecho de estancia (dos meses en Marruecos, por ejemplo). Por lo tanto, no es desatinado afirmar que este conjunto euro magrebí , que era un espacio migratorio[xxii] fundado en la perpetuación de los lazos coloniales, se transforma hoy en espacio circulatorio, de actores sociales múltiples que asientan su vida y su actividad entre dos orillas. En eso reside, en el sentido generalmente aceptado, la característica principal de un espacio transnacional.

El Magreb, tierra de inmigración

Ese proceso tan rápido de transnacionalización puede ser esclarecido gracias a otro término: el de globalización. En efecto, como hemos evocado brevemente, el Magreb se trasforma discretamente en un espacio migratorio, no solamente abierto al mediterráneo, ni a las antiguas metrópolis coloniales, sino más aún a toda África central y oriental, e incluso a Asia.

Algunos políticos y expertos pensaron por un momento que esas migraciones eran de tránsito hacia Europa, hasta que se vio que cierta mano de obra migrante ingresaba claramente en las economías de los países del Magreb y se instalaba allí. En Argelia, donde los

Karthala, Paris, 2007. Alain TARRIUS, *La mondialisation par le bas... op. cit.*

[xxi] Nasser DJEMAÏ, *Invisibles : la tragédie des chibanis*, Arles, Actes Sud, 2011.

[xxii] Gildas SIMON, La planète migratoire dans la mondialisation, Paris, Armand Colin, 2008.

trabajos de investigación sobre ese tema son muy escasos, se habla de 40 000 chinos, solo teniendo en cuenta las ciudades de Argel y Oran, empleados por empresas, también chinas, que realizan las grandes obras de la posguerra civil (autovías y viviendas). En Mauritania, obreros senegaleses y nigerianos son empleados por empresarios senegaleses, con el fin de recuperar la rama industrial del pescado seco[xxiii]. En Marruecos, finalmente, sin duda el país del Magreb más arraigado a los lazos tradicionales con África central, los migrantes subsaharianos se han introducido en el sector de la construcción, en los trabajos domésticos, donde también encontramos filipinos, en la prensa francófona y en los *call centers*. Imposible de evaluar, esta presencia subsahariana es sin embargo lo bastante significativa como para que ciertos barrios de las metrópolis, Rabat particularmente, Casablanca y Marrakech también, sean hoy en día calificados como "barrios negros"[xxiv]. En Libia, finalmente, una gran mayoría de los 2,5 millones de trabajadores migrantes "reconocidos" por el antiguo régimen, eran subsaharianos[xxv]. Habría que añadir, además, a los estudiantes subsaharianos[xxvi] a los cuáles se abren cada vez más las puertas de las universidades e institutos especializados tunecinos, marroquíes (se contabilizan más de 10 000 estudiantes extranjeros, casi todos subsaharianos) y también argelinos. Esos estudiantes, si bien está claro que se diferencian socialmente de los que "transitan", desaventurados aspirantes a cruzar hacia Europa, integran de forma cada vez más frecuente los mercados de trabajo locales cuando terminan sus estudios, particularmente en las profesiones relacionadas con la salud y los servicios.

Para concluir, diremos que la percepción de esta dinámica de transformación del espacio migratorio euro magrebí, o euro mediterráneo, no suponía únicamente una recopilación de

[xxiii] Armelle CHOPLIN, "L'immigré, le migrant, l'allochtone : circulations migratoires et figures de l'étranger en Mauritanie", *Politiques Africaines*, n°109, (2008), pp.73-90

[xxiv] Michel PERALDI, *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, Paris, Karthala, 2011.

[xxv] Olivier PLIEZ, "Le Sahara libyen dans les nouvelles configurations migratoires", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°16/3, (2005), pp. 165-182.

[xxvi] Sylvie MAZZELLA, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre nord et sud*, Paris, Karthala/IRMC, 2009.

hechos y de monografías, hacía falta igualmente un cambio de perspectiva. Era necesario enfocar los movimientos migratorios, ya no desde Europa, considerado de facto como lugar central, nodal de la llegada de los flujos, sino desde su punto de partida. Es lo que hemos hecho, estos últimos años, los investigadores aquí citados y otros. Pero al operar ese vuelco, el mundo mismo, al interior del cual se sitúan esos movimientos, cambia también. Porque, si bien estamos aún dentro de un espacio euro mediterráneo, centrado en el encuentro de las dos orillas, este espacio aparece asimismo como un lugar fundamental, en el centro de una "tectónica" de placas migratorias que vincula el espacio mediterráneo a los movimientos de África, de Asia, mientras que los flujos de estudiantes magrebíes hacia Estados Unidos o Canadá van tomando consistencia... Hablar del paso de lo colonial a lo transnacional, no implica solamente evocar el cambio de modalidades migratorias, la aparición de nuevas figuras, se trata fundamentalmente del cambio de una relación con el mundo. El inventario de esas nuevas figuras y de los efectos que producen sobre las sociedades implicadas es un trabajo en el que queda aún mucho por hacer.

Bibliografía

Alain MORICE, Swanie POTOT, *De l'ouvrier immigré aux travailleurs sans papiers. Les étrangers dans la modernisation du salariat*, Paris, Karthala, 2010

Alain TARRIUS, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002.

Anaïk PIAN, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute, 2009.

Andrea REA, Maryse TRIPIER, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2008.

Armelle CHOPLIN, "L'immigré, le migrant, l'allochtone : circulations migratoires et figures de l'étranger en Mauritanie", *Politiques Africaines*, n°109, (2008), pp.73-90

Catherine WIHTOL DE WENDEN, *Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer*, Paris, Ed. Autrement, 2012.

Farida SOUIAH, 2010, *La société algérienne au miroir des migrations chinoises*, Trabajo de fin de Master, IEP Paris, 2009.

Gildas SIMON, *La planète migratoire dans la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 2008.

Jérôme VALLUY, "L'exportation de la xénophobie de gouvernement. De la politique européenne des frontières à la répression dans les pays limitrophes", Didier FASSIN, *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, la Découverte, 2010.

Laurent FARET, *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les Etats Unis*, CNRS Editions, Paris, 2003.

Michel AGIER, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, 2008.

Michel PERALDI, "Aventuriers du nouveau capitalisme marchand. Essai d'anthropologie de l'éthique mercantile", Jean-François BAYART, Fariba ADELKHA, *Les voyages du développement*, Karthala, Paris, 2007.

Michel PERALDI, *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, Paris, Karthala, 2011.

Michel PERALDI, *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Mohammed KHACHANI, *Les marocains dans les pays arabes pétroliers*, Rabat, Amerm, 2008.

Mohammed MADOUI, *Entreprises et entrepreneurs en Algérie et dans l'immigration*, Paris, Karthala, 2012.

Nasser DJEMAÏ, *Invisibles : la tragédie des chibanis*, Arles, Actes Sud, 2011.

Olivier PLIEZ, "Le Sahara libyen dans les nouvelles configurations migratoires", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 16/3, (2005), pp. 165-182.

Salvatore PALIDDA, *Migrations critiques : repenser les mobilités humaines en Méditerranée*, Paris, Karthala, 2011.

Sylvie BREDELOUP, "L'aventurier, une figure de la migration africaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 2-125, (2008), pp. 281-306.

Sylvie MAZZELLA, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre nord et sud*, Paris, Karthala/IRMC, 2009.

Los Pieds-Noirs en España: Entre Arraigo y Movimiento

Pieds-Noirs In Spain: In-Between Roots And Mobility

Mariana Domínguez Villaverde
Universidad de Aix-Marseille[i]

[i] Este artículo se ha realizado en el marco de la tesis doctoral, *Ser y Estar: Les Pieds-Noirs d' Alicante et de sa région, d'une rive à l'autre de la Méditerranée (1962-années 2000)*. Se apoya en parte en el análisis llevado a cabo en los capítulos 2 y 3 de ésta, pero pretende desarrollar nuevas perspectivas. Nuestra investigación se basa en documentos de archivos españoles (particularmente archivos alicantinos,

Resumen:

Este artículo pretende estudiar la comunidad pied-noir introduciendo un nuevo territorio en su recorrido vital: España, y más concretamente la región de Alicante. Se intenta demostrar como la movilidad y los intercambios de todo tipo protagonizados por este grupo entre España y Francia a partir de 1962, pueden ser analizados utilizando una serie de nuevos conceptos propuestos por los estudios migratorios y, entre ellos, el de transnacionalismo. La circulación entre tres territorios se encuentra enmarcada por una relación identitaria con esos tres espacios: patria de origen, Estado nacional y tierra de nacimiento, poniendo de relieve la complejidad de las pertenencias individuales y comunitarias, así como las dinámicas resultantes del exilio.

Palabras clave: pieds-noirs, Alicante, transnacionalismo, exilio, movilidades.

Abstract:

This article aims to study the pied-noir community by introducing a new territory into its life journey: Spain, and more specifically the region of Alicante. The objective is to demonstrate how the mobility and exchanges of all kinds carried out by this group between Spain and France from 1962 onwards can be analyzed using a series of new concepts proposed by migratory studies and, among them, that of transnationalism. The circulation between three territories is framed by an identity bond with these three spaces: homeland of origin, state of nationality, and place of birth, highlighting the complexity of individual and community belongings, as well as the dynamics resulting from exile.

Key words: pieds-noirs, Alicante, transnationalism, exile, mobilities.

como el Archivo Municipal y el Archivo Histórico Provincial) Y franceses (destacando los fondos correspondientes a los Consulados de Francia en Valencia y Alicante, conservados en el Centre d'Archives diplomatiques de Nantes: CADN). También hemos realizado numerosas entrevistas orales. La cuestión de las movilidades pieds-noirs entre España y Francia ha sido asimismo estudiada en el artículo coescrito con Juan David Sempere, "La mobilité des Pieds-Noirs entre l' Espagne et la France depuis 1962", que será próximamente publicado.

Como resultado de la Guerra y la Independencia de Argelia, casi un millón de europeos abandonaron su tierra de nacimiento o de residencia entre finales de los años cincuenta y la primera mitad de los años sesenta, para dirigirse a la metrópoli. Algunos de esos "Pieds-Noirs", como empiezan a ser denominados en esa época, eligieron instalarse en otros países y, particularmente en el Levante español. Razones prácticas, como la proximidad geográfica, la disponibilidad de transportes, las similitudes de clima y paisaje, o los precios, determinaron esas instalaciones. El origen de una buena parte de estos europeos de Argelia tuvo también un peso fundamental. Se trataba en muchos casos de descendientes de españoles y particularmente de alicantinos que habían emigrado a Argelia a lo largo de los siglos XIX y XX[ii]. La mayoría de ellos había obtenido la nacionalidad francesa y atravesado un proceso de aculturación en Argelia. Sin embargo, los contactos con la provincia de Alicante se habían mantenido a lo largo de las décadas, por lo que, en el momento del exilio, la existencia de redes familiares, amicales, económicas y culturales, permitió la instalación de varios miles de Pieds-Noirs[iii] en la región. La cercanía cultural y el conocimiento de la lengua del país de acogida, la buena recepción ofrecida por el franquismo a este colectivo, y el hecho de que muchos de sus miembros no pudieran entrar en Francia por haber integrado la OAS[iv],

[ii]Sobre la Argelia colonial ver : Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR, Sylvie THENAULT, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962,* Paris, La Découverte, 2014 ; Benjamin STORA, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, Paris, 2004. Sobre los españoles en Argelia: Juan Bautista VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Murcia, CSIC, Centro de estudios históricos, Universidad de Murcia, 1989; Jean-Jacques JORDI, *Espagnol en Oranie*, Nice, Editions Gandini, 1996.

[iii]Tradicionalmente, se ha difundido la cifra de 30.000 pieds-noirs instalados en Alicante. Sobre esta cuestión ver: Juan David SEMPERE SOUVANNAVONG, *Los Pieds-Noirs en Alicante. Las migraciones inducidas por la descolonización, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante*, 1998; Anne DUPLHY, *Entre l'Espagne et la France. L'Algérie des Pieds-Noirs*, Paris, Vendémiaire, 2014; así como la tesis de doctorado de la autora de este artículo.

[iv] La Organisation de l'Armée Secrète (OAS) fue un grupo terrorista, constituido por miltares desertores y civiles, europeos de Argelia y franceses, que luchó contra la independencia de Argelia entre 1961 y 1962.

fueron otros factores que impulsaron las implantaciones en Alicante, que continuaron produciéndose más allá de 1962.

Consideraciones para una aproximación transnacional

Los trabajos que estudian la instalación de los pieds-noirs en Francia, como consecuencia de la Guerra y la Independencia de Argelia[v] lo hacen, en general, desde la perspectiva de la repatriación. La creación de la figura jurídica del repatriado y de las leyes que la rigen[vi], definen al grupo de pieds-noirs a partir de criterios de ciudadanía. La perspectiva transnacional y las nuevas aproximaciones propuestas por los estudios migratorios han sido puntualmente movilizadas para referirse a los europeos de las antiguas colonias europeas[vii].

[v] Jean-Jacques JORDI, *1962 : L'arrivée des Pieds-Noirs*, Paris, Autrement, 2002 ; Jean Jacques JORDI, *De l'exode à l'exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Valérie ESCLANGON-MORIN, *Les rapatriés d'Afrique du Nord de 1956 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Colette ZYTNICKI, "L'administration face à l'arrivée des rapatriés d'Algérie : l'exemple de la région Midi-Pyrénées", *Annales du Midi*, n° 224 (1998), pp. 501-521 ; entre otros.

[vi] Particularmente la Loi n° 61-1439 du 26 decembre 1961 relative à l'accueil et la réinstallation des Français d'outremer.

[vii] El estudio de Rainer BAUBÖCK, Thomas FAIST, *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, hace referencia a los desplazamientos producidos por las descolonizaciones como un fenómeno de "retorno" de las segundas generaciones. En el libro Smith ANDREA, *Europe's invisible migrants*, Amsterdam University Press, 2003, las repatriaciones desde las antiguas colonias europeas son asociadas al fenómeno migratorio y a la diáspora, por el efecto de dispersión que producen y por la imposibilidad, real o simbólica, de regresar a su tierra de origen. Por otra parte, Tarrius ALAIN, "D'ici et de là-bas", *Le Portique*, n°28, 2012, *<http://journals.openedition.org/leportique/257>*, 21/01/2017; señala la existencia de relaciones económicas entre Alicante y el Norte de África a partir de los años ochenta, impulsadas por la presencia de los pieds-noirs. Finalmente, en antropología, los trabajos de Marina Calvo y de Michèle Baussant analizan la circulación de cultos pieds-noirs entre varios territorios, como el de Notre Dame de Santa Cruz, y la búsqueda genealógica, como proceso de inserción en un linaje ancestral mediterráneo. Baussant Michèle, « Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs, *Pôle Sud*, n°24 (2006), pp.29-44.

Thomas Faist define los espacios trasnacionales como un conjunto de vínculos que se desarrollan más allá de las fronteras de los estados. Estos lazos son creados por la movilidad y los intercambios de todo tipo fomentados por los migrantes. Se constituyen así redes que pueden dar lugar a sentimientos de pertenencia e incluso de una "ciudadanía transnacional" a carácter múltiple. Cuestiones como la doble nacionalidad, el ejercicio político y económico en varios países se sitúan en el centro de la reflexión, lo que nos conduce a hablar de "comunidades transnacionales"[viii]. Estos vínculos tienen, por lo tanto, una dimensión practica y efectiva, así como una dimensión afectiva.

¿Se pueden aplicar esos conceptos a nuestro objeto de estudio? ¿Podemos hablar de una comunidad transnacional? En el caso de los pieds-noirs instalados en Francia, el éxodo de estas poblaciones fue un desplazamiento en el seno de la nación, ya que Argelia constituía un territorio francés antes de 1962. A pesar del fuerte arraigo de los pieds-noirs a la Argelia francesa, tierra permanentemente reconstituida y transitada a través de la memoria y de la nostalgia, las relaciones reales con ese territorio "desaparecido" se interrumpieron casi por completo desde la segunda mitad de los años sesenta, y el regreso se transformó en imposibilidad. Por lo tanto, esos exiliados no construyeron ni un espacio transfronterizo, ni un entramado de redes, que pudiera unir el territorio de nacimiento y el de acogida.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el éxodo en Francia fue vivido como un exilio por este colectivo, portador de particularidades culturales y que llegó a una "patria" que, en general, nunca había pisado, y donde se sintió rechazado[ix]. La existencia de múltiples referentes identitarios como territoriales, permite entrelazar así los enfoques transnacionales, con otros enfoques ligados al exilio o la diáspora[x]. Katoryano afirma que « *Le transnationalisme fait du pays d'origine un pôle d'identité, du pays de résidence une source de droits et du nouvel espace transnational un espace d'action politique associant ces deux pays et parfois d'autres encore* »[xi]. Bruneau señala que la comunidad transnacional, al contrario de la diáspora, que

[viii]Rainer BAUBÖCK, Thomas FAIST (dir), *Diaspora and Transnationalism...op.cit.*

[ix]Jean Jacques JORDI, *De l'exode à l'exil...op.cit.*

[x]Voir :Abdelmalek SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999.

[xi] Riva KASTORYANO, "Immigration, communautés transnationales et citoyenneté", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°165 (2000), pp. 353-359.

se construye en torno a una identidad histórica y cultural común y cuyo arraigo al país de origen ha desaparecido; permanece fuertemente ligada al país de origen (por lazos de ciudadanía y por razones prácticas, pero también afectivas), desde donde circula por otros territorios. Si la comunidad transnacional es asociada por el autor a la interacción entre el espacio de origen y el espacio migratorio, la diáspora se basa en un sentimiento "*d'appartenir à une nation en exil* "[xii]. Por otra parte, Bruneau asocia la diáspora a un proceso de territorialización y de recreación de un lugar propio que evoca la tierra de origen en el nuevo lugar de instalación, mientras que el lugar de origen sería el lugar exclusivo de referencia para las comunidades transnacionales, excluyendo un verdadero arraigo en el territorio de acogida o de "paso" [xiii]. Los Pieds-Noirs desarrollaron relaciones complejas con el territorio de origen e instalación y con su identidad después de 1962, lo que los acerca a todos esos fenómenos. Ese panorama se complexifica aún más si añadimos a la ecuación la instalación de varios miles de Pieds-Noirs en Alicante.

Alicante: un tercer espacio de referencia

La presencia de una comunidad pied-noir en Alicante à partir de finales de 1950, nos invita a adoptar nuevos puntos de vista. La instalación de una parte del grupo en el Levante español refuerza la idea de dispersión y también de "retorno", entendiéndose este último como el regreso a la patria de los ancestros[xiv]. Por otra parte, mientras que en Francia los

[xii] Michel BRUNEAU, "Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoires", *CERISCOPE Frontières*, 2011, http://ceriscope.sciences-po.fr/content/part4/phenomene-diasporique-transnationalisme-lieux-et-territoires, 12/10/2018.

[xiii] *Ibídem.*

[xiv] Russell KING, Anastasia CHRISTOU, "Of counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland", *Mobilities*, n°6, (2011), pp. 451-466.

La idea de « retorno » fue movilizada particularmente por las autoridades locales franquistas en 1962, lo que permitió facilitar la acogida de los exiliados de Argelia por la sociedad española. Sin embargo, los pieds-noirs de Alicante se reivindicaron en general como franceses (de Argelia).

europeos de Argelia fueron considerados como repatriados (definición que ellos suelen rechazar por no reconocer sus particularidades históricas ni culturales y por su carácter contingente) en España fueron considerados como refugiados o exiliados y, en la mayoría de los casos se trataba de extranjeros, a pesar de sus orígenes.

Si bien los contactos tradicionales entre Argelia y el Levante español, alimentados en gran parte por los descendientes de españoles residentes en la colonia francesa, se interrumpieron en 1962, así como entre Argelia y los pieds-noirs instalados en Francia; se produjo un desplazamiento de los intercambios y de las movilidades, esta vez entre Francia y España, en el que Alicante se erigió como centro[xv]. Esta región no sólo fue el nuevo lugar de vida de "30.000 pieds-noirs", sino que era el lugar de origen de una buena parte de los europeos de Argelia y, antes de 1962, destino de vacaciones de muchas familias. Tras el éxodo de 1962, los imaginarios en torno a la provincia de Alicante se fueron consolidando a ambos lados de los Pirineos, consagrándola como el nuevo "paraíso pied-noir". Si la noción de "comunidad" puede ser cuestionada, cabe señalar que los intercambios fronterizos entre pieds-noirs no se limitaron, ni se limitan, al ámbito individual y familiar, sino que revisten en cierto modo un carácter colectivo.

Un espacio que podríamos definir como transnacional[xvi] se constituyó así entre Francia y España, particularmente Alicante, mientras que la "tierra de origen" (Argelia) siguió siendo un referente afectivo y cultural. A pesar del distanciamiento inicial de una buena parte de los pieds-noirs de Alicante con respecto a la metrópoli, representada en Alicante por el Consulado francés, los vínculos con ésta se mantuvieron, especialmente en relación con cuestiones prácticas, ya que de ella emanaban los derechos vinculados a la ciudadanía francesa. Sin embargo, la Argelia Francesa se situó en el centro de la construcción

[xv] Esta cuestión es tratada en "La mobilité des Pieds-Noirs entre l' Espagne et la France depuis 1962", en proceso de publicación.

[xvi] Otros conceptos pueden ser tomados en cuenta, como el de Campo migratorio (Courgeau, 1970; Simon, 1979) que pone de relieve las circulaciones y el rol de las redes sociales, o el de Territorio circulatorio (Tarrius, 2001, 2002) que señala los vinculos sociales desarrollados en el seno de las movilidades y la pertenencia a un "entre-dos". Pero estas nociones se centran particularmente en las movilidades mientras que, en el caso que nos ocupa, los intercambios van más allá de los desplazamientos migratorios.

identitaria de los Pieds-Noirs, que se definieron como franceses, pero diferentes de los metropolitanos. Alicante apareció así, para los pieds-noirs instalados en la región, pero también para los de Francia, como "tercer espacio identitario"[xvii] y como polo de numerosos intercambios. Se transformó, por la fuerza de los imaginarios, pero particularmente gracias a la importante presencia pied-noir en la región, en una especie de prolongación de Argelia, que los refugiados se apropiaron y convirtieron en un referente colectivo.

De la implantación en una nueva tierra...

La instalación de los pieds-noirs en la provincia de Alicante fue facilitada por la acogida impartida por las autoridades locales y por la sociedad alicantina. El gobierno local y los organismos financieros ofrecieron una gran flexibilidad administrativa y ayudas económicas, en forma de créditos, para adquirir comercios y empresas. Por otra parte, el origen levantino de muchos de los exiliados permitió que fueran recibidos por la población local como "retornados" a la patria. Muchos españoles de Argelia y sus descendientes se dispersaron en toda la provincia, generalmente en sus pueblos de origen, donde tenían parientes y, en algunos casos, propiedades o negocios familiares. Otros, al no tener contactos familiares, se instalaron en ciudades como Benidorm, y en especial, en la capital de la provincia. El contexto económico favorable fue otro de los pilares de la instalación exitosa de los pieds-noirs en Alicante. Llegados en pleno desarrollismo, unos pocos con fortunas, otros con pequeños ahorros, contribuyeron al despegue de la región y al desarrollo del sector terciario, particularmente del turismo, la construcción y los servicios. En efecto, la mayoría de los pieds-noirs de Alicante, más allá del número elevado de jubilados, fueron comerciantes y pequeños empresarios o empleados. La entrada de capitales que se produjo con la llegada de estos migrantes explica en gran parte la recepción ofrecida por las autoridades, que supieron predecir su potencial económico[xviii].

[xvii]Jordi Jean Jacques, *1962 : l'arrivée des Pieds Noirs, op.cit.*

[xviii] Ver: Juan David SEMPERE SOUVANNAVONG, "Les Pieds-Noirs à Alicante", *Revue Européene des Migrations internationales*, nº 17-3, (2001), pp.173-198; Mariana DOMINGUEZ

Las dificultades económicas de muchas familias y particularmente de ancianos y jubilados fueron progresivamente subsanadas gracias a la ayuda local y de las instituciones francesas, dando lugar, a medio plazo, a una integración económica y social en la región. El Consulado francés de Valencia, así como el Vice-consulado de Alicante creado en 1967, y organismos como la *Société Française de Bienfaisance*[xix], ofrecieron un marco administrativo a la colonia francesa instalada en Alicante, permitiendo la obtención de ayudas, becas y subvenciones de los ministerios Franceses. La integración de los pieds-noirs en Alicante no impidió el desarrollo de una vida comunitaria propia, articulada en torno a asociaciones y a actividades que permitieron la sociabilidad (reuniones gastronómicas, eventos deportivos y culturales); y, en especial, a través de la creación en 1962 de la *Nouvelle Ecole Française d'Alicante* (NEF), que pretendía responder a una de las principales dificultades de estos migrantes: la escolarización de los niños franceses[xx].

VILLAVERDE, "Los Pieds-Noirs de Alicante: ¿una migración a contracorriente? (1962-1970)", Monica MORENO SECO, Rafael FERNANDEZ SIRVENT, Rosa Ana GUTIERREZ LLORET (coord.), *Actas del Congreso de la Asociación española de historia contemporánea,* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, 2019, pp. 1410-1423, *<https://dhcon.ua.es/es/congresoahc2018/documentos/xix-congreso-ahc-actas.pdf>*, 09/07/2019.

[xix] La Société Française de Bienfaisance, asociación de beneficencia, abre su sede alicantina en 1965. Dirigida por pieds-noirs e integrada a los servicios consulares, ofrece ayudas de todo tipo a los franceses en dificultad. Los fondos relativos a esta asociación se conservan en el CADN: Colonie Française. Fonds du Consulat de France à Alicante (26PO1-99)/ Société de Bienfaisance. Fonds du Consulat de France à Valence (716POB-30).

[xx] Ver: Philippe MIRADA,*1962-2012. 50 años del Liceo Francés de Alicante. Una singular aventura humana*, *<http://www.lfalicante.org/quienes-somos/historia-del-liceo/>*, 2012, 10/01/2017; Mariana DOMINGUEZ VILLAVERDE, "La repatriación de los pieds-noirs en España", Eloy MARTIN CORRALES, Josep PICH MITJANA, *La independencia de Argelia y sus repercusiones en España*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2018, pp. 125-148.

...A las movilidades Pieds-Noirs ¿ Y la creación de un espacio transnacional?

Bien que la instalación e integración de los pieds-noirs en Alicante fue globalmente exitosa, estuvo y está atravesada por numerosos intercambios y desplazamientos desde y hacia la metrópoli, por las relaciones con Francia y con sus compatriotas de Argelia allí instalados. La multiplicidad de redes que se constituyeron a partir de 1962 se integró en un espacio más amplio que el de las naciones de residencia, situado más allá de las fronteras. Como ya hemos señalado, las movilidades y los contactos dieron lugar a una serie de dinámicas entre España y Francia que se enmarcan en las nuevas formas que han adquirido las migraciones contemporáneas, analizables desde una perspectiva transnacional, pero también desde otros enfoques[xxi].

Podemos ilustrar particularmente tres fenómenos que caracterizan al grupo de europeos de Argelia que estudiamos: el hecho de evolucionar entre tres territorios, la dislocación de los conceptos de territorio, nación e identidad; y la circulación de discursos a través de las fronteras. Más allá de los tres territorios de referencia de los pieds-noirs, ¿podemos hablar de un espacio transnacional en el que se "mueven"?

Vivir entre tres territorios

La comunidad pied-noir de Alicante se construyó a partir de la superposición de numerosas oleadas migratorias que se produjeron entre Argelia y España, y entre Francia y España. Si las primeras instalaciones tuvieron lugar desde finales de los años cincuenta, el éxodo masivo se produjo en torno a 1962. Sin embargo, estos primeros flujos migratorios hacia Alicante se caracterizaron también por las idas y vueltas constantes entre tres territorios que solían extenderse en el tiempo, por las salidas hacia Francia a lo largo de los años sesenta, y por las nuevas llegadas de familias y jubilados durante los años sesenta, en las décadas siguientes y hasta hoy. La consolidación progresiva de un colectivo pied-noir

[xxi] Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris, Raisons d'agir, 2006.

alicantino se articuló en torno a la creación de nuevas redes, que produjeron un efecto de atracción[xxii], a formas de sociabilidad, y a lugares de referencia, como la NEF.

Más allá de las movilidades ligadas al proceso de instalación de las familias, otro tipo de circulaciones se establecieron entre Francia y España a partir de esa época, y que siguen vigentes. Los desplazamientos de personas de un lado al otro de la frontera fueron y son motivados por razones familiares, por vacaciones, por estudios y trabajo, para realizar búsquedas genealógicas o por cuestiones administrativas y de salud[xxiii].

Si la familia era uno de los elementos de cohesión de la sociedad europea en Argelia, después de 1962, la dispersión de esas familias en Francia y en otros países, particularmente en España, dio lugar a nuevas configuraciones transfronterizas entre sus miembros, que querían mantener sus vínculos. El acercamiento a los parientes españoles, con los que muchas veces no se tenían contactos antes de 1962, es otro de los fenómenos que se producen tras el exilio. Por otra parte, la identificación con la familia, en su sentido más amplio, aparece íntimamente ligada al sentimiento de pertenencia comunitario y a la búsqueda de raíces, que posiciona a España como lugar privilegiado. Por lo tanto, además de las movilidades, otro tipo de intercambios y lazos se establecieron entre los pieds-noirs de Francia y de España, así como con sus familias españolas, que se fundamentaron en elementos identitarios y afectivos. El deseo manifiesto de algunas personas residentes en Francia de ser enterradas en España, junto a los ancestros, en lugar de hacerlo en Francia junto a los descendientes[xxiv]; o de participar a conmemoraciones pieds-noirs en Alicante[xxv], son ejemplos de

[xxii] Nuestra investigación (particularmente gracias a las entrevitas orales que hemos realizado y a los padrones de habitantes de Alicante de 1965 y 1970) indica que las familias y amistades acogen en sus domicilios a los nuevos llegados, los ayudan a instalarse, a buscar empleo, les proporcionan información.

[xxiii] Hemos resumido en este punto algunos aspectos esenciales de las movilidades tratadas en "La mobilité des Pieds-Noirs entre l' Espagne et la France depuis 1962". En este articulo nos centramos particularmente en otros aspectos que permiten poner de manifiesto el caracter comunitario de las circulaciones e intercambios entre España y Francia, y la creación de un espacio "entre-dos".

[xxiv] Entrevista del 30/03/2017 en Alicante, a A.N (1944, Sidi-bel-Abbès).

[xxv] En 2012, durante la conmemoración del cinquentenario del exodo, y en 2014, cuando los pieds-noirs de Alicante regalan a la ciudad dos estatuas como agradecimiento por la acogida en 1962,

esos fenómenos que nos conducen a pensar no sólo en la existencia de familias transnacionales, pero también de una "comunidad" transnacional.

Estos contactos en ambos sentidos fueron impulsados a nivel familiar[xxvi] e individual, pero también por instituciones, asociaciones, personalidades políticas o económicas.

Las instituciones francesas jugaron un rol fundamental, permitiendo mantener los vínculos entre la colonia francesa de Alicante y la metrópoli[xxvii]. Si hasta mediados de los años sesenta la comunidad de Alicante permaneció relativamente alejada del Consulado, por desconfianza o rencor hacia Francia, poco a poco se fue produciendo un acercamiento, motivado probablemente por la necesidad de acceder a prestaciones sociales en Francia o a las indemnizaciones para los repatriados.

A través de la prensa, las asociaciones y la propaganda, y a menudo apoyados por autoridades políticas y empresarios, los pieds-noirs de Alicante contribuyeron a reforzar el mito de Alicante. El periódico pied-noir *Le Courrier du Soleil*, publicado entre 1965 y 1967, con el apoyo de Felipe Choclan, secretario del Gobernador Civil de Alicante, realizó un importante trabajo de promoción de la Costa Blanca en Francia con el fin de atraer a nuevos residentes e inversores a la región. La prensa española lo describe así:

> *La redacción se ha convertido en una eficaz oficina de Relaciones Públicas; a ella llega correo procedente de los más diversos países solicitando información sobre las posibilidades de trasladarse a España, queriendo conocer nuestro nivel de vida, o bien dando cuenta del capital del*

numerosos pieds-noirs instalados en Francia participan en la organización y en la celebración del evento, inscribiéndose así en el discurso de agradacimiento colectivo (en nombre de todos los pieds-noirs) hacia España.

[xxvi] Entre los estudios sobre las familias "transnacionales" podemos señalar: Deborah BRYCESON, Ulla VUORELA, *The transnational family: New European frontiers and global networks*, New York, Berg, 2002; Loretta BALDASSAR, "Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: The Relationship between Truth and Distance", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, nº14-4 (2007), pp. 385-409.

[xxvii] Los fondos del CADN nos ofrecen documentación sobre el Consulado de France en Alicante (26PO1) sobre el Consulado de Francia en Valencia (716POB) y también sobre la Embajada francesa en Madrid (396POF).

que disponen para sí, con el mismo, es posible montar un negocio en Alicante.[xxviii]

Esta publicación es uno de los ejemplos de las estrategias puestas en marcha por los empresarios pieds-noirs y por personas cercanas al medio, para desarrollar sus negocios en Alicante, particularmente en el sector inmobiliario y del turismo. Entre esas personas podemos destacar a Robert Tabarot, antiguo líder de la OAS de Orán y residente en Alicante hasta 1968, que tuvo contactos intensos con ciertas redes económicas y políticas en Francia y se benefició de su influencia en España. La familia Tabarot continuó manteniendo sus contactos en Benidorm, donde desarrolló numerosas empresas, y fue impulsora del hermanamiento entre esta ciudad y Le Cannet, en 1986. Otro oranés, François Bouayad, fue el artífice del hermanamiento entre Niza y Alicante en 1968, que dio lugar a numerosos contactos económicos y culturales entre ambas ciudades.

A una escala más modesta, diferentes agencias inmobiliarias de pieds-noirs de Alicante, pusieron anuncios publicitarios durante años en la prensa francesa y en la prensa pied-noir metropolitana[xxix].

A nivel institucional, numerosos intercambios fueron motivados por la importante presencia francesa en la provincia de Alicante, como la celebración de la Semana Francesa de Alicante en octubre de 1970, que dio lugar a contactos económicos, técnicos, humanos y culturales.

La creación de la NEF en 1962 también impulsó una fuerte movilidad entre España y Francia. En un principio, la existencia de esta escuela, y la posibilidad de ofrecer a los niños una escolaridad francesa, permitió la instalación de muchas familias en Alicante. Por otra parte, esta escuela atrajo profesores de Francia que se instalaron con sus familias y permitió a los jóvenes pieds-noirs, y más tarde a los españoles que asisten a esta escuela, continuar sus estudios en el país galo. La NEF se transformó así, no sólo en un polo de sociabilidad pied-noir y francófona, sino también en un referente de la cultura francesa en la región que, como pretendían las autoridades diplomáticas francesas, debía favorecer la cooperación

[xxviii] Llunas Maria Pilar, «Alicante, patria de los pies negros», *La Gaceta Ilustrada*, nº513, 05/08/1966, p.54.

[xxix]Podemos ofrecer el ejemplo del anuncio publicitario de la inmobiliaria Julio Baeza en el periódico metropolitano *L'Echo de l'Oranie*, nº325, novembre, décembre 1969, p.36.

económica y cultural entre Francia y España[xxx]. Las movilidades ligadas al Liceo Francés continúan hoy en día.

Finalmente, debemos destacar las movilidades de jubilados franceses y pieds-noirs, que residen en Alicante una parte del año. Los pieds-noirs participan desde los años '60 y hasta hoy a este fenómeno de residencialismo extranjero, muy extendido en la provincia de Alicante[xxxi].

Nación, territorio, identidad

La sociedad europea de Argelia se caracterizaba por el mestizaje y por su origen migratorio. Este pueblo se había cohesionado, en el marco de una política de Estado, al identificarse con la madre patria, Francia, de origen para algunos, adoptiva para muchos otros. El patriotismo de los europeos de Argelia se había cristalizado en la reivindicación de elementos como la lengua, la participación en las dos guerras mundiales o la educación francesa, conviviendo con una cultura familiar heredada de los ancestros mediterráneos, particularmente en Orán. Muchos españoles de Argelia, que habían permanecido fieles a su nacionalidad y a sus tradiciones, también se identificaban con esta cultura común[xxxii]. La nacionalidad y el marco institucional francés actuaron, así como elementos federadores para las

[xxx]Varios documentos hacen referencia a esta cuestión, particularmente en: Fonds du Consulat de France à Alicante (26PO1-114). C

[xxxi] Ver: Mario GAVIRIA, *El turismo de invierno y el asentamiento de extranjeros en la provincia de Alicante*, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos de la Diputacion Provincial de Alicante, 1976. Es el caso de muchos de nuestros testigos, sobretodo de aquellos que se han instalado recientemente en Alicante y que pasan una parte del año en Francia. Por ejemplo: Entrevistas del 23/06/2017 y del 15/11/2017 en Arenales del Sol (Elche) a G.V (1930, Casablanca); Entrevista del 12/01/2017 en Alicante à R.M (1948, Sidi-Bel-Abbès).

[xxxii] Entre nuestros entrevistados, tenemos algunos ejemplos de personas de nacionalidad española, incluso nacidas en España, pero fuertemente arraigadas a la cultura francesa y mediterránea de Argelia, como J.T, entrevista del 15/11/2016 en Alicante, (1929, Barcelona).

familias de todos los orígenes y el patriotismo francés exacerbado sentó las bases de una construcción identitaria común[xxxiii].

A partir de la Guerra de Argelia y tras la independencia, esos elementos que fundaban la identidad se vieron cuestionados. Con la pérdida de su tierra y la atribución de una nueva identidad de "repatriados", los pieds-noirs se sintieron rechazados por los metropolitanos, encarnando a los ojos de éstos la Francia conservadora de derechas, militarizada y nacionalista. Por otra parte, la llegada masiva de estas poblaciones a Francia se acompañó de problemas de empleo y vivienda que acentuaron la desconfianza de la sociedad francesa. La decepción de los pieds-noirs al comprobar que la patria idealizada no era como la habían imaginado los condujo a defender su estatus y su historia. El hecho de sentir cuestionada su pertenencia a la nación los llevó a poner de relieve sus particularidades y a reivindicar la obra colonial en Argelia. Posicionándose en una relación de alteridad con respecto a los metropolitanos, los pieds-noirs se construyeron une identidad francesa divergente, ligada a una Francia del pasado e imaginada, así como a una historia ancestral mediterránea. La dislocación de las ideas de patria, nación y territorio dio lugar a una construcción identitaria con referentes múltiples, basada en elementos como la lengua, la cultura, la tierra de nacimiento o de vida, y la tierra de los antepasados. Esta construcción atravesó las fronteras y se opuso a las construcciones del grupo que emanaron de Francia, basadas en la ciudadanía y en una visión clásica del Estado-Nación. Las identidades pieds-noirs se construyeron de ese modo, independientemente de su lugar de residencia después de 1962, en torno a una patria desaparecida, una patria inventada, y una patria ancestral mediterránea[xxxiv].

Este grupo se constituyó entonces, a nivel espacial como identitario, en una dinámica trasnacional. El hecho de situar nuestro estudio en la comunidad instalada en Alicante, y en sus relaciones transfronterizas con la comunidad implantada en Francia, nos permite observar mejor esta realidad que las aproximaciones centradas en la ciudadanía no permiten percibir en toda su complejidad.

[xxxiii]Ver : Joëlle HUREAU, *La mémoire des pieds noirs*, Paris, Olivier Orban, 1987 ; Jeannine VERDES-LEROUX, *Les Français d'Algérie de 1830 aujourd'hui*, Paris, Hachette, 2015 ; Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Paris, Christian Bourgois, Edición revisada de 2012.

[xxxiv] Joëlle HUREAU, *La mémoire des pieds noirs... op.cit.*

Tres ejemplos que corresponden a tres temporalidades distintas sugieren la voluntad de consolidar una comunidad más allá de las fronteras nacionales: la publicación del semanario *Le Courrier du Soleil*, la existencia de una sede du *Cercle Algérianiste* en Alicante entre finales de los años setenta y principios de los ochenta y la creación de lo que se llamó Estado pied-noir, que se atribuyó un gobierno provisorio en 2017.

Le Courrier du Soleil formó parte de las iniciativas de la primera década después del exilio pied-noir en Alicante. Los redactores de este periódico manifestaron su intención de crear una suerte de espacio de expresión transnacional pied-noir. El primer ejemplar del semanario anunciaba como objetivo mantener el prestigio y la cultura franceses y querer ser "*un élément de liaison entre tous les Français, d'ici, de France et d'ailleurs*"[xxxv]. Las oficinas de esta publicación en Alicante actuaron como punto de encuentro de personas venidas de todos los horizontes[xxxvi]. No se trataba únicamente de europeos de Argelia, sino también de repatriados de Marruecos, de militares franceses, de personas originarias de otras colonias europeas, y de personas afines a "la causa" pied-noir. *Le Courrier du Soleil* dedicaba sus páginas a hablar de la vida cotidiana de los franceses (particularmente de Argelia) en Alicante, pero también en Francia. Decían recibir correos desde la metrópoli, y anunciaban nacimientos, matrimonios y defunciones ocurridos en ambos países. Durante sus dos años de existencia, este periódico se esforzó por reunir a toda la colonia francesa residente en Alicante y a los pieds-noirs "del mundo" en torno a una visión común[xxxvii].

Tras su creación en Francia en 1973, la sección alicantina del *Cercle Algérianiste* fue inaugurada en 1975 por Jean Michel Coll, con el mismo objetivo: promover la memoria de la Argelia francesa y la conservación de la cultura pied-noir. Además de los contactos que se

[xxxv] Llopès Joseph, « Espérer c'est déjà entreprendre et entreprendre c'est parvenir », *Le courrier du soleil*, n°1, 24/12/1965, p.1.

[xxxvi] Llunas Maria Pilar, «Alicante, patria de los pies negros», *op.cit*, p.55. Ver también los 63 ejemplares de *Le Courrier du Soleil* conservados en el Centro de documentación *La Llum* de Alicante (antigua Biblioteca Gabriel Miro).

[xxxvii] Un análisis en profundidad de esta publicación fue propuesto en la conferencia realizada por la autora de este artículo en el coloquio *Déracinés, exilés, expatriés? S'organiser, transmettre, mettre en récit*, en l'Ecole polytechnique del 08/11/2019, y cuyas actas serán publicadas.

produjeron entre la sede de Alicante y las secciones locales francesas de la asociación, uno de los proyectos propuestos a finales de los años setenta, y que no encontró el apoyo deseado, era organizar el retorno de los pieds-noirs a Argelia que, según el vicepresidente de la asociación Jacques Villard, había sido negociado con las autoridades argelinas. Este declara al periódico *Valencia Semanal* en 1979: "*La puerta está abierta. El próximo año puede sonar la hora del regreso y concluir así la dispersión de nuestro pueblo. Nosotros los «pieds-Noirs», somos los palestinos de Europa*"[xxxviii]

Ese tipo de iniciativa, algo descabellada pero que sugiere la idea de una "diáspora" y de una necesidad de retorno a la tierra de origen, no parece haber contado con una fuerte adhesión, y es vista como una "*utopía*"[xxxix].

La propuesta se renovó en el año 2016 con la creación del Estado pied-noir en el exilio, la *Fédération des deux rives*, por un grupo de personas del sur de Francia. Este "Estado" declaró su intención de hacerse con un territorio "entre Génova y Alicante"[xl], lo que indica que Alicante se ha transformado en un espacio de referencia para todos los pieds-noirs. En efecto, la participación de numerosos europeos de Argelia residentes en Francia a las actividades realizadas por los pieds-noirs de Alicante desde el año 2012, confirman el sitio que ocupa esta región en la memoria y la identidad colectiva. Las estatuas regaladas por los pieds-noirs a la ciudad en 2014, se han transformado en un sitio común de encuentro, de recogimiento y de conmemoración.

Por lo tanto, el desarraigo experimentado por los pieds-noirs a partir de 1962 condujo a un sentimiento de pertenencia desterritorializado que tiende sin embargo hacia una voluntad de re-territorialización.

[xxxviii] Cerdan Tato Enrique, «Los Pieds-Noirs, abajo las armas», *Valencia Semanal*, nº97, 02/12/1979, p. 22.

[xxxix] *Ibídem*, p. 25.

[xl] Según las declaraciones de Jacques Villard, Karim MAOUDJ, "Le gouvernement provisoire pied-noir en exil" prend forme dans l'Hérault", Midi Libre, 29/10/2017, *<https://www.midilibre.fr/2017/10/29/le-gouvernement-provisoire-pied-noir-en-exil-prend-forme-dans-l-herault,1580556.php>*.

La circulación de discursos

La construcción de una comunidad pied-noir después de 1962 dio lugar a la elaboración progresiva de un discurso colectivo que se basó en una nueva consciencia histórica y que entró en conflicto con los discursos dominantes en Francia. Estas producciones discursivas se nutrieron asimismo de la búsqueda de una cultura común, estrechamente vinculada a la historia de las migraciones europeas, y particularmente españolas, en Argelia. Considerándose como un pueblo original, e incluso a veces como una "raza", los europeos de Argelia quisieron recuperar la historia de los ancestros e inscribirse así en ese linaje, independientemente de Francia.

Este tipo de discursos transitaron de un lado al otro de los Pirineos en forma de flujos bidireccionales, pero también construyéndose en un espacio transnacional.

Podemos observar que las asociaciones y publicaciones pieds-noirs de Alicante, atravesaron un proceso muy similar al de las creadas en Francia. Gracias a los contactos entre las primeras asociaciones de repatriados de ambos lados de la frontera, se produjeron los primeros intercambios discursivos. La prensa y los documentos relativos a la primera mitad de los años sesenta, señalan la celebración de reuniones, de peregrinaciones y de eventos festivos en Alicante a las que asistieron contingentes de personas venidas de Francia, así como la existencia de relaciones entre personas y asociaciones[xli]. Podemos citar la presencia de delegados de las asociaciones pieds-noirs ANFANOMA y RANFRAN en Alicante, así como la creación en España de una sede del *Comité de Defense des rapatriés* y de la asociación *Union et Solidarité Française*. Esta última destinada a acompañar a los militantes de la OAS en los procedimientos de reintegración en Francia que tuvieron lugar entre 1963 y 1964, fue encabezada por líderes de la organización como Tabarot, Vignau et Georgopoulos[xlii]. Todos

[xli] Por ejemplo: Pedro RODRÍGUEZ, «Vistahermosa, la gran fiesta del reencuentro de los pieds-noirs», *Información*, 14/11/1965, p.6. A este evento organizado en la NEF asiste un contingente de visitantes de Toulouse.

[xlii] Anne DULPHY, « Les exilés français en Espagne depuis la Seconde Guerre mondiale : des vaincus de la Libération aux combattants d'Algérie française 1944-1970 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°67, (2002), pp. 96-101.

esos grupos actuaron como intermediarios entre los pieds-noirs de España y de Francia, y entre los repatriados y las instituciones francesas.

Las visitas a Alicante de periodistas franceses de periódicos como *Le Figaro* o *L'Aurore*, impulsadas por los mismos miembros de la comunidad, permitieron difundir en Francia una serie de ideas sobre los pieds-noirs de Alicante, particularmente sobre la acogida recibida, el éxito de su instalación, y los problemas financieros de la NEF[xliii], con el fin de obtener apoyos. La *Associación d'Amis de la NEF*, compuesta por un grupo de periodistas, intelectuales, escritores y políticos franceses, fue creada en 1966 en Paris por René Janon, periodista de *Le Figaro*, con el fin de dar a conocer los problemas de la escuela de Alicante[xliv].

Por otra parte, las movilidades entre ambos países fueron fundamentales para la creación de esos vínculos, impulsados tanto por aquellos que "retornaron" a Francia tras un periodo alicantino como por las nuevas familias que abandonaron la metrópolis para instalarse en Alicante. Por último, la dispersión que se produjo tras el éxodo dio lugar a la aparición de familias trasnacionales, que fomentaron las circulaciones y los intercambios, y de relaciones de amistad entre ambos países.

Entre los años sesenta y setenta, los discursos políticos que encontramos a ambos lados de la frontera son, por lo tanto, similares. Ideas como el rechazo a las políticas gaullistas, el anticomunismo y la defensa de posturas conservadoras estuvieron muy presentes en *Le Courrier du Soleil*. Este último retoma a su vez los discursos expresados por publicaciones como *L'Aurore* o el periódico de extrema derecha *Rivarol*. Por otra parte, esas posturas se manifestaron en Alicante a través del apoyo mostrado por una parte de la colonia francesa al franquismo, particularmente a través de la participación a las manifestaciones pro-Franco de 1966, en el contexto del referéndum de la Ley orgánica del Estado y en 1970, durante el proceso de Burgos. Representantes de los pieds-noirs de Francia asistieron a estas manifestaciones pretendiendo expresarse en nombre de toda la comunidad[xlv].

[xliii] François BRIGNEAU, «Ces "Pieds-Noirs" qui ont triomphé du désespoir », *L'Aurore*, 03/02/1964 ; René JANON, « Avec les Pieds-Noirs réfugiés au "Levante" », *Le Figaro*, 05/02/1964.

[xliv] Plusieurs documents. *Correspondence 1966*/NEF. Fondos del Consulado de Francia en Valencia (716PO/B36). CADN.

[xlv] Folleto conmemorativo de la manifestación de Alicante de 1970 editada por la Diputación provincial y que contiene el discurso realizado por los pieds-noirs. Donación de Margueritte Mazzella.

Más allá de los discursos políticos o que implican una reivindicación de derechos, los intercambios permitieron desarrollar discursos en torno a una cultura y una forma de ser pied-noir, encarnados particularmente por el *Cercle Algérianiste*. Esta asociación no tuvo, sin embargo, un gran éxito en Alicante, y abandonó sus actividades a mediados de los años ochenta, siendo relevada por la *Association d'Anciens d'Afrique du Nord*, que tuvo una vocación más recreativa.

Al interrogarnos sobre la existencia de una comunidad pied-noir transnacional, hemos querido proponer una serie de elementos de reflexión, que vinculan esta noción con otros fenómenos como la diáspora.

Tener en cuenta la provincia de Alicante como territorio de referencia para los pieds-noirs (como origen y como destino) permite poner de relieve la singularidad de estas poblaciones, con respecto a los retornados de otras colonias europeas, así como con respecto a otros exilios y migraciones políticas. Esta singularidad se basa en la relación particular que tiene esta comunidad con los diferentes territorios transitados: tierra de los ancestros, tierra de origen, tierra de nacionalidad, tierra de exilio o de retorno. La identificación múltiple con Argelia, Francia, España (y eventualmente con otros países mediterráneos que también aportaron un importante contingente migratorio a Argelia, como Italia) contribuyó a la articulación de un sentimiento de pertenencia original entre los pieds-noirs de Alicante, y ayudó a consagrar la provincia como un referente común.

Este espacio no reviste únicamente un carácter simbólico o identitario, sino que constituye también un lugar de tránsito, de circulación, de convergencia y de creación. Alicante no actuó solamente como una prolongación afectiva de Argelia, que hubiera podido jugar el rol de "tierra de origen", sino que se ha transformado en un espacio reapropiado, en el que los pieds-noirs han recreado su patria de origen y en el que, a la vez, han elaborado un nuevo espacio propio, a través de un proceso de territorialización.

Una mirada desde el presente nos sugiere que los proyectos que tendían a la puesta en marcha de una acción política conjunta entre los pieds-noirs de Francia y los de Alicante, así como a la creación de proyectos asociativos comunes, no han perdurado. La integración

exitosa de los europeos de Argelia en Alicante ha dado lugar a una disolución del grupo con el paso de las generaciones.

Sin embargo, la circulación de personas entre Francia y España se ha ido intensificando con el tiempo, y los discursos se han uniformizado progresivamente, gracias a la influencia de las personas recientemente llegadas a Alicante, en general más politizadas. Si tras los primeros contactos de los años sesenta y setenta, la comunidad alicantina, más apaciguada que en Francia y protagonista de una integración exitosa, ha podido evolucionar de forma diferente a la metropolitana; hoy en día se observa una cierta convergencia. La aceleración de los contactos gracias a las nuevas tecnologías, la llegada de numerosos jubilados desde Francia y la reactivación de la vida asociativa pied-noir en Alicante, a través de iniciativas como *La Maison de France*, permite que los pieds-noirs de Francia y de Alicante vuelvan a reencontrarse en la conmemoración y la memoria, y en un espacio que han idealizado y que se han apropiado colectivamente.

Bibliografía

Rainer BAUBÖCK, Thomas FAIST, *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

Michèle BAUSSANT, "Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs", *Pôle Sud*, n°24 (2006), pp.29-44.

Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR, Sylvie THENAULT, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962,* Paris, La Découverte, 2014.

Deborah BRYCESON, Ulla VUORELA, *The transnational family: New European frontiers and global networks*, New York, Berg, 2002; Loretta BALDASSAR, "Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: The Relationship between Truth and Distance", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, n°14-4, 2007, pp. 385-409.

Michel BRUNEAU, "Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoires", *CERISCOPE Frontières*, 2011, *<http://ceriscope.sciences-po.fr/content/part4/phenomene-diasporique-transnationalisme-lieux-et-territoires>*, 12/10/2018.

Daniel COURGEAU, *Les Champs migratoires en France*, Paris, PUF, 1970.

Mariana DOMINGUEZ VILLAVERDE, "La repatriación de los pieds-noirs en España", Eloy MARTIN CORRALES, Josep PICH MITJANA, *La independencia de Argelia y sus repercusiones en España*, Barcelona, Edicions Belaterra, 2018, pp. 125-148.

Mariana DOMINGUEZ VILLAVERDE, "Los Pieds-Noirs de Alicante: ¿una migración a contracorriente? (1962-1970)", Monica MORENO SECO, Rafael FERNANDEZ SIRVENT, Rosa Ana GUTIERREZ LLORET (coord.), *Actas del Congreso de la Asociación española de historia contemporánea,* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, 2019, pp. 1410-1423, <*https://dhcon.ua.es/es/congresoahc2018/documentos/xix-congreso-ahc-actas.pdf*>, 09/07/2019.

Kamel DORAÏ, Marie-Antoinette HILY, "Du champ migratoire aux circulations : une lecture des migrations internationales", *Géographes associés,* n.° 29 (2004), p. 19-26.

Anne DULPHY, *Entre l'Espagne et la France. L'Algérie des Pieds-Noirs*, Paris, Vendémiaire, 2014.

Anne DULPHY, "Les exilés français en Espagne depuis la Seconde Guerre mondiale : des vaincus de la Libération aux combattants d'Algérie française 1944-1970", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 67 (2002), pp. 96-101.

Valérie ESCLANGON-MORIN, *Les rapatriés d'Afrique du Nord de 1956 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Mario GAVIRIA, *El turismo de invierno y el asentamiento de extranjeros en la provincia de Alicante*, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos de la Diputacion Provincial de Alicante, 1976.

Joëlle HUREAU, *La mémoire des pieds noirs*, Paris, Olivier Orban, 1987.

Jean Jacques JORDI, *De l'exode à l'exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Jean-Jacques JORDI, *Espagnol en Oranie*, Nice, Editions Gandini, 1996.

Jean-Jacques JORDI, *1962 : L'arrivée des Pieds-Noirs*, Paris, Autrement, 2002.

Riva KASTORYANO, "Immigration, communautés transnationales et citoyenneté", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 165, (2000), pp. 353-359.

Russell KING, Anastasia CHRISTOU, "Of counter-diaspora and reverse transnationalism: return mobilities to and from the ancestral homeland", *Mobilities*, n°6, (2011), pp. 451-466.

Philippe MIRADA, *1962-2012. 50 años del Liceo Francés de Alicante. Una singular aventura humana*, <*www.lfalicante.org/quienes-somos/historia-del-liceo/*>, 10/01/2017.

Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Paris, Christian Bourgois, Edición revisada de 2012.

Abdelmalek SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999.

Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris, Raisons d'agir, 2006.

Juan David SEMPERE SOUVANNAVONG, "Les Pieds-Noirs à Alicante", *Revue Européene des Migrations internationales*, n° 17-3, (2001), pp.173-198.

Juan David SEMPERE SOUVANNAVONG, *Los Pieds-Noirs en Alicante. Las migraciones inducidas por la descolonización,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.

Gildas SIMON, *L'espace des travailleurs tunisiens en France*, Poitiers, Tesis de Doctorado en Geografía, 1979.

Andrea SMITH, *Europe's invisible migrants*, Amsterdam University Press, 2003.

Benjamin STORA, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, Paris, 2004.

Alain TARRIUS, *La mondialisation par le bas*, Paris, Balland, 2002.

Alain TARRIUS, *Les nouveaux cosmopolitismes,* Ed. De l'Aube, 2001.

Alain TARRIUS, "D'ici et de là-bas", *Le Portique*, n°28, 2012, <*http://journals.openedition.org/leportique/257*>, 21/01/2017.

Jeannine VERDES-LEROUX, *Les Français d'Algérie de 1830 aujourd'hui*, Paris, Hachette, 2015.

Juan Bautista VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Murcia, CSIC, Centro de estudios históricos, Universidad de Murcia, 1989.

Colette ZYTNICKI, "L'administration face à l'arrivée des rapatriés d'Algérie : l'exemple de la région Midi-Pyrénées", *Annales du Midi*, n°224 (1998), pp. 501-521.

Las Migraciones Judías en la España Contemporánea. De lo Diaspórico a lo Transnacional (1840-2000)

Jewish Migrations in Contemporary Spain. From the Diasporic to the Transnational (1840-2000)

Davide Aliberti
Universidad de Nápoles "L'Orientale"

Resumen: El artículo reconstruye cronológicamente, a partir de un análisis original de los datos demográficos preexistentes, los diferentes flujos migratorios y el establecimiento de los judíos en España a partir de la primera mitad del siglo XIX hasta los años 2000. En particular, la presente contribución propone una reflexión sobre la evolución de la comunidad judía española, que nace como una mezcla de diaspórico y transnacional, encontrándose divida a partir de los 70 en dos comunidades diaspóricas separadas, cuya convivencia es la base del equilibrio que hoy en día caracteriza el judaísmo español.

Palabras clave: migraciones, transnacionalismo, España, judíos, diáspora.

Abstract: The present paper is an original analysis of pre-existing demographic data retracing chronologically the different migratory flows and settlement of Jews in Spain, from the first half of the 19th century to the 2000s. In particular, this contribution aims to propose a reflection on the evolution of the Spanish Jewish community, originated by a combination of diasporic and transnational, now divided into two separate diasporic communities, whose coexistence is at the foundation of the blending between tradition and modernity characterizing contemporary Spanish Judaism.

Keywords: migrations, transnationalism, Spain, Jews, diaspora.

1. Introducción

La llegada de los judíos a España es un fenómeno relativamente reciente, que remonta a la primera mitad del siglo XIX. De hecho, a pesar de la numerosa población judía que residió en España hasta finales del siglo XV y de la antigüedad de su presencia en la península ibérica, es sabido que después del Edicto de Granada, a excepción de los conversos judaizantes, no hubo oficialmente judíos en el país. La población judía española, hoy en día

compuesta por alrededor de 40.000 personas, se ha formado a partir de flujos[i] migratorios sucesivos de diversa procedencia e impulsados por motivaciones diferentes.

A pesar de que el retorno a España suele ser percibido recurriendo a ciertos lugares comunes, como la nostalgia de *Sefarad*, en la mayoría de los casos las migraciones han sido impulsadas por razones muy concretas de naturaleza económica (crisis financieras o inversiones en los mercados emergentes), política (políticas nacionalistas, expulsiones, etc.) y social (persecuciones, pogromos, etc.). España representaba para los migrantes judíos solo uno de los diferentes destinos posibles, elegido en base a criterios lingüísticos, laborales o familiares[ii].

En general, cuando se hace referencia al desplazamiento de comunidades enteras se suele hablar de diáspora[iii]. Una comunidad diaspórica tiene una existencia autónoma, basada en redes comunitarias y asociativas formadas por individuos y familias que comparten unos rasgos culturales fuertes, como una religión o una lengua. Ser miembro de una diáspora tiene connotaciones ideológicas, y produce un sentido de pertenencia a una nación en el exilio, que se encuentra dispersada a nivel global. Sin embargo, en tiempos recientes se ha notado la existencia de otras formaciones sociales desterritorializadas, que siguen dinámicas sociales diferentes de las diásporas y no comparten el mismo sentido de pertenencia. Estos grupos han sido definidos como comunidades transnacionales, que están compuestas por individuos que guardan un vinculo fuerte (social y laboral) con sus países de origen,

[i] En el presente artículo la palabra "flujo" no hace referencia a la cantidad de migrantes o a los plazos más o menos largos de su llegada, sino, más bien, a la "fluidez" de estas llegadas que se "diluyen" a lo largo del tiempo pasando a veces incluso desapercibidas. El léxico empleado hace intencionadamente referencia a los conceptos de "liquidez" y "fluidez" elaborados en Bauman, Zygmunt. *Modernità liquida*. Roma; Bari: Laterza, 2016, p. 32, así como al concepto de "flujos" o "etnoramas" en el sentido encontrado en Appadurai, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2004, p. 97.

[ii] Véase Rozenberg, Danielle. *La España contemporánea y la cuestión judía: retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Casa Sefarad-Israel: Marcial Pons, 2010, pp. 263-264.

[iii] Para una génesis del concepto de diáspora véase Helly, Denise. "Diaspora : un enjeu politique, un symbole, un concept ?" *Espace populations sociétés. Space populations societies*, n.º 2006/1 (1 de abril de 2006): 17-31.

moviéndose asiduamente entre éstos y los países de llegada (adonde integran las redes transnacionales de migrantes procedentes de sus mismas comunidades de origen)[iv].

A principios del siglo XIX los primeros judíos que llegaban a España seguían flujos migratorios muy diferentes de los diaspóricos, generados por el desarrollo capitalista. Se trataba principalmente de representantes de las grandes empresas internacionales (como los Rothschild y los Pereire) que querían tomar parte en la industrialización del país. Estos individuos guardaban intereses económicos y políticos, así como relaciones sociales con sus países de origen. Por consiguiente, su situación no podía ser plenamente definida ni en el territorio español, ni en el de origen, sino en el campo social formado entre ambos[v]. Desde este punto de vista, más que a una diáspora, la estructura de estas primeras comunidades se parecía más a lo que hoy en día podríamos definir como una comunidad transnacional. A lo largo de los años, el progresivo arraigo y el contacto con los grupos más tradicionales procedentes principalmente del norte de África, llevaron a una integración de estos sujetos transnacionales en las comunidades diaspóricas.

Hoy en día en España la comunidad judía está compuesta por un 50% de judíos procedentes de Marruecos, un 30% de latinoamericanos y el restante 20% de personas de otros orígenes[vi]. El presente articulo se propone reconstruir las diferentes etapas que han llevado a esta configuración, recogiendo y comparando los datos demográficos y migratorios coleccionados por los diferentes autores y que todavía no se habían analizado en su conjunto. Paralelamente, y sin querer tomar parte en el debate teórico alrededor de los conceptos de diáspora y transnacionalismo[vii], se han utilizado estas nociones como herramienta de

[iv] Véase Kastoryano Riva, 2000, "Immigration, communautés transnationales et citoyenneté", Revue Internationale des Sciences Sociales, 165, pp. 353-359.

[v] Ibídem. Sobre el espacio transnacional y sus practicas contemporáneas véase el artículo de Michel Peraldi titulado "De lo colonial a lo transnacional, transformaciones del espacio migratorio Magreb - Europa" recogido en el presente dossier.

[vi] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 271-272.

[vii] Véase Bauböck, Rainer, y Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

análisis para proponer una lectura diferente de aquellas dinámicas sociales que han caracterizado la comunidad judía española a lo largo de más de un siglo.

2. Las migraciones judías a España. Una panorámica

Los principales flujos de inmigración judía a España fueron cinco, y tuvieron lugar entre mediados del siglo XIX y los comienzos del siglo XXI. El primero se produjo alrededor de 1860, y estuvo compuesto por tres grupos heterogéneos: los refugiados de la guerra de África procedentes de Marruecos; los emprendedores y hombres de negocios, principalmente franceses y alemanes, llegados para invertir en la industria española todavía en fase de desarrollo; y las victimas de los pogromos de Europa oriental, que beneficiaron del asilo otorgado por el Gobierno de Sagasta[viii]. Estos pequeños grupos, de unos centenares de personas, constituyeron los primeros establecimientos judíos españoles de la época contemporánea.

El segundo flujo se produjo entre 1910 y 1920, y estuvo constituido por inmigrantes procedentes, por la mayoría, de Turquía (Esmirna, Estambul), Grecia (Salónica) y de los Balcanes, que se establecieron principalmente en Barcelona. Estos inmigrantes huían de los cambios que se estaban produciendo en sus países de origen debidos a la Primera Guerra Mundial y a la disolución del Imperio Otomano. Posteriormente, entre 1939 y 1945, a éstos se añadieron judíos de diferentes nacionalidades y orígenes, que huían de las persecuciones nazi. A pesar de que solo un número mínimo de estos inmigrantes permaneció en España después de la guerra (la mayoría prefirió emigrar a Francia, América o Israel), por su numero y por la regularidad de sus llegadas, además de la "fluidez" de su paso por el país, se pueden considerar como otro "flujo"[ix].

Entre 1956 y 1967 llegaron a España muchos judíos originarios de Marruecos y de Egipto, victimas de los episodios de antisemitismo que se produjeron como consecuencia de la campaña del Sinaí (1956) y de la Guerra de los Seis Días (1967). Este nuevo flujo, en realidad, se

[viii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 119.

[ix] De estas migraciones se ocupa más detenidamente la contribución de Pedro Correa Martín-Arroyo titulada "La España franquista y la crisis de refugiados europeos (1939-44): Persecución, arresto, y extradición" incluida en el presente dossier.

acabó en 1973 con la llegada, desde Marruecos, de los últimos inmigrados que dejaron el país a causa de los episodios de violencia hacia los judíos provocados por el impacto mediático de la guerra del Yom Kipur (1973) en la sociedad marroquí. Finalmente, el último flujo se produjo a partir de 1975, y estuvo compuesto principalmente por judíos argentinos, chilenos y uruguayos, que huían de los regímenes dictatoriales que se iban instaurando en sus respectivos países. Estas llegadas siguieron hasta los años 2000, y en parte siguen ocurriendo, a consecuencia del progresivo empeoramiento de la situación económica de muchos países hispanoamericanos.

3. La formación de las primeras comunidades judías de la España contemporánea

Una primera lenta migración de judíos a España tuvo lugar en 1840, antes del comienzo de la guerra en el norte de Marruecos (1859). Esta migración estuvo compuesta, por un lado, por judíos procedentes del centro y del este de Europa, principalmente asquenazíes, representantes de las diferentes empresas extranjeras que querían invertir en España[x], y, por otro lado, por pequeños comerciantes y emprendedores judíos procedentes de África del norte y Gibraltar, esencialmente sefardíes, que se asentaron en el sur[xi]. Se fueron formando, así, una comunidad transnacional en el norte y una comunidad diaspórica en el sur del país. Sin embargo, el panorama cambió cuando el enfrentamiento entre España y Marruecos llevó a varios centenares de judíos, procedentes principalmente de Tetuán y Tánger, a refugiarse en España. Específicamente, sabemos que unos 3.000 judíos fueron acogidos en Gibraltar, gracias a la ayuda del consulado británico de Tánger, y otros 600 llegaron a la península a través de los puertos de Algeciras y Tarifa[xii]. Grupos más pequeños se establecieron

[x] Rother, Bernd. *Franco y el holocausto*. Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 32

[xi] Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Vol. 3. Madrid: Ediciones Arión, 1962, pp. 204-207.

[xii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 119; Ojeda Mata, Maite. *Identidades ambivalentes: Sefardíes en la España contemporánea*. Collado Villalba, Madrid, España: Sefarad Editores, 2012, pp. 82-83.

también en Ceuta y Melilla, aunque no sabemos con exactitud por cuantas personas estaban formados.

La mayoría de estos inmigrados regresó a Marruecos en 1860, y fue solo dos años después, a partir de mayo de 1862, que los primeros núcleos empezaron a asentarse de forma permanente en el territorio español. Estas primeras comunidades estaban mayoritariamente compuestas por las familias de los judíos que habían colaborado con el ejército español durante la ocupación, y que después de la retirada de las tropas de Tetuán prefirieron mudarse a España por temor a represalias. El núcleo numéricamente más importante y mejor organizado se estableció en Sevilla, formando una comunidad diaspórica compuesta por unas 35 familias[xiii]. Rozenberg cuenta que un viajero que había visitado Sevilla en 1889 afirmaba que la comunidad disponía de una carnicería *casher* y de un *mohel* para las circuncisiones, y que, además, los miembros se reunían regularmente en una casa privada para rezar[xiv].

Por lo que concierne a los emprendedores y hombres de negocio que ya se habían establecido en España unas décadas antes, sabemos a través de algunos documentos de la época, recogidos por Haïm Avni, que se habían asentado principalmente en Madrid, formando lo que podría definirse como una comunidad transnacional *ante litteram*, compuesta por franceses (procedentes principalmente de Bayona y de Burdeos) y alemanes que se reunían para leer las oraciones en francés. Estos judíos, que Julio Caro Baroja definió como "judíos de lujo"[xv], estaban perfectamente integrados en la alta sociedad española de la época, viviendo

[xiii] Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2005, pp. 296-297. Véase también Pulido, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905, y Leibovici, Sarah. *Chronique des juifs de Tétouan: 1860-1896*. Paris: Editions Maisonneuve & Larose, 1984, p. 224, nota 61, en la que se hace referencia a un artículo de J. Sanua publicado en *L'Univers Israélite* del 16 de enero de 1890, donde estimaba que había 30 familias judías en Sevilla.

[xiv] Rozenberg, *op. cit.*, p. 120; Ojeda Mata, *op. cit.*, p. 86.

[xv] Amrán-Cohén, Rica. "La comunidad judía de Madrid". En *L'Espagne contemporaine et les juifs*, editado por Rica Amrán-Cohén Abramson "La comunidad judía de Madrid" en L'Espagne contemporaine et les Pierre-Luc y Martine Berthelot, Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 1991, pp. 130-134. Julio Caro Baroja afirma que algunas familias se establecieron también en las principales ciudades del golfo de Vizcaya, Caro Baroja, *op.cit.*, pp. 200-207.

su judaísmo de forma muy íntima, hasta el punto de que la mayoría prefería volver a sus países de origen para celebrar las festividades religiosas más importantes[xvi].

El censo nacional de 1877 indicaba 407 personas de religión judía en España: 276 hombres y 130 mujeres (en un país de 17 millones de habitantes), repartidos en los siguientes centros urbanos:

Judíos en el Censo Nacional de 1877[xvii]			
Albacete: 1	Córdoba: 6	Madrid: 31	Sevilla: 10
Almería: 6	Guipúzcoa: 21	Málaga: 17	Tarragona: 3
Barcelona: 21	Huelva: 3	Melilla: 27	Zaragoza: 3
Cádiz: 65	Huesca: 1	Murcia: 2	
Canarias: 35	Jaén: 2	Pontevedra: 1	
Ceuta: 140	Logroño: 3	Segovia: 1	

Sin embargo, estas cifras resultan aproximativas porque muchos judíos preferían ocultar su orientación religiosa por miedo a problemas políticos o judiciales. De hecho, la Constitución de 1876 concedía la libertad religiosa solo a los extranjeros. Se cree, en realidad, que hacia finales del siglo XIX la población judía española ascendía en total a unas 2.000 personas[xviii].

Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el debate en el espacio público alrededor de los judíos se centró en dos temas principales: la acogida de los refugiados rusos entre 1881 y 1882, y el caso Dreyfus entre 1894 y 1906. Los miembros del gobierno, así como

[xvi] Rother, *op. cit.*, p. 32; Pérez, *op. cit.*, pp. 289-290.

[xvii] Las cifras son el resultado de unas estimas hachas a partir de los datos contenidos en: Rozenberg, *op. cit.*, pp. 125-126; Ojeda Mata, *op. cit.*, pp. 83, 91; Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 130; Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 186-87; Israel Garzón, Jacobo. "El retorno a Sefarad y los judíos de España". En *El judaísmo: contribuciones y presencia en el mundo contemporáneo*, 329-61. Madrid: Escuela Diplomática de España - Centro Sefarad-Israel, 2014, pp. 332, 334; Lisbona, José Antonio. *Retorno a Sefarad: la política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona: Riopiedras, 1993, p. 19.

[xviii] Lisbona, *op. cit.*, p. 19; Caro Baroja, *op. cit.*, p. 211; Rother, *op. cit.*, p. 33; Pulido, *op. cit.*, p. 340.

la opinión pública, se dividieron en tres grandes grupos: los filosemitas, que querían reinsertar el pasado judío en la historia española; los conservadores, que reconocían la importancia de la contribución judía en la historia nacional, pero seguían justificando la expulsión del año 1492, oponiéndose a la inmigración judía; y los integristas antisemitas. Sin embargo, la difusión a través de los medios liberales de las noticias sobre la gravedad del antisemitismo en la Europa oriental hizo que, el 11 de febrero de 1887, las Cortes votaran una resolución que establecía que los judíos que deseaban establecerse en España podían hacerlo, y que se garantizarían sus derechos conforme a los artículos 2 y 11 de la Constitución de 1869[xix]. El 30 de diciembre de 1886, además, se creó el Centro Español de Inmigración Israelita, dirigido por Isidoro López Lapuya. El centro se fijó como objetivo acoger a los inmigrantes judíos en España y facilitar su inserción social y laboral, además de su naturalización. Por consiguiente, el 16 de abril de 1887 se acogió a un primer grupo de 13 judíos rusos procedentes de la frontera de Brody con Austria y, poco después, se acogió a un segundo grupo de 13 judíos, procedentes, esta vez, de Marruecos. Sin embargo, no se sabe durante cuanto tiempo este centro siguió operando y cuántos inmigrados judíos llegó a acoger (y cuántos se quedaron en España)[xx].

4. Los inmigrados judíos de la década de 1910-1920

A partir de 1908, después de la revolución de los Jóvenes Turcos, numerosos judíos del Imperio Otomano emigraron hacia Europa y América. Muchos de ellos, diplomados en las escuelas de la *Alliance Israélite Universelle,* huían de los nacionalismos, del reclutamiento obligatorio y de las guerras balcánicas (1912-1913) dirigiéndose principalmente a Francia. Sin embargo, en 1916, el Gobierno francés publicó un decreto ordenando que todos los súbditos turcos tenían que abandonar el país, bajo pena de ser internados en un campo especial de trabajo. Los recién llegados, sobre todo los que se habían establecido en el sur de Francia y

[xix] Diario de las Sesiones de Cortes, Congreso de los Deputados, 11 de febrero de 1887, n. 22, p. 530-531.

[xx] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 49-50.

habían guardado la nacionalidad turca, decidieron emigrar a España aprovechando la línea de transporte marítimo que unía Marsella y Barcelona. De esta manera, más de treinta familias (unas 120 personas) se establecieron en Barcelona[xxi].

En aquella época en la capital catalana vivían principalmente judíos franceses y alemanes, en su mayoría emprendedores llegados en la primera mitad del siglo anterior, a quienes se les habían añadido, en 1881, 51 familias procedentes de Constantinopla y un cierto número de familias procedentes del norte de África (principalmente de Argelia y Marruecos)[xxii]. Al comienzo de la Primera Guerra Mundial, además, aprovechando la temporal apertura de las fronteras decretada por el rey Alfonso XIII (partidario de la campaña filosefardí del senador Ángel Pulido), llegaron a España muchos judíos rusos y austrohúngaros expatriados que se negaban a servir en los ejércitos de sus respectivos países. El clima político y la neutralidad de España en el conflicto mundial permitieron así a unos 2.000 judíos de refugiarse en el país entre 1914 y 1918. De hecho, alrededor de 1914 la población judía de la capital catalana llegó a las 300 personas y, después del conflicto, siguió incrementándose con la llegada de los "turcos". Los "turcos" eran, en general, todos los judíos procedentes del Mediterráneo oriental, es decir de los diferentes países que formaban parte del Imperio Otomano[xxiii]. Estos judíos se dedicaban principalmente a la venta ambulante en los mercados de la ciudad y al pequeño comercio. Entre 1920 y 1923 el número de los "turcos" oscilaba entre las 100 y las 150 personas. Además, a partir de 1921 empezaron a llegar numerosos judíos ucranianos que huían de los pogromos causados por la guerra civil entre el Ejército Rojo y el Ejército Blanco[xxiv]. En 1925 la comunidad barcelonesa superaba ya el millar de personas y, a finales de 1928, llegó a 2.000 individuos[xxv].

[xxi] Lisbona, *op. cit.*, pp. 27-43; Rozenberg, *op. cit.*, pp. 128-129.

[xxii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 126.

[xxiii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 131; véase también Vandor, Jaime. "Orígenes, desarrollo y presente de la comunidad judía de Barcelona". En *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, editado por Carlos Carrete Parrondo, Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch, y Ricardo Izquierdo Benito, 307-21. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 310.

[xxiv] Israel Garzón, *op. cit.*, p. 338.

[xxv] Rozenberg, *op. cit.*, p. 132. A este propósito, Jaime Vandor se limita a afirmar que a finales de

También en Madrid llegaron inmigrantes judíos a comienzos de la Primera Guerra Mundial, aunque en cantidades mucho inferiores a las de Barcelona. En 1914 se contaban 57 judíos procedentes de 18 países distintos (principalmente Francia, Turquía, Rusia y el Imperio Austrohúngaro, pero también Argentina, México e Iran)[xxvi]. Por lo que concierne a ciudades como Ceuta y Melilla, que ya desde el siglo XIX habían acogido a unos cuantos judíos procedentes principalmente de Marruecos, las dinámicas demográficas fueron mucho más fluctuantes y disconformes que en el resto del país. La población judía de Melilla, por ejemplo, siguió creciendo a lo largo de los años, aunque de manera irregular, como afirma Ojeda Mata, con cifras que variaban mucho de un año al otro. En marzo de 1893 la ciudad contaba con más de 500 judíos, que después de la Primera Guerra del Rif (9 de noviembre de 1893 - 25 de abril de 1894) se redujeron a unos 300. Sin embargo, ya en 1896 la población judía había vuelto a subir hasta los 803 habitantes, y en 1900 había llegado a 950[xxvii]. Rozenberg, por su parte, citando al periodista David Ewen afirma que en 1900 solo había unos 250 judíos en Melilla (cifra confirmada también por Lisbona[xxviii]), que en la década de 1930 llegaron a unos 3.000[xxix] y en 1940 eran 3.269 (2.410 según Lisbona)[xxx]. El aumento demográfico se debió también a las oportunidades laborales ofrecidas por el descubrimiento, a comienzos de siglo, de unos importantes yacimientos de hierro en el Rif. Además, a partir de 1902, numerosos judíos de Marruecos y Argelia se establecieron en Melilla huyendo del reino independiente del caudillo Roghi Bu Hamara. Concretamente, en 1903 llegaron a la ciudad más de

los años 20 el numero de los judíos de Barcelona superaba las mil personas, *op. cit.*, p. 310.

[xxvi] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 129-130; Israel Garzón, *op. cit.*, p. 337.

[xxvii] Ojeda Mata, *op. cit.*, p. 91.

[xxviii] Lisbona, *op. cit.*, p. 141.

[xxix] Rozenberg, *op. cit.*, p. 63.

[xxx] Salafranca Ortega, Jesús Felipe. *La población judía de Melilla (1874-1936)*. Caracas: Asociación Israelita de Venezuela: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1990, p. 53; Vilar Ramírez, Juan Bautista. "Los judíos en el protectorado español en Marruecos (1940-1956)". En *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, editado por Carlos Carrete Parrondo, Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch, y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 304; Lisbona, *op. cit.*, p. 141.

500 judíos procedentes de Taza[xxxi]. La población judía melillense siguió aumentando en las décadas siguientes. En particular, hubo un incremento de 759 personas en los años cuarenta y, según datos oficiales, en 1950 la aljama contaba con 3.169 miembros[xxxii]. El proceso ascendente alcanzó su culminación en 1956, año en que la comunidad melillense acogió a más de 400 judíos procedentes de diferentes pueblos del Rif. En Ceuta, en cambio, a partir del comienzo de la Guerra Civil la población judía se redujo progresivamente. Si en 1936 residían en la ciudad alrededor de 500 judíos[xxxiii], en 1940 este numero había bajado a 213, y una década más tarde solo quedaban 153, cifra que siguió disminuyendo en los años sucesivos[xxxiv].

5. *La llegada de los judíos perseguidos por el nazismo*

Después de la subida al poder de Hitler en el 1933, el numero de refugiados judíos en España empezó a aumentar rápidamente. Aprovechando la oportunidad ofrecida por la Constitución de 1931, que a través de los artículos 3 y 17 decretaba la libertad de culto y la separación definitiva entre la Iglesia y el Estado, entre 1933 y 1935 llegaron a España cerca de 3.000 judíos. Los refugiados se instalaron especialmente en Barcelona, principal centro económico del país, pero también en las ciudades de Madrid, San Sebastián, Bilbao, Málaga, Valencia, Alicante, Sevilla, Granada y Palma, consiguiendo el asilo, pero encontrando muchos problemas de inserción laboral. De hecho, todos los que no disponían de capital propio para invertir, se vieron limitados por las restricciones legales relativas al empleo de extranjeros[xxxv]. A partir de 1933 las organizaciones internacionales de ayuda, como la *Jewish*

[xxxi] Ghirelli, Angelo. *El norte de Marruecos: contribución al estudio de la zona de protectorado español en Marruecos septentrional*. Melilla: Artes gráficas-postal exprés, 1926, p. 75; Vilar Ramírez, *op. cit.*, p. 304; Israel Garzón, *op. cit.*, p. 335.

[xxxii] Lisbona, *op. cit.*, p. 141.

[xxxiii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 151.

[xxxiv] Vilar Ramírez, *op. cit.*, p. 304. Sin embargo, Rozenberg afirma, citando a Ewen, que en la década de 1930 en Ceuta había 1.600 judíos.

[xxxv] La ley promulgada el 8 de septiembre de 1932 exigía a los extranjeros estar en posesión de un

Colonisation Association (JCA) y la *Hebrew Immigrant Aid Society* (HIAS), empezaron a ofrecer apoyo a los refugiados que se encontraban en dificultad económica a través de la HICEM[xxxvi], una agencia de ayuda a la inmigración. La HICEM subvencionaba también a otra sociedad filantrópica llamada *Ezra* ("ayuda" en hebreo) con sedes en Madrid y Barcelona[xxxvii].

El miedo a una inmigración masiva, que España no estaba preparada para recibir ni económica ni socialmente, hizo que el gobierno republicano introdujera nuevas medidas para controlar la inmigración. En aquellos años, la población judía española se redujo rápidamente. Según Danielle Rozenberg, en 1934 la comunidad de Madrid estaba compuesta por cerca de 125 miembros afiliados, que en 1935 se redujeron a apenas 45, aunque según Antonio Lisbona en la ciudad vivían alrededor de 500 judíos[xxxviii]. Sin embargo, siempre en 1935 llegaron a Madrid varios centenares de judíos alemanes y polacos, cuya mayoría se marchó al extranjero antes de los finales de 1936 a causa del comienzo de la Guerra Civil. En 1949 vivían en Madrid unos 200 judíos[xxxix] (según Lisbona muchos más, alrededor de 300 familias)[xl], y en Barcelona las cifras oficiales no eran mucho más elevadas, aunque los datos resultan más confusos. De hecho, Rozenberg afirma que en 1934 la comunidad judía de la capital catalana contaba con más de 350 miembros afiliados[xli], que en 1935 se redujeron a 200[xlii],

permiso de trabajo concedido anualmente por el Ministerio, a través de los sindicatos del sector.

[xxxvi] Organización establecida en 1927 cuyo objetivo era ayudar a los judíos europeos a emigrar. HICEM se formó con la fusión de tres asociaciones de migración judías: HIAS (*Hebrew Immigrant Aid Society*, es decir Sociedad Hebrea de Ayuda al Inmigrante), con sede en Nueva York; ICA (*Jewish Colonization Association*, es decir Asociación Judía de Colonización), con sede en París pero registrada como sociedad de beneficencia británica; y Emigdirect, una organización de migración con sede en Berlín. El nombre HICEM es un acrónimo de HIAS, ICA y Emigdirect.

[xxxvii] Lisbona, *op. cit.*, p. 58; Rozenberg, *op. cit.*, p. 142; Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 131.

[xxxviii] Lisbona, *op. cit.*, p. 58; Rozenberg, *op. cit.*, pp. 137-138.

[xxxix] Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 133.

[xl] Lisbona, *op. cit.*, p. 134.

[xli] Rozenberg, *op. cit.*, p. 143.

[xlii] Ibídem, p. 138

aunque en la ciudad vivían cerca de 5.000 judíos (según Lisbona entre 2.500 y 3.000)[xliii]. Una cifra muy alta si se considera que en aquella época el territorio ibérico acogía a 6.000 judíos en total[xliv]. Sin embargo, la investigadora francesa añade que dos años después, entre 1937 y 1938, en la ciudad catalana vivían 400 familias judías[xlv].

Según Lisbona, en 1946 la Comunidad Israelita de Barcelona estaba compuesta por 128 hombres (calculando solo los cabezas de familia): 34 españoles, 25 "turcos", 22 polacos, 10 griegos y 7 alemanes. Los restantes eran de diferente procedencia: italianos, franceses, búlgaros, suizos, húngaros, checos, rumanos, portugueses, chilenos, panameños e iraníes. Entre estos, el grupo askenazí estaba formado por unas 50 familias[xlvi]. Esta cifra aumentó exponencialmente después de la Segunda Guerra Mundial, alcanzando, a comienzos de los años 50, el millar de personas, principalmente askenazíes llegados de Alemania, Polonia, Francia y Hungría[xlvii]. Rozenberg afirma que en 1954 Barcelona contaba con cerca de 2.500 judíos, en su mayoría sefardíes y de procedencia muy heterogénea[xlviii]. Según Lisbona, en 1957 la Comunidad estaba compuesta por 290 cabezas de familia, es decir unas 1.000 o 1.200 personas, que correspondían solo a un tercio de la población judía total de la ciudad, estimada entre 3.000 y 3.500 personas[xlix]. Rica Amrán-Cohén, en cambio, citando al entonces jefe de la Comunidad Judía de Madrid, Ignacio Bauer, afirma que en 1950 en España había en total unos 2.500 judíos[l], es decir el mismo numero de judíos que, según Jacobo Israel Garzón, vivían en Barcelona en 1954[li].

[xliii] Ibídem, p. 143; Lisbona, *op. cit.*, p. 58.
[xliv] Rozenberg, *op. cit.*, p. 147.
[xlv] Ibídem, p. 160.
[xlvi] Lisbona, *op. cit.*, p. 131.
[xlvii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 194.
[xlviii] Ibídem, p. 195.
[xlix] Lisbona, *op. cit.*, p. 173.
[l] Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 132.
[li] Israel Garzón, *op. cit.*, pp. 351-352.

5. Las migraciones de 1956-1973 y las guerras del Estado de Israel

En 1956, la independencia de Marruecos y la guerra provocada por la nacionalización del canal de Suez en Egipto (en la que el Estado de Israel se alió con Gran Bretaña y Francia), así como la posterior Guerra de los Seis Días, dieron comienzo a un flujo de inmigración judía a España que duró, en un primer momento, hasta 1967. Este éxodo, provocado por las crecientes manifestaciones de antisemitismo que se produjeron como respuesta a los acontecimientos bélicos, llevaron a la progresiva desaparición de las comunidades judías en la zona del antiguo protectorado y en Tánger. Juan Bautista Vilar Ramírez afirma que de los 8.217 judíos que vivían en los territorios del protectorado español de Marruecos en 1955, solo quedaron 4.793 en 1960, y menos de 1.500 en 1978. Esto significó la pérdida de unos 7.017 individuos en veinte años, de los cuales al menos 6.000 se mudaron a España[lii]. Entre 1950 y 1960, además, tuvo lugar una inmigración interior que de las provincias de Ceuta y Melilla llevó a Madrid y Barcelona numerosas familias judías[liii]. Esto provocó un cambio importante en el panorama judío español. A principios de 1966 los judíos que vivían en España se distribuían geográficamente de la siguiente manera: 3.000 en Barcelona; 2.000 en Madrid; 1.500 en Melilla; 400 en Ceuta; 400 en Málaga; y cerca de unos 150 en Valencia, además de núcleos más pequeños en Sevilla, Córdoba, Mallorca, San Sebastián y Canarias[liv].

El 28 de junio de 1967 se promulgó la Ley de Libertad Religiosa, que reconocía a los no católicos la libertad de culto y algunos derechos fundamentales como el matrimonio civil, el acceso a la función pública, a la carrera en las fuerzas armadas y a los consejos municipales, así como la exención de los alumnos pertenecientes a confesiones minoritarias de los cursos de educación religiosa. Rozenberg afirma que en el 1968 residían unos 10.000 judíos en el país (9.000 en el 1969 según Rica Amrán-Cohén), de los que sólo el 40% poseía la nacionalidad española[lv].

En 1973, la guerra del Yom Kipur produjo otra pequeña ola de inmigración judía a España, procedente principalmente de Marruecos y compuesta por los pocos judíos que se

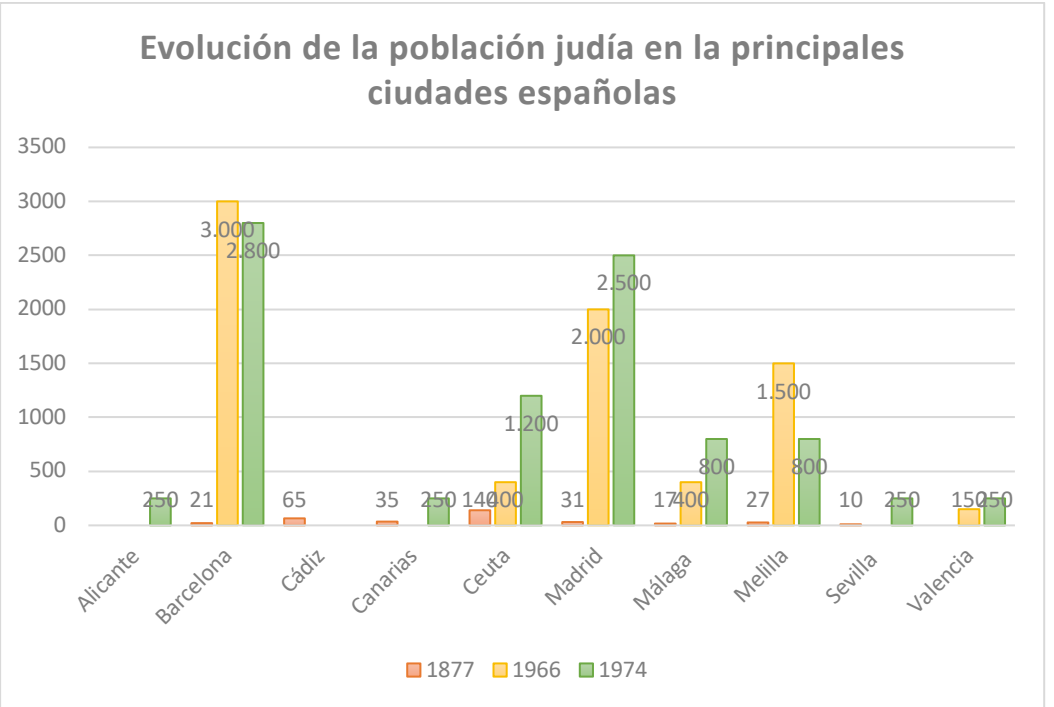
[lii] En el año 2000 quedaban 200 individuos, Vilar Ramírez, *op. cit.*, p. 305.

[liii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 271.

[liv] Ibídem, p. 208; Lisbona, *op. cit.*, p. 238.

[lv] Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 133.

habían quedado en 1967. En enero de 1974 vivían en el país unos 10.000 (10.100 según Lisbona) judíos, la mayoría procedentes de Marruecos, repartidos del siguiente modo: 2.800 en Barcelona; 2.500 en Madrid; 800 en Málaga; 1.200 en Ceuta; 800 en Melilla y unos 1.000 entre Valencia, Sevilla, Alicante y Tenerife[lvi].



7. La inmigración latinoamericana y la formación de una nueva comunidad diaspórica

Hasta ahora, excepto los primeros grupos de emprendedores y hombres de negocio llegados a España a mediados del siglo XIX, que, como vimos, formaron durante un tiempo

[lvi] Pérez, *op. cit.*, p. 320; Lisbona, *op. cit.*, p. 270.

una proto-comunidad transnacional, el panorama migratorio judío español siempre había sido caracterizado por comunidades estructuradas alrededor de un paradigma diaspórico. Sin embargo, a partir de la segunda mitad de los años 70 empezó a llegar a España un numero siempre creciente de judíos procedentes de América Latina, mayoritariamente argentinos y, en menor medida, chilenos y uruguayos. Estos judíos huían del antisemitismo y de la represión que siguieron a los golpes de Estado del general Videla en Argentina en marzo de 1976, de Augusto Pinochet en Chile en septiembre de 1973, y de Juan María Bordaberry en Uruguay en junio de 1973[lvii]. De los 50.000 o 60.000 argentinos que llegaron a España, unos 4.500 eran judíos, 3.000 de los cuales se establecieron en Barcelona.

Este movimiento migratorio se produjo en dos tiempos: el primer grupo llegó entre 1976 y 1979, principalmente por problemas políticos; el segundo grupo, en cambio, empezó a llegar a partir de los años 1980, impulsados esencialmente por causas económicas[lviii]. Los judíos llegados entre 1976 y 1979 procedían, en su mayoría, de los grandes centros urbanos como Buenos Aires, Rosario, Córdoba y Mar de Plata. Eran, mayoritariamente, descendientes de judíos askenazíes procedentes de Europa central y oriental, a menudo de ideales socialistas o sionistas de izquierda. Estos individuos guardaron vínculos muy estrechos con sus países de origen y con su identidad cultural. En las ciudades donde se establecieron, principalmente Barcelona y Madrid, ejercieron profesiones liberales o relacionadas con el mundo artístico e intelectual, creando sus propias instituciones comunitarias y círculos (gracias también a la libertad ideológica, religiosa y de culto garantizada por la nueva Constitución de 1978)[lix]. Estos judíos no formaban una comunidad transnacional, sino una nueva comunidad diaspórica, que no quiso integrar las comunidades preexistentes por considerarlas excesivamente tradicionalistas[lx]. A su vez, tampoco las comunidades históricas quisieron asimilar a los recién llegados por miedo a perder su identidad cultural[lxi].

[lvii] Rozenberg, *op. cit.*, p. 267.

[lviii] Lisbona, *op. cit.*, p. 314.

[lix] Amrán-Cohén, *op. cit.*, p. 134.

[lx] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 272-273; Vandor, *op. cit.*, p. 317.

[lxi] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 267-269; Lisbona, *op. cit.*, p. 315.

A partir de los años 80 se verificó otra llegada de inmigrados hispanoamericanos impulsada por la crisis de la deuda latinoamericana[lxii]. Este nuevo flujo migratorio siguió también a lo largo de los años 2000, trayendo a España a jóvenes con un nivel cultural medio elevado, mayoritariamente laicos, recién diplomados o inmersos ya en una carrera profesional. Se estima que en 2001 llegaron unos 6.000 judíos argentinos, cifra correspondiente al 10% del total de la inmigración en el país[lxiii]. A estos se sumaron, entre 2000 y 2003, unos 500 o 600 venezolanos, principalmente de origen marroquí, emigrados entre 1956 y 1973, preocupados por la recesión económica y por los cambios políticos introducidos por el entonces presidente Chávez[lxiv]. Como resultado de esta inmigración hispanoamericana, la población judía española pasó, a finales de la década de los 70, a superar las 20.000 personas[lxv], alcanzando las 30.000 almas a finales de la década de los 80[lxvi]. Según Jaime Vandor, a finales de los 90 había en España entre 12 y 15.000 judíos, y un tercio de ellos vivía en Cataluña[lxvii]. Joseph Pérez, en cambio, afirma que en el 2005 residían en España unos 20.000 judíos[lxviii].

Hoy en día, de una población judía de alrededor de 40.000 personas, Madrid reúne un colectivo de cerca 16.000 judíos. De estos, el 80% son sefardíes originarios de Marruecos y el resto askenazíes latinoamericanos[lxix]. La Comunidad Israelita de Barcelona, en cambio, constituye la segunda comunidad del país y está compuesta por 5.000 miembros. Cataluña, en general, reúne una población judía de unas 10.000 personas, la mayoría de origen marroquí y el resto sefardíes originarios de los Balcanes, askenazíes de Europa central y latinoamericanos. En el sur, en cambio, hay unos 8.000 judíos en la Costa del Sol y unos 3.000

[lxii] Véase Griffith-Jones, Stephany, y Osvaldo Sunkel. *Debt and Development Crises in Latin America: The End of an Illusion*. New York: Oxford University Press, 1989.

[lxiii] Israel Garzón, Jacobo, y Uriel Macías Kapón. *La comunidad judía de Madrid: textos e imágenes para una historia, 1917-2001*. Madrid: Comunidad Judía de Madrid, 2001, pp. 48-54.

[lxiv] Rozenberg, *op. cit.*, p. 270.

[lxv] Israël Garzón, *op. cit.*, pp. 357-358.

[lxvi] Ibídem, p. 359.

[lxvii] Vandor, *op. cit.*, p. 310.

[lxviii] Pérez, *op. cit.*, p. 339.

[lxix] Rozenberg, *op. cit.*, pp. 271-272.

entre la Costa Blanca y las islas (Baleares y Canarias)[lxx]. Finalmente, un colectivo más antiguo, aunque muy pequeño, se encuentra en Sevilla, mientras que en Ceuta y Melilla residen en total unos 1.000 judíos[lxxi].

8. Conclusiones

Por lo visto, los judíos en España parecen dividirse en dos comunidades diaspóricas distintas, la primera compuesta principalmente por sefardíes de origen marroquí, y la segunda compuesta por judíos hispanoamericanos llegados a partir de los años 70, mayoritariamente laicos y de origen askenazí. Por lo que concierne las redes transnacionales, estas responden, como vimos al principio, a criterios de agregación muy diferentes de los diaspóricos. Sin embargo, resulta peculiar ver como la actual comunidad judía española se ha formado a partir, entre otros, de un núcleo que hoy en día definiríamos como transnacional. Esta circunstancia se debió a contingencias históricas muy peculiares, como la inestabilidad que sufrió España hasta la segunda mitad del siglo XX en materia de libertad religiosa, la difusión del antisemitismo a nivel social y cultural, y el retraso en ámbito industrial a mediados del siglo XIX. Sin embargo, el transnacionalismo de los primeros emprendedores judíos que se establecieron en España con sus familias, junto al tradicionalismo de los sefardíes llegados de Marruecos y los valores laicos y modernos de los judíos hispanoamericanos llegados entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI han dado lugar a una mezcla única de tradición y modernidad, que hoy en día caracteriza la identidad cultural de una comunidad judía cuyo numero, a pesar de todo, sigue siendo exiguo.

Bibliografía

Amrán-Cohén, Rica. "La comunidad judía de Madrid". En *L'Espagne contemporaine et les juifs*, editado por Rica Amrán-Cohén Abramson "La comunidad judía de Madrid" en

[lxx] Ibídem, pp. 270-274.
[lxxi] Ibídem, p. 276.

L'Espagne contemporaine et les Pierre-Luc y Martine Berthelot, 129-42. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 1991.

Appadurai, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2004.

Bauböck, Rainer, y Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Bauman, Zygmunt. *Modernità liquida*. Traducido por Sergio Minucci. Roma; Bari: Laterza, 2016.

Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Vol. 3. Madrid: Ediciones Arión, 1962.

Ghirelli, Angelo. *El norte de Marruecos: contribución al estudio de la zona de protectorado español en Marruecos septentrional*. Melilla: Artes gráficas-postal exprés, 1926.

Griffith-Jones, Stephany, y Osvaldo Sunkel. *Debt and Development Crises in Latin America: The End of an Illusion*. New York: Oxford University Press, 1989.

Israel Garzón, Jacobo. "El retorno a Sefarad y los judíos de España". En *El judaísmo: contribuciones y presencia en el mundo contemporáneo*, 329-61. Madrid: Escuela Diplomática de España - Centro Sefarad-Israel, 2014.

Israel Garzón, Jacobo, y Uriel Macías Kapón. *La comunidad judía de Madrid: textos e imágenes para una historia, 1917-2001*. Madrid: Comunidad Judía de Madrid, 2001.

Kastoryano, Riva. "Immigration, communautés transnationales et citoyenneté". *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 165 (2000): 353-59.

Leibovici, Sarah. *Chronique des juifs de Tétouan: 1860-1896*. Paris: Editions Maisonneuve & Larose, 1984.

Lisbona, José Antonio. *Retorno a Sefarad: la política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona: Riopiedras, 1993.

Ojeda Mata, Maite. *Identidades ambivalentes: Sefardíes en la España contemporánea*. Collado Villalba, Madrid, España: Sefarad Editores, 2012.

Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2005.

Pulido, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905.

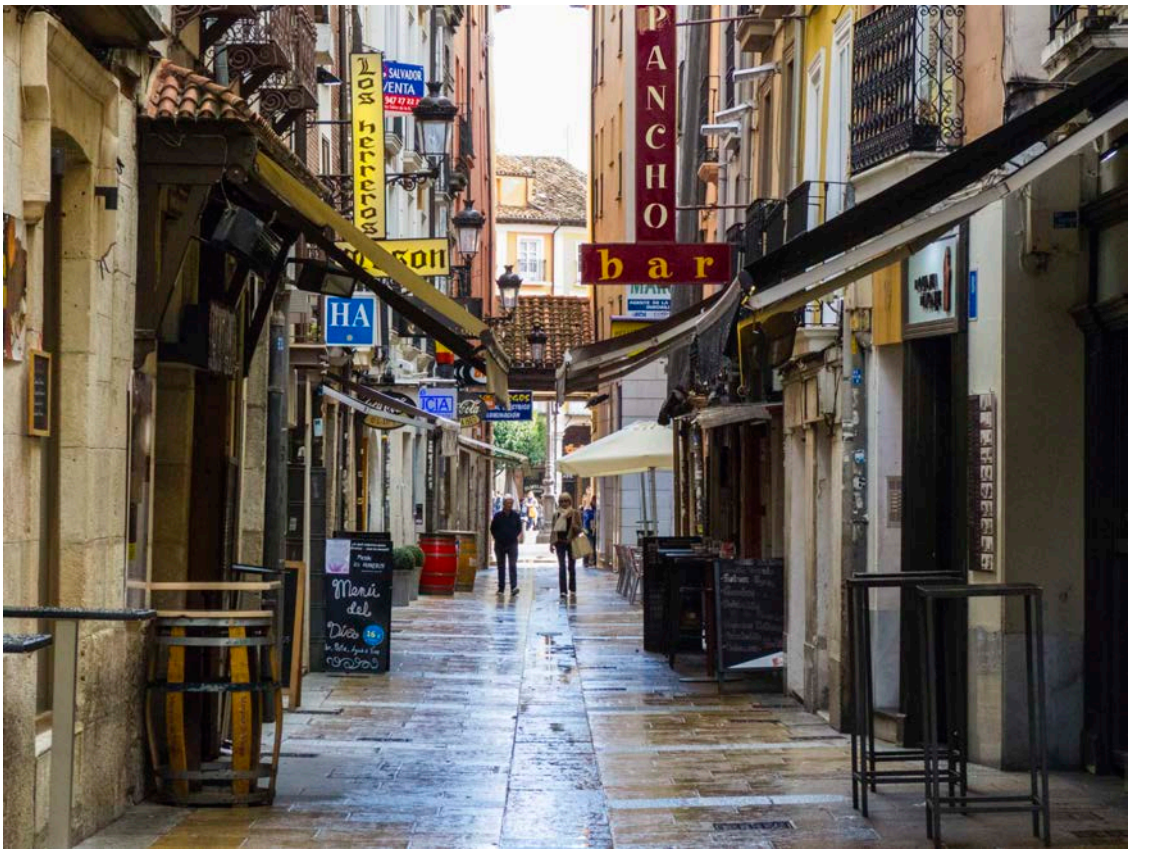
Rother, Bernd. *Franco y el holocausto*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Rozenberg, Danielle. *La España contemporánea y la cuestión judía: retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Casa Sefarad-Israel : Marcial Pons, 2010.

Salafranca Ortega, Jesús Felipe. *La población judía de Melilla (1874-1936)*. Caracas: Asociación Israelita de Venezuela : Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1990.

Vandor, Jaime. "Orígenes, desarrollo y presente de la comunidad judía de Barcelona". En *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, editado por Carlos Carrete Parrondo, Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch, y Ricardo Izquierdo Benito, 307-21. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Vilar Ramírez, Juan Bautista. "Los judíos en el protectorado español en Marruecos (1940-1956)". En *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, editado por Carlos Carrete Parrondo, Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch, y Ricardo Izquierdo Benito, 283-306. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.



La España Franquista y la Crisis de Refugiados Europeos (1939-44): Persecución, Arresto, y Extradición.

Francoist Spain and the Jewish Refugee Crisis (1939-1944): Persecution, Detainment, and Extradition.

Pedro Correa Martín-Arroyo
London School Of Economics And Political Science (LSE)

Resumen: Si bien la España franquista no participó directamente en el exterminio sistemático de los judíos europeos perpetrado por el gobierno de la Alemania nazi entre 1933 y 1945, España sí tuvo un papel central en la crisis humanitaria que se desarrolló en paralelo al Holocausto. Además de explorar algunas de las principales formas en que el régimen franquista determinó el destino de miles de refugiados judíos mediante su política de inmigración, este artículo también pone de relieve diversas iniciativas del gobierno de Franco en lo relativo a la persecución, detención, y extradición de judíos tantos extranjeros como de nacionalidad española.

Palabras clave: Holocausto, España franquista, crisis humanitaria, refugiados judíos, persecución antisemita.

Abstract: Although Francoist Spain did not actively engage in the systematic murder of European Jewry perpetrated by the government of Nazi Germany between 1933 and 1945, Spain did indeed have a crucial role in the humanitarian crisis that unfolded in parallel to the Holocaust. In addition to exploring the range of ways in which the Francoist regime determined the fate of thousands of Jewish refugees through its immigration and border policies, this article emphasises several key initiatives of the Franco Government with regards to the persecution, detainment, and extradition of Jews (both foreign and of Spanish nationality) from Spain.

Keywords: Holocaust, Francoist Spain, humanitarian crisis, Jewish refugees, antisemitic persecution.

Con la llegada de Hitler al poder en la primavera de 1933, el gobierno nazi introdujo leyes antisemitas destinadas a excluir a los judíos alemanes de la vida pública, intelectual, y económica alemana, y a forzar su emigración del Reich. En aquel momento eran 400,682 los ciudadanos alemanes que declaraban ser judíos, aunque el número de aquellos que se verían incluidos en la definición nazi de "judío" ascendía a los 760,000.[i] Desde sus inicios, el

[i] Yehuda BAUER, *My Brother's Keeper: A History of the American Jewish Joint Distribution*

régimen nazi sancionó actos de violencia contra estos individuos, la confiscación de bienes judíos, así como la introducción progresiva de disposiciones legales destinadas a la exclusión de esta minoría. En abril, cuatro leyes excluyeron a los "no-arios" del funcionariado público y las profesiones liberales como la medicina o el derecho, y establecieron cupos limitando el acceso de estudiantes judíos a la universidad y la escuela pública.[ii] Si bien estas medidas radicales forzaron la emigración de unas 400-500 personas diariamente hacia mediados de 1933, este éxodo disminuyó considerablemente durante 1934 debido a la creencia común que la Alemania nazi era un "fenómeno pasajero" y que la política antisemita hitleriana se relajaría en lo sucesivo.[iii] Como resumió el presidente de la organización de asistencia a los judíos alemanes (*Hilfsverein der Deutsche Juden*) en Mayo de 1934, los judíos alemanes deseaban "permanecer en su patria, Alemania, cuyo futuro era el suyo propio".[iv] Al contrario, el régimen nazi estaba comprometido a la exclusión de los judíos de la "comunidad popular" alemana (*Volksgemeinschaft*).

La proclamación de las Leyes de Núremberg en septiembre de 1935 no hizo más que agravar este éxodo. Con la instauración a nivel jurídico de la política racial nazi, los individuos judíos dejaron de ser ciudadanos alemanes (*Staatsbürger*), y por medio de la "arianización" de las firmas judías, los judíos alemanes fueron progresivamente alienados de la vida económica del país. Si bien las políticas raciales del régimen nazi menguaron brevemente durante las olimpiadas de verano de 1936, estaba claro que Berlín continuaría forzando la emigración de la comunidad judía. Hacia finales de 1937 se estimaba en 140,000 el número de judíos que se habían exiliado de Alemania.[v]

Committee, 1929-1939, Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society of America, 1974, pág. 11

[ii] Arieh TARTAKOWER, y Kurt R. GROSSMANN, *The Jewish Refugee*, Nueva York, Institute of Jewish Affairs of the American Jewish Congress and World Jewish Congress, 1944, pág. 28.

[iii] En palabras de Stephen S. WISE, *As I See It*, Nueva York, Jewish Opinion Publishing Corporation, 1944, pp. 97-9. Mi traducción.

[iv] Citado en Mark WISCHNITZER, "Jewish Emigration from Germany, 1933-1938", *Jewish Social Studies*, Vol. 2, Nº1 (1940), pp. 27-8. Mi traducción.

[v] Francis R. NICOSIA, y David SCRASE (eds.), *Jewish Life in Nazi Germany: Dilemmas and Responses,* Nueva York, Berghahn Books, 2010, pág. 7.

En marzo y octubre de 1938, la Alemania de Hitler anexionó Austria y los Sudetes checoeslovacos (*Sudetenland*), aumentando así en unos 300,000 el número de judíos bajo dominio alemán. El éxodo de Austria y los territorios germanohablantes de Checoslovaquia se produjeron de manera mucho más caótica y acelerada que en el caso alemán. Si bien las medidas de exclusión antisemitas se habían introducido en Alemania a lo largo de cinco años, éstas se aplicaron en Austria y los Sudetes en un plazo de apenas unas semanas. En la primavera de 1938, la migración forzada de los judíos del Reich dejó de ser supervisada por la oficina de emigración del ministerio del interior y pasó a ser controlada por la Gestapo, la policía secreta alemana, cuyos métodos eran mucho más agresivos. Apenas cuatro días tras la anexión de Austria, Adolf Eichmann llegó a Viena con una única orden: dejar Austria "libre de judíos" (*Judenrein*). A menudo estos métodos consistían en deportaciones de judíos por la fuerza, bajo amenazas de internamiento en un campo de concentración y muerte.[vi] Paradójicamente, la intención de los jerarcas nazis de forzar a la población judía a emigrar no siempre se reflejaba en la práctica, ya que las numerosas penalizaciones económicas contra judíos los convertía en "indeseables" y dificultaba su emigración a terceros países. La cantidad de capital que los judíos alemanes podían llevar consigo al abandonar Alemania, por ejemplo, disminuyó progresivamente de 200 marcos alemanes en 1933, a tan sólo 10 en 1937.[vii] Lo mismo se puede decir del llamado "impuesto de fuga" (*Reichsfluchtsteuer*), que penalizaba en un 25 por ciento a los emigrantes con capital mayor de 200,000 marcos alemanes -cantidad que debía dejarse en depósito antes de emigrar, y que disminuía en valor rápidamente.[viii] Como resultado de esta política, los refugiados judíos quedaron desposeídos de todos sus bienes y sus posibilidades de absorción en países de acogida disminuyeron considerablemente.

Aunque España no fue un país de acogida durante la Segunda Guerra Mundial, si no tan sólo de tránsito, sí es cierto que hubo muchos judíos europeos que hicieron de España su

[vi] Henry L. FEINGOLD, *The Politics of Rescue: the Roosevelt Administration and the Holocaust, 1938-1945,* New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1970, pág. 5.

[vii] Gerald REITLINGER, *The Final Solution: the Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939-1945*, Londres, Vallentine, Mitchell, 1953, pág. 10.

[viii] Mark WISCHNITZER, "Jewish Emigration...", op. cit., pág. 43.

residencia temporal tras la llegada de Hitler al poder en 1933. Así en 1935, se estimaba que residían en España entre 2,000 y 3,000 refugiados judíos alemanes.[ix] Barcelona fue el destino preferido de los exiliados judíos, que llegaron atraídos por la actividad comercial e industrial de la capital catalana. En 1936, eran 5,000 los refugiados judíos que se habían establecido en Barcelona.[x] Debido a las políticas económicas antisemitas del régimen nazi, la mayoría de estos refugiados se vieron en la penuria económica y buscaron métodos de subsistencia para mantener a sus familias. Pero su capacidad de subsistencia se vio mermada por las políticas laborales del gobierno de la CEDA, que con la intención de paliar la difícil situación laboral en España complicó la concesión de permisos de trabajo a extranjeros, y les prohibió trabajar como vendedores ambulantes.[xi] Un gran número de refugiados judíos recibió ayuda económica la organización de asistencia judía HICEM, que abrió dos oficinas bajo el nombre de "Ezra" ("ayuda" en hebreo) en Madrid y Barcelona.[xii] Además de ayudar económicamente a los refugiados, HICEM también les ayudaba a integrarse en la economía española, y les asesoraba en la emigración a terceros países. En el resto de España, el número de judíos que encontraron refugio huyendo del nazismo fue menor. De entre ellos, destaca el caso de las Islas Baleares, y en especial de Mallorca, donde se cobijó un grupo de intelectuales judíos alemanes entre los que se contaban periodistas, escritores, artistas, pacifistas, y otros intelectuales.[xiii]

[ix] Norman BENTWICH, *The Refugees from Germany: April 1933 to December 1935,* Londres, George Allen & Unwin, 1936, pp. 118-

[x] Antonio MARQUINA y Gloria Inés OSPINA, *España y los judíos en el Siglo XX: La Acción Exterior*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, pág. 117.

[xi] Isabelle ROHR, *The Spanish Right and the Jews, 1898-1945: Antisemitism and Opportunism,* Sussex, Cañada Blanch Centre for Contemporary Spanish Studies & Sussex Academic Press, 2007, pp. 58-63.

[xii] HICEM fue una agencia de socorro judía con sede en Nueva York que resultó de la fusión de otras dos organizaciones: la *Hebrew Immigrant Aid Society* (HIAS), y la *Jewish Colonization Association* (JCA).

[xiii] Entre los refugiados judíos que se trasladaron a Mallorca se encuentran el filósofo alemán Walter Benjamin, el poeta Erich Arendt, los escritores Franz Blei y Karl Otten, así como artistas de la talla de Alfred Otto Wolfgang Schluze ("Wols") y Arthur Segal. Véase Patrik von zur MÜHLEN, *Fluchtweg Spanien-Portugal: die Deutsche Emigration und der Exodus aus Europa* 1933-1945, Bonn, Dietz,

El estallido de la Guerra Civil Española en Julio de 1936 interrumpió casi por completo la llegada de refugiados del nazismo a España. Si bien el gobierno del Frente Popular buscó apoyo para la causa republicana en círculos judíos, la propaganda pro-judía no llegó a materializarse en gestos humanitarios hacia los judíos.[xiv] Sí hubo, sin embargo, varios miles de judíos europeos que tomaron las armas para defender a la república, convencidos de que al combatir los rebeldes del General Franco estaban luchando contra el totalitarismo del eje Roma-Berlín. De entre los 35,000-40,000 voluntarios que se alistaron en las Brigadas Internacionales, se estima que 5,000-10,000 eran judíos.[xv] Este hecho avivó la propaganda antisemita de los golpistas, que comenzaron a identificar al gobierno de la República con una "dictadura judía-masónica-bolchevique". Según esta propaganda conspiracionista inspirada tanto por los *Protocolos de los Sabios de Sión* como por la ideología racial nazi, argumentaba que los judíos dominaban los gobiernos de Inglaterra y los Estados Unidos, los cuales se habían aliado supuestamente con los masones y los marxistas para destruir España -entendida aquí como la España tradicional, católica, y conservadora. Aunque sí es cierto que no hubo persecución sistemática en España como sí la hubo en el Tercer Reich, el antisemitismo de palabra fue en ocasiones acompañado por actos de vandalismo, así como otras medidas de represión económica. En Sevilla, por ejemplo, el General Queipo de Llano sancionó a la comunidad judía de la ciudad con una multa de 138,000 pesetas bajo el pretexto que los judíos españoles donaban el 10% de sus ingresos para diseminar el comunismo en España. En Zaragoza, los llamados "nacionales" también confiscaron un negocio que había sido fundado por refugiados judíos.[xvi] Por otro lado, la situación de los refugiados alemanes empeoró en Julio de 1938, como consecuencia de un acuerdo del ejército rebelde con la Gestapo que permitía a la policía alemana arrestar y repatriar por la fuerza a cualquier ciudadano del Reich que se encontrase en territorio español. Tras la entrada de las tropas de

1992, pp. 56-7.

[xiv] Isidro GONZÁLEZ, *Los Judíos y la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pp. 277-301

[xv] Para más detalle sobre estas cifras véase Arno LUSTIGER, *Schalom Libertad! Juden im spanischen Bürgerkrieg*, Berlín, Aufbau Taschenbuch, 2001, pp. 61-6.

[xvi] Isabelle ROHR, *The Spanish Right and the Jews...*, op. cit., pp. 65-82.

Franco en Barcelona en enero de 1939, agentes de la Gestapo saquearon la sinagoga de Barcelona, que fue cerrada permanentemente.[xvii] La sinagoga de Madrid fue cerrada poco después. A la victoria franquista sobre la República en abril de 1939, siguieron nuevas medidas antisemitas que prohibieron prácticas religiosas del judaísmo tales como el matrimonio, el entierro, o la circuncisión. Con la abolición de la Constitución Republicana de 1931, el decreto de expulsión de los Reyes Católicos de 1492 se consideró en vigor, y muchos judíos se vieron obligados a convertirse para sobrevivir en la España de Franco. Además de alertar al gobierno español de estas prácticas, la embajada alemana en Madrid se ofreció a colaborar con la policía española en la persecución de refugiados judíos residentes en España.[xviii]

La actitud del gobierno Franquista hacia el tránsito de refugiados judíos no mejoró en lo sucesivo. Según lo decretado el 11 de mayo de 1939, la España de Franco prohibió la concesión de visados de tránsito a judíos extranjeros a menos que a menos que pudieran demostrar haber apoyado al ejército rebelde durante la Guerra Civil. Para distinguir judíos de no judíos, bastaba con prestar atención a la letra "J" de tinta roja que desde octubre de 1938 marcaba el pasaporte de los judíos del Reich. El 1 de mayo de 1940, un segundo decreto obligaba a los cónsules españoles en el extranjero a obtener la autorización expresa de la Dirección General de Seguridad (DGS) en Madrid antes de la concesión de visados de tránsito a extranjeros.[xix] Durante este período, España sí permitió, sin embargo, la entrada de refugiados judíos en tránsito hacia Portugal si tenían toda la documentación en regla. Aun así, esta política no fue del todo consistente, pues la frontera española fue cerrada y reabierta en varias ocasiones a lo largo de 1940.

[xvii] David J. RODGERS, Cónsul-General británico en Barcelona, a Viscount HALIFAX, Secretary for Foreign Affairs británico (6 febrero 1939); The National Archives, Kew (TNA), FO 371/24154/2150

[xviii] OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, San Sebastián (22 julio 1939); Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE), R. 3462/2, "Carpeta Judíos".

[xix] Ambos decretos se encuentran en las órdenes circulares Nos. 90 (11 mayo 1939), y no. 152 (1 mayo 1940) respectivamente; AMAE, Recopilación de Decretos (sin número de catálogo). Ambos decretos son discutidos en detalle en Bernd ROTHER, *Franco y el Holocausto,* Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 131-3.

Tras la ocupación alemana de Francia en junio de 1940, miles de refugiados judíos y no judíos huyeron en masa hacia la Francia no ocupada. Muchos de ellos consiguieron dejar Europa desde el puerto de Marsella, mientras que otros trataron de emigrar a las Américas a través de los puertos de España y Portugal. Sin embargo, si bien el Estado Novo portugués atrajo un gran número de refugiados en tránsito pese a sus políticas migratorias restrictivas, la España de Franco era un país devastado por la guerra civil que además debía su existencia en gran medida a la Alemania de Hitler, y que, por tanto, desconfiaba de los refugiados del nazismo.[xx] El 24 de junio, apenas dos días tras el armisticio franco-alemán, las autoridades fronterizas españolas dejaron de reconocer visados de tránsito para Portugal, dejando unos 4,000 refugiados estancados en Francia pese a tener su documentación en regla.[xxi] Pese a ello, se estima que entre 15.000 y 25.000 refugiados atravesaron España de camino a Portugal en ese mes de junio.[xxii] En Octubre, el Ministerio de Asuntos Exteriores (MAE) decidió complicar el proceso burocrático para la obtención de visados de tránsito con la idea de ralentizar el flujo de refugiados por España. Esta medida se debió en gran medida a la presión ejercida por la DGS, así como a la visita a España del jefe de las SS (*Schutzstaffel*), Heinrich Himmler; y al encuentro de Hitler y Franco en Hendaya ese mismo mes de octubre. Como resultado, las solicitudes de visados de tránsito debían ser telegrafiadas a Madrid conjuntamente con dos avales de personas residentes en España, y un documento atestando que el solicitante poseía todos los visados necesarios y estaba en posesión de un pasaje de barco. La respuesta del gobierno español, por otro lado, se emitiría "transcurridas de

[xx] Sobre la política migratoria portuguesa véase Avraham MILGRAM, *Portugal, Salazar and the Jews,* Jerusalén, Yad Vashem, 2011; Ansgar SCHAEFER, *Portugal e os Refugiados Judeus Provenientes do Território Alemão (1933-1940),* Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014; e Irene FLUNSER PIMENTEL y Cláudia NINHOS, *Salazar, Portugal, e o Holocausto*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

[xxi] Irene FLUNSER PIMENTEL, *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial: em Fuga de Hitler e do Holocausto*, Lisboa, A Esfera dos Libros, 2006, pág. 107.

[xxii] Tartakower y Grossmann ofrecen la figura más conservadora de 15,000 refugiados, mientras que zur Mühlen propone un rango de 18.000-25.000. Véase TARTAKOWER y GROSSMANN, *The Jewish Refugee...*, op. cit., pp. 312-3; y MÜHLEN, *Fluchtweg Spanien-Portugal...*, op. cit., pág. 151.

tres a seis semanas", tiempo durante el cual era común que alguno de los visados del solicitante expirara, dejando a los refugiados sin posibilidad de emigrar.[xxiii]

Por otro lado, la connivencia de las autoridades españolas con los intereses de la Alemania nazi en los primeros años de la guerra se materializó en diversas medidas que obstaculizaron el libre tránsito de refugiados y complicaron la existencia a aquellos que se habían refugiado en España con anterioridad a la guerra mundial. Ya durante la guerra civil española, en julio de 1938, las dos naciones habían firmado un acuerdo secreto que sancionaba el intercambio de información y la cooperación policial en lo relativo a la persecución de "comunistas, anarquistas, y emigrados" tanto dentro como fuera de sus fronteras. Este acuerdo estipulaba además la extradición de personas consideradas peligrosas sin necesidad de mediación diplomática.[xxiv] Recién establecido el régimen de Vichy, en agosto de

[xxiii] MAE, Madrid (8 octubre 1940); Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, Leg. 81/30. Citado en MARQUINA y OSPINA, *España y los judíos...*, op. cit., pp. 148-9. Bernd Rother ofrece una interpretación diferente según la cual una excepción a este decreto permitió el tránsito de ciudadanos de países no beligerantes, incluyendo judíos de origen alemán y austríaco, sin la necesidad de consultar a Madrid. Según Rother, al mismo tiempo que esta excepción favorecía la política del gobierno nazi de forzar la emigración de judíos del Reich, complicaba el tránsito de refugiados de origen francés, holandés, y belga, evitando así el paso de hombres en edad militar que se alistarían en las armadas aliadas. Véase Rother, *Franco y el Holocausto...*, op. cit., pp. 139-40. La interpretación de Rother, sin embargo, no concuerda con lo observado por James McDonald, quien fuera en 1933-35 el Alto Comisario para los Refugiados Provenientes de Alemania de la Sociedad de Naciones. El 10 de octubre de 1940, McDonald informó al gobierno de los Estados Unidos que, pese a no haberlo hecho públicamente, el gobierno español había dejado de conceder visados de tránsito a refugiados judíos en Francia. Véase Richard BREITMAN, Barbara MCDONALD STEWARD, y Severin HOCHBERG, *The Diaries and Papers of James G. McDonald, 1935-1945*, Bloomington, IN,Indiana University Press and USHMM, 2009, pág. 220. De manera similar, Varian Fry, quien desde Marsella trabajó para el *Emergency Rescue Committee* (ERC) ayudando a centenares de refugiados judíos en su emigración, también notó un cambio radical en octubre de 1940 según el cual las autoridades españolas dejaron de conceder visados de tránsito a polacos, alemanes y austríacos. La visión de Fry, que se publicó en *The New Leader* (25 abril 1942), es recogida por TARTAKOWER y GROSSMANN, *The Jewish Refugee...*, op. cit., pp. 156-7.

[xxiv] Este acuerdo policial se encuentra reproducido íntegramente en Manuel ROS AGUDO, *La*

1940, el Director General de Seguridad, José Finat y Escrivá de Romaní, Conde de Mayalde, también inició la negociación de un acuerdo policial similar con la Francia de Pétain con vistas al "intercambio regular de información y a la búsqueda de personas sospechosas", que además estipulaba el estacionamiento de agentes españoles en la Francia no ocupada.[xxv] Sin embargo, parece ser que este acuerdo fue adoptado verbalmente con el gobierno de Pierre Laval, y no por escrito. Por este motivo, cuando la DGS comenzó a desplegar agentes policiales en los consulados españoles de Marseille, Perpignan, y Toulouse durante 1941, el gobierno de François Darlan reaccionó con perplejidad ante lo que consideraron una violación de su soberanía nacional.[xxvi] Un acuerdo policial franco-español firmado a comienzos de 1941 que sí tuvo repercusiones serias para los refugiados, estipulaba que cualquier persona indocumentada encontrada a menos de cinco kilómetros de la frontera pirenaica sería devuelta a las autoridades del país de origen. En la práctica, las autoridades españolas interpretaron este acuerdo con severidad, pues las extradiciones a Francia se hicieron a menudo desde cualquier punto de la geografía española, incluso cuando los refugiados se encontraban a pocos kilómetros de la frontera con Portugal.[xxvii]

El 5 de mayo de 1941, una orden del Conde de Mayalde, al mando de la DGS, ordenó a los gobernadores civiles de las provincias españolas a registrar los judíos residentes en

Guerra Secreta de Franco (1939-1945), Barcelona, Crítica, 2002, pág. 182.

[xxv] CONDE DE LA BAUME, Embajador de Francia en España, a PAUL BAUDOIN, Ministro de Asuntos Exteriores francés (2 agosto 1940); Ministère des Affaires étrangères, Centre d'Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), 396PO/C1/512. La traducción es mía.

[xxvi] Embajada Española en Paris, al Ministerio de Asuntos Exteriores francés, Vichy (19 diciembre 1941); CADN, 396PO/C1/512.

[xxvii] Sirva como ejemplo el caso de Hilda KLEIN, refugiada checoeslovaca que fue ingresada en la Prisión del Partido de Figueras (Gerona) el 9 de octubre de 1940, y deportada a Francia pasados cinco días. Su expediente penitenciario se encuentra en AGA, Tratamiento Penitenciario (TP), 8-13-1403R. Josep Calvet ha documentado numerosos ejemplos de extradiciones a Francia, la última de las cuales data del 8 de junio de 1944. Véase Josep CALVET, *Las Montañas de la Libertad: el Paso de Evadidos por los Pirineos durante la Segunda Guerra Mundial, 1939-1944*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 88-96.

España, ya fueran refugiados o residentes permanentes.[xxviii] No está claro si este registro policial al que llamaron "Archivo Judaico" fue creado para satisfacer a las presiones alemanas, o por iniciativa española. Según informa un testigo presencial, el embajador alemán había presionado al gobierno de Franco desde comienzos de 1941 para que adoptase leyes raciales similares a las leyes de Núremberg, lo cual, según esta versión, fue rechazado dada la posición de la Iglesia Católica y la actitud personal del "Generalísimo".[xxix] También cabe la posibilidad que las medidas antisemitas del Conde de Mayalde, quien la prensa judía describió como "abiertamente defensor de la doctrina racial nazi", eran motivadas por su ideología personal.[xxx] Por otro lado, es interesante añadir que casi la totalidad de expedientes estampados con el sello del Archivo Judaico pertenecen a sefardíes con nacionalidad española y no a refugiados europeos. Esto parece indicar que la policía española puso mayor énfasis en controlar a los judíos españoles, los cuales eran más susceptibles de permanecer en España, que a los refugiados extranjeros.[xxxi]

[xxviii] Jacobo ISRAEL GARZÓN, "El Archivo Judaico del Franquismo", *Raíces,* Nº33, (1997), pp.57-60.

[xxix] El testimonio presencial pertenece a Nathanael LIEBERMANN, "The Situation of the Jews in Spain under the Franco Regime" (ca. 1941); Center for Jewish History, Nueva york (CJH), RG-245.4, serie I, dossier XII, MKM-13.36, Spain-2.

[xxx] JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY, "Jews in Spain find Life there Hopeless", *The Sentinel* (9 mayo 1940), p. 35. Desde que Jacobo Israel Garzón redescubrió el Archivo Judaico en 1997, se han hecho numerosas elucubraciones sin fundamento en torno a su función y razón de ser. La más difundida es sin duda la del periodista Jorge M. Reverte, quien especuló que fue gracias a este censo que los jerarcas Nazis poseían una "lista" de los 6.000 judíos residentes en España, la cual fue hipotéticamente usada durante la conferencia celebrada en Wannsee el 20 de enero de 1942 durante los preparativos para la "solución final al problema judío" (*Endlösung der Judenfrage*). Según Reverte, esta lista "habría sido un hermoso regalo para Hitler" en caso de que España hubiera entrado en el conflicto mundial del lado de la Alemania nazi. Véase Jorge M. REVERTE, "La Lista de Franco para el Holocausto", *El País* (20 junio 2010).

[xxxi] Véanse por ejemplo los expedientes de la Dirección General de Seguridad (DGS) con sello del Archivo Judaico que se encuentran en el Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares (AGA) con signatura (8)7.2.44; Hans WILDE (caja 10630, exp. 946312); Flora ASCHER HASSID (caja 9022, exp. 204681); Samuel Alberto ASCHER HASSID (caja 9022, exp. 204676); Moisés

Además de censar a los judíos residentes en España, el gobierno franquista también llevó a cabo numerosos arrestos y expulsiones de refugiados judíos. En febrero de 1940, la DGS mandó instrucciones a todos los gobernadores civiles del país para que investigasen en detalle las inclinaciones políticas de los judíos alemanes residentes en sus respectivas provincias, con la intención de evaluar si el arresto y expulsión de estos refugiados eran necesarios.[xxxii] En la práctica, no hacía falta ser activista de izquierdas para terminar en la cárcel. En Barcelona, por ejemplo, la policía arrestó a refugiados extranjeros por la sola razón de haber visitado el consulado británico.[xxxiii] La primera oleada de arrestos y extradiciones tuvo lugar durante el verano y otoño de 1940, y afectó sobre todo a judíos alemanes, austríacos, polacos, y checoeslovacos que se habían refugiado en España durante los años 30.[xxxiv]

Uno de los casos más trágicos fue el de los judíos alemanes que se habían refugiado en la isla de Mallorca. A partir del verano de 1940, la DGS mandó telegramas a los padres de familia argumentando que debían presentarse en Madrid para poner en orden sus permisos de residencia. A su llegada a la capital, fueron puestos en prisión y concedidos un plazo de varios días para abandonar el país, ignorando los muchos obstáculos burocráticos y logísticos que hacían una migración rápida prácticamente imposible. Al cumplirse el plazo, los refugiados eran o bien internados en el campo de concentración de Miranda de Ebro, o bien expatriados a Alemania. Sirva como ejemplo el caso de Siegfried Goldenkranz, judío alemán refugiado en Mallorca al que la policía española detuvo el 17 de junio de 1940. Tras pasar unos días en la prisión de la DGS en Madrid, y en vista de que fue incapaz de

BENVENISTE COVO (caja 10664, exp. 85); Ángel Isaac GATTEGNO (caja 10908, exp. 24); Alberto GATTEGNO (caja 10908, exp. 25); Alberto COHEN HASSAN (caja 10908, exp. 28); Elías SERFATY ROFFE (caja 10747, exp. 90); y Yudah LEVY BENDAHAN (caja 10524, exp. 381456).

[xxxii] DGS, Madrid, al gobernador civil de Lérida (febrero 1940); Arxiu Històric de Lleida (AHLL), Fons Govern Civil, Orden Público, caja 613, exp. 20. Citado en Josep CALVET, *Huyendo del Holocausto...*, op. cit., p. 48.

[xxxiii] Émilienne EYCHENNE, *Les Portes de la Liberté: le Franchissement Clandestin de la Frontière Espagnole dans les Pyrénées-Orientales de 1939 à 1945*, Toulouse, Privat, 1985, pág. 133.

[xxxiv] Véanse los expedientes.

conseguir los visados necesarios para abandonar el país, Goldenkranz fue ingresado en el campo de concentración de Miranda de Ebro. Goldenkranz no sería puesto en libertad hasta dos años y siete meses más tarde, y esto gracias a la intercesión de las organizaciones de asistencia a los refugiados y la embajada americana, pudiendo finalmente reunirse con su mujer y su hija en Palma de Mallorca.[xxxv] Sin embargo, no todos tuvieron su misma suerte. El refugiado alemán Peter Kainer fue arrestado en condiciones similares e ingresado en Miranda de Ebro, desde donde el consulado alemán consiguió extraditarlo a Alemania en agosto de 1941. Kainer no sobrevivió al Holocausto.[xxxvi]

Las mujeres refugiadas en Mallorca tampoco estuvieron a salvo. Las refugiadas de origen polaco y checoeslovaco fueron encarceladas en la prisión de mujeres de Barcelona durante meses hasta que su emigración pudo ser organizada con ayuda de las organizaciones de asistencia americanas.[xxxvii] Las familias de los judíos alemanes internados en Miranda de Ebro, por otro lado, fueron dejadas en libertad sin método alguno de subsistencia, y sometidas a la inquisición constante de la policía española y de la Gestapo. Esta fue la experiencia de Clara Isaacsen y su hija Ruth, originarias de Hamburgo. Según cuenta la propia Clara:

> *Desde la victoria del General Franco en España, comenzó nuestra persecución a manos de la Gestapo. La policía nos hizo varias visitas a domicilio y nos despojaron de nuestra nacionalidad alemana. El 1 de julio de 1941, fuimos expulsados de España y amenazados con ser internados en un campo de concentración si no abandonábamos el país. Conseguimos posponer esta orden hasta febrero de 1942, pero el 24 de febrero fuimos arrestados y puestos en prisión hasta el día salida de España.*[xxxviii]

[xxxv] United States Holocaust Memorial Museum (USHMM), Expedientes del American Friends Service Committe (AFSC Case files), 200.296, Siegfried GOLDENKRANZ (No. 4992).

[xxxvi] USHMM, AFSC Case files, 200.296, Peter KAINER (No. 5262).

[xxxvii] Dina A. MOORE-BOWDEN, trabajadora social del AFSC en España, a Mary ROGERS, Refugee Section del AFSC, Philadelphia (7 octubre 1940); USHMM, AFSC Case files, 200.296, familia KLEPPER (3505).

[xxxviii] Clara y su familia abandonaron Europa el 16 Mayo 1944 desde Lisboa, a bordo del SS *Serpa Pinto* y con destino a Philadelphia. USHMM, AFSC Case files, 200.296, familia ISAACSEN (No. 8151). Mi traducción.

Siguiendo órdenes alemanas, a las mujeres "arias" en matrimonios "mixtos" (*mischling*) cuyos maridos habían sido internados en Miranda de Ebro se les ofreció la posibilidad de volver a Alemania junto con sus hijos si renunciaban a sus maridos judíos, y prometían criar a sus hijos como alemanes "arios".[xxxix]

A los refugiados de Mallorca hay que añadir las expulsiones de sefardíes de nacionalidad española que residían en España al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, o que se trasladaron allí a lo largo del conflicto. La mayoría de estos sefardíes pertenecían a comunidades hispanohablantes procedentes de los Balcanes y Turquía que habían conservado la lengua española desde su expulsión en tiempos de los Reyes Católicos. Con la disolución del Imperio Otomano y la reorganización de las fronteras en el sureste europeo, las autoridades españolas mostraron un renovado interés en estas comunidades. En virtud del Real Decreto de 1924, la dictadura de Primo de Rivera extendió la nacionalidad española a estos sefardíes, algunos de los cuales se trasladaron a España con sus familias.[xl] Pese a que contaban con pasaporte y nacionalidad españoles, sin embargo, las autoridades franquistas no les consideraron españoles de pleno derecho, y buscaron formas de redefinirlos como refugiados "extranjeros" para así poder expulsarlos del país. Entre los métodos utilizados destaca la "inquisición económica", que consistía en la derogación de sus permisos de trabajo para que, una vez sumidos en la pobreza, fuera más fácil justificar su puesta en prisión por cargos menores.[xli] Alrededor de 250 de estos sefardíes españoles, denominados por las autoridades españolas como "indeseables", pidieron asistencia a las organizaciones de socorro.[xlii] Dado

[xxxix] Este fue el caso de Trudi KLEPPER (No. 3505), Margit BERGER (No. 13025), Eva Maria KAUFFMANN (No. 4991), Alice GOLDENKRANZ (No. 4992), e Irene MAISON (No. 4990) entre otras. Véase Dina A. MOORE-BOWDEN, Hotel Central de Sintra, a la oficina del AFSC, Lisboa (12 octubre 1941); USHMM, 200.296, AFSC Case files, No. 4990.

[xl] Según Joseph Pérez fueron entre 3.000 y 4.000 los sefardíes que solicitaron protección española. De entre ellos, tan solo las familias más acomodadas se establecieron en España. Véase Joseph PÉREZ, *Los Judíos en España* (Madrid: Marcial Pons, 2005), pp. 308-10.

[xli] El término aparece en Milton HIMMELFARB, "Spain", *American Jewish Year Book*, Vol. 46, (1944-1945), pp. 237-238.

[xlii] Herbert KATZKI, secretario general del JDC, a Herbert EMERSON, Alto Comisario para los

que era extremadamente difícil migrar debido a las políticas restrictivas de terceros países, las autoridades españolas arrestaron a muchos de ellos y los internaron en el campo de criminales comunes de Nanclares de la Oca (Álava), donde fueron sometidos a trabajos forzados en canteras de piedra.[xliii] Este fue el caso de Alberto Adjiman Galimany, industrial nacido en Turquía con domicilio en Barcelona, y de Jacques Haim Soriano, intérprete nacido en Salónica con domicilio en Oviedo, entre otros cuya expulsión física tuvo lugar tras meses de trabajos forzados.[xliv] Suerte similar fue la de Jaime Zacuto, comerciante nacido en Salónica con domicilio en Linares y detenido en la Prisión del Partido de Linares (Jaén); y de Abraham Pérez Livico, residente de Tánger recluido en la Prisión de Santa Engracia (Madrid) durante más de tres años antes de su expulsión definitiva.[xlv] Para evitar la mala publicidad que traería al régimen franquista si tales prácticas llegaran a difundirse en la prensa de los países aliados, las autoridades españolas deportaron estos "indeseables" desde España aprovechando el tránsito de convoyes de judíos sefardíes con nacionalidad española provenientes de Francia y Grecia. Éstos llegaron a España gracias a la "campaña de repatriación" (*Heimschaffungsaktion*) que el Ministerio de Asuntos Exteriores Alemán (*Auswärtiges*

Refugiados, Sociedad de Naciones (19 agosto 1943); USHMM, RG-68.066M, microfilm 38, GII/327/5.

[xliii] David BLICKENSTAFF, director de Representation in Spain of American Relief Organisations (RSARO), Madrid, a Kendall G. KIMBERLAND, Refugee Section, Casablanca (10 noviembre 1943); USHMM, RG-67.008M, serie I, caja 4, carpeta 72.

[xliv] Los expedientes penitenciarios de Alberto ADJIMAN GALIMANY y Jacques HAIM SORIANO se encuentran en AGA, TP, 8-7-276R; y 8-12-923R respectivamente. Véase la lista de sefardíes presos en Nanclares de la Oca que fueron expulsados por el puerto de Cádiz a bordo del SS *Nyassa* el 25 de enero de 1944; entre los que figuran además los nombres de José PALOMO, José ROFE, Isidor BLAU-KERBES, Jacobo BENEFRAIM, y Jacob y Max GUTSCHEIN. La lista está reproducida en David BLICKENSTAFF, RSARO Madrid, a HICEM, Lisboa (14 junio 1945); CJH, RG-245.6, MKM-14.32. La historia de José Palomo y su hijo Mauricio (Moshé Yanai) ha sido reconstruida gracias a las investigaciones de Fernando Rodríguez Izquierdo (Cádiz), y dada a conocer por Pilar VERA, "La Huida Silenciosa", *Diario de Cádiz* (30 agosto 2009).

[xlv] Tanto Jaime ZACUTO como Abraham PÉREZ LIVICO (AGA, TP, 8-17-249R y 8-20-1571R respectivamente) fueron expulsados de España por el puerto de Cádiz, a bordo del SS *Goberneur Lepine* el 21 de junio de 1944.

Amt) presentó a los gobiernos de los países neutrales a comienzos de 1943.[xlvi] Gracias a la cooperación de las organizaciones de socorro americanas y los gobiernos Aliados, quienes asumieron los costes de toda la operación, estos judíos españoles fueron evacuados al Marruecos Francés "pasando por nuestro país como la luz por el cristal, sin dejar rastro".[xlvii] A medida que embarcaban hacia el Norte de África, la policía española tenía órdenes de advertirles que cualquier crítica contra el gobierno español conduciría al cese inmediato de las "repatriaciones" de futuros grupos de judíos españoles.[xlviii]

Pero no sólo fueron refugiados los deportados por el régimen franquista. El 7 de agosto de 1940, la DGS expulsó de España a Alfred Jacobs, representante de la organización de socorro de los cuáqueros americanos, el American Friends Service Committee (ASFC). En calidad de trabajador humanitario, Alfred Jacobs había asistido a numerosos refugiados desde su oficina en Barcelona. Sin embargo, y pese a que como consta en su expediente policial no existió evidencia de que Jacobs hubiera estado involucrado en actividades delictivas o de carácter político durante la Guerra Civil Española, la policía estimó que "por sus antecedentes judíos, parece ser que era gran defensor de la causa marxista". Si tenemos en cuenta que Alfred Jacobs era uno de los pocos trabajadores humanitarios que quedaban en España al comienzo del conflicto Europeo, el impacto que su expulsión tuvo para miles de refugiados en España es difícil de calcular.[xlix] Y éste es un hecho sorprendente del caso español, ya que a diferencia de otros países neutrales como Portugal o Suiza, el régimen de Franco no permitió que las organizaciones humanitarias extranjeras operaran en España socorriendo a los miles de refugiados que atravesaron los Pirineos. Esto dejó a los

[xlvi] Sobre este tema, véase Rainer SCHULZE, "The *Heimschaffungsaktion* of 1942-43, Turkey, Spain and Portugal and their Responses to the German Offer of Repatriation of their Jewish Citizens", *Holocaust Studies: a Journal of Culture and History* Vol. 18, Nº 2-3, (2012), pp. 49-72; y el análisis detallado de ROTHER, *Franco y el Holocausto*..., op. cit., pp. 195-358.

[xlvii] Así lo expresó el propio Ministro de Asuntos Exteriores, Francisco GÓMEZ-JORDANA, en su carta al General Carlos ASENSIO, Ministro del Ejército (28 diciembre 1943); AMAE, R-1716/3.

[xlviii] José María DOUSSINAGUE, Director General de Política Exterior del MAE, a Francisco Rodríguez Martínez, Director General de Seguridad (10 diciembre 1943); AMAE, R-1716/4.

[xlix] AGA, Expedientes de la DGS, (8)7.2 44, Alfred JACOBS, caja 10747, exp. 42.

refugiados judíos, la mayoría de los cuales habían perdido su nacionalidad debido a las políticas antisemitas hitlerianas, en una situación de desamparo. Por suerte, sí hubo varias personas y organizaciones que consiguieron eludir esta prohibición para así auxiliar a los refugiados.

La primera fue Virginia Weddell, la esposa de Alexander W. Weddell, embajador de los EEUU en Madrid entre 1939 y 1942. Virginia Weddell comenzó sus actividades humanitarias durante la posguerra española, distribuyendo medicinas, harina, y leche suministrados por la Cruz Roja Americana y los cuáqueros americanos (AFSC). A partir de febrero de 1941, el equipo de Weddell comenzó a socorrer a judíos refugiados en España gracias a fondos donados por la *American Jewish Joint Distribution Committee* (JDC), la organización humanitaria judía más importante a nivel mundial. Entre los auxiliados se encontraban los refugiados en Mallorca y los internos en el campo de concentración de Miranda de Ebro y otras prisiones, quienes recibieron ropa y comida.[l] Tras haber sufrido su propia expulsión de Mallorca, la refugiada judía de origen ruso Emma Ratin se ofreció a ayudar a Virginia Weddell en la embajada americana.[li] En vista de la creciente crisis de refugiados, los fondos habilitados por el JDC para su distribución por la embajada americana se triplicaron entre febrero y noviembre de 1941, de los $500 iniciales a los $1,500.[lii] Estas actividades eran por supuesto conocidas por el gobierno español, que las toleró a regañadientes debido tanto al estatus de su impulsora, como a la importante labor humanitaria que la embajada estadounidense estaba llevando a cabo entre los españoles más necesitados. Aun así, el gobierno de Franco insistió que toda actividad humanitaria debía estar supeditada a Auxilio Social, que

[l] Amongst the women helped by the JDC through this method we know of Selma Oppenheimer, Juana Curibl, Irene Maison, Berta Behar Jacob, Pilar Scheinberger, Natividad Echenbaum, and Francisca Zimmermann. In Report, "Various Charities" (28 February 1942); Virginia Historical Society Archives, Richmond, Virginia (VHA), Mss1 W4126bFA2, caja 53.

[li] USHMM, 200.296, AFSC Case file, Emma RATIN (No. 17382).

[lii] Sra. MEDINA, Embajada de los EEUU en Madrid, "The Refugee Problem in Spain" (21 abril 1942); Archivo del American Jewish Joint Distribution Committee, Nueva York (JDC), Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 1933-1944 (AR193344), microfilm 69, carpeta 914. Para un informe detallado con las actividades humanitarias promovidas por Virginia Weddell, véase "Mrs Weddell's Private Relief Fund, 1940-1942" (ca. febrero 1942); VHA, Mss1 W4126bFA2, caja 34.

tenía el monopolio de todas las actividades caritativas en España. Las actividades de Virginia Weddell desde la embajada estadounidense fueron discontinuadas en el verano de 1942, cuando Alexander Weddell fue reemplazado por el nuevo embajador de los EEUU: Carlton J.H. Hayes. Cuando Hayes llegó a Madrid en mayo de 1942, no vio con buenos ojos que la embajada estuviera involucrada en actividades de socorro en contra de los deseos del gobierno español, y ordenó el cese inmediato de estas actividades.[liii] Pese a ello, Hayes era consciente de que la terrible situación de los refugiados judíos tanto en España como en Europa empeoraba cada día, y prometió buscar una manera de ponerle remedio dentro de la legalidad.[liv]

El JDC, mientras tanto, no permaneció de brazos cruzados, y decidió buscar una manera alternativa de auxiliar a los refugiados sin contrariar a la embajada de los EEUU. En el verano de 1942, el JDC mandó a Barcelona al Dr Samuel Sequerra, un médico portugués miembro de la comunidad judía de Lisboa, y con experiencia atendiendo a los refugiados provenientes de Europa. Oficialmente, Sequerra se estableció en Barcelona en calidad de representante de la Cruz Roja Portuguesa, la cual sí estaba autorizada a operar en España gracias al convenio laboral que existía entre los dos estados ibéricos. En realidad, se trataba tan sólo una tapadera para eludir la hostilidad española a las organizaciones de socorro americanas, pues Sequerra actuaría principalmente como representante del JDC en España. Sequerra consiguió establecer una pequeña oficina en el Hotel Bristol, en la Plaza de Cataluña de Barcelona, a escasos metros de los consulados y embajadas de los principales países de emigración. Pese a inicios modestos, el equipo de Sequerra pronto contó con 12 personas trabajando de sol a sol desde ocho habitaciones del hotel.[lv]

En Madrid, donde no había representación del JDC, Sequerra estableció contacto con Moshe Eisen, de apenas veintiún años, quien ocupaba el cargo de botones en el Hotel

[liii] Carta de Dorothy STEPHENS, Embajada de los EEUU en Madrid, a Joseph SCHWARTZ, oficina del JDC en Lisboa (30 mayo 1942); y a Mrs Weddell, Richmond, Virginia (1 junio 1942); VHA, Mss1 W4126bFA2, caja 34.

[liv] Dorothy STEPHENS, to Mrs Weddell (24 December 1942); VHA, Mss1 W4126bFA2, Box 34

[lv] "Rapport sur l'Activité à Barcelone de l'American Joint Distribution Committee en 1944" (sin fecha); JDC, AR193344, microfilm 70, carpeta 919.

Mediodía, situado estratégicamente frente a la estación de trenes de Atocha. Eisen dio alojamiento a los refugiados judíos que llegaban a Madrid, y cuidó de ellos durante su estancia en la capital, que por lo general era breve ya que la mayoría atravesaron España de camino al puerto de Lisboa. Esta situación se mantuvo hasta la llegada masiva de refugiados que resultó de la invasión alemana de la Francia de Vichy en noviembre de 1942. Viéndose incapaz de asistir a tan gran número de refugiados que demandaban su asistencia (a menudo más de cien al mismo tiempo), y temiendo por su propia seguridad, Eisen decidió desligarse de estas actividades. Comprometido con prestar ayuda a sus correligionarios, el refugiado judío Maurice Kranz se ofreció voluntario para tomar el relevo, y estableció su propia oficina de socorro en dos habitaciones del mismo Hotel Mediodía.[lvi]

A diferencia de la relativa tolerancia de las autoridades portuguesas para con las organizaciones de asistencia a refugiados, las autoridades españolas apenas consintieron el trabajo humanitario del JDC en España. Además de demandar información sobre los judíos extranjeros, la policía española multó a muchos como condición para permitir su estancia en España, e incluso acosó físicamente al propio equipo del Dr. Sequerra. A comienzos de agosto de 1942, por ejemplo, la policía asaltó y saqueó las oficinas del JDC en Barcelona, arrestando a uno de sus asistentes. Unas semanas más tarde, el propio Sequerra se refería así al incidente:

> *Un gran porcentaje de aquellos que intentan atravesar los Pirineos están siendo detenidos por las autoridades españolas [las cuales] demandan que les demos los nombres de aquellos que vienen en nuestra ayuda. De denunciarlos, serían inmediatamente arrestados [...] A pesar de que conocen la labor humanitaria que llevamos a cabo no dejan de torturarnos. Durante el mes de agosto se llevaron todos nuestros expedientes y documentos, los cuales sólo nos fueron devueltos pasado un mes, y tan sólo en parte ... En Portugal, las organizaciones judías funcionan sin que nadie las moleste, mientras que a nosotros casi no se nos tolera.*[lvii]

[lvi] Maurice Kranz emigró a Perpignan tras la invasión alemana de Francia, desde donde facilitó el tránsito de refugiados por la Península Ibérica hasta su propia emigración a España en septiembre de 1942. Véase la carta de Maurice KRANZ a Moses A. LEAVITT, secretario del JDC (25 marzo 1944); y la respuesta de LEAVITT (28 marzo 1944); JDC, AR193344, microfilm 70, carpeta 917.

[lvii] Samuel SEQUERRA, oficina del JDC en Barcelona, a JDC Lisboa (2 octubre 1942); JDC,

Desafortunadamente, este no es el único ejemplo de violencia contra esta organización judía de asistencia a los refugiados. El 18 de julio de 1944, coincidiendo con el aniversario del golpe de estado, un grupo de treinta hombres armados y en uniformes de la Falange irrumpieron en el Hotel Bristol de Barcelona en busca del Dr. Sequerra y su equipo. Por suerte, era fiesta nacional y encontraron las oficinas desiertas. Aun así, los falangistas robaron 4,000 dossiers con información vital sobre refugiados asistidos por el JDC, causando grandes retrasos y complicaciones, además de graves destrozos materiales.[lviii]

Coincidiendo con el comienzo de las deportaciones en masa de judíos desde Francia durante el verano de 1942, el gobierno de Vichy dejó de conceder visados de salida a judíos, y revocó aquellos que ya habían sido concedidos. Como consecuencia, cientos de refugiados judíos se vieron forzados a atravesar los Pirineos ilegalmente. Alarmado, el gobierno español reaccionó reforzando la vigilancia en los puestos fronterizos.[lix] Las organizaciones de socorro, por su lado, tampoco daban abasto para atender a las 80-100 personas que llegaban a España diariamente.[lx] Desde Lisboa, los representantes del AFSC y el JDC discutieron las posibles soluciones a este flujo masivo. Fue entonces cuando el embajador de los EEUU, Carlton Hayes, intervino cumpliendo la promesa que había hecho meses antes. La solución acordada fue la de centralizar en la embajada estadounidense en Madrid las actividades humanitarias del AFSC y del JDC, que a partir de entonces operarían en España bajo el

AR193344, microfilm 69, carpeta 914. Mi traducción.

[lviii] Para más detalles de este atentado, incluyendo fotografías de los destrozos causados, véase el informe de W. Walton BUTTERWORTH, Chargé d'Affaires e la embajada de los EEUU en Madrid (25 julio 1944); National Archives and Records Administration, College Park, Maryland (NARA), RG-59, caja 5533.

[lix] Joseph SCHWARTZ, oficina del JDC en Lisboa, a oficina central del JDC New York (11 agosto 1942); JDC, AR193344, microfilm 69, carpeta 914.

[lx] Esta es la cifra estimada por Philip CONARD, oficina del AFSC en Lisboa, a Mary ROGERS, Refugee Section del AFSC, Philadelphia (8 enero 1943); Archivo del American Friends Service Committee, Philadelphia (AFSC), caja "1943 General Files, Foreign Service, Refugee Services, Country - Portugal to Yugoslavia", carpeta "Portugal: Letters from, numbered #456-599 (2 Jan -26 Aug)".

ostentoso nombre de Representation in Spain of American Relief Organizations (RSARO). En vista de la dimensión del problema humanitario en España, las autoridades franquistas no dudaron en sancionar esta organización, que además contaba con el respaldo diplomático de los EEUU. David Blickenstaff, un americano de apenas veintiséis años que había trabajado auxiliando a refugiados durante la Guerra Civil Española, fue el encargado de encabezar RSARO. Comenzando en enero de 1943, la organización de Blickenstaff se encargó de tramitar la liberación de 3,500 refugiados que se encontraban en el campo de concentración de Miranda de Ebro, mirar por el bienestar de los refugiados en libertad, y organizar la emigración de cientos de ellos a terceros países.[lxi] Dado el interés particular de esta organización por socorrer a los refugiados que habían sido despojados de su nacionalidad tanto por las Leyes de Núremberg como por el caos causado por la guerra mundial, RSARO pronto se ganó el título informal de "embajada de los apátridas". Si bien es cierto que hacia la primavera de 1943 la organización de Blickenstaff ya se había ganado el respeto de las autoridades españolas, esto no significó la colaboración incondicional por parte del gobierno de Franco. Como resumió un miembro de RSARO en agosto de 1943, el gobierno español seguía siendo una "presión constante que se opone a todas nuestras iniciativas, y en casos concretos, un obstáculo que bloquea nuestro trabajo".[lxii]

Si bien 1943 fue el año en que RSARO llevó a cabo la liberación masiva de refugiados internados en Miranda de Ebro y otras prisiones españolas, el año de 1944 fue el de las evacuaciones en masa desde España. A lo largo de 1944, al menos 1,834 refugiados judíos zarparon de los puertos de la península ibérica gracias a los esfuerzos de RSARO, un gran número de ellos (889) con destino a Palestina.[lxiii] De entre los restantes, al menos 853 fueron trasladados al campo de refugiados de Fedhala, a pocos kilómetros de Casablanca. La

[lxi] Howard WRIGGINS, oficina del AFSC en Lisboa, a Evelyn WRIGGINS (16 enero 1943); caja "1943 General Files, Foreign Service, Refugee Services, Country - Portugal to Yugoslavia", Carpeta 1.

[lxii] Lois JESSUP, "Report from Spain" (19 agosto 1943); AFSC, caja "1943 General Files, Foreign Service, Refugee Services, Country - Portugal to Yugoslavia", carpeta "Spain: Correspondence and Reports. Mi traducción.

[lxiii] RSARO, "Spain — Activities of the Madrid Office during 1944" (28 febrero 1945); Andover-Harvard Theological Library, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, bMs-16007/2(2).

apertura de este centro se había venido gestando desde la conferencia angloamericana que tuvo lugar en Bermuda en abril de 1943. Este, a su vez, era un intento por aliviar el problema de los refugiados apátridas que llegaban a España indocumentados, y que por tanto tenían muy pocas posibilidades de emigrar. Tras arduas negociaciones diplomáticas entre los tres grandes aliados, las autoridades de la Francia libre y los gobiernos británico y americano decidieron establecer un campo de refugiados en el norte de África: el North African Refugee Center. Si el plan tenía éxito, el gobierno español no tendría motivos para objetar al tránsito de refugiados por España en un futuro.[lxiv] Sin embargo, pese a que el centro de refugiados de Fedhala había sido concebido para albergar a unos 3,000 refugiados provenientes de España, su número de residentes nunca sobrepasó los 900. Coincidiendo con el avance de las tropas aliadas en Francia durante el verano de 1944, el tránsito de refugiados a través de los Pirineos se redujo casi en su totalidad y España perdió su centralidad en la crisis de los refugiados judíos de Europa.

Bibliografía citada

BAUER, Yehuda. *My Brother's Keeper: A History of the American Jewish Joint Distribution Committee*, 1929-1939, Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society of America, 1974.

BENTWICH, Norman. *The Refugees from Germany: April 1933 to December 1935*, Londres, George Allen & Unwin, 1936.

BREITMAN, Richard; MCDONALD STEWARD, Barbara; y HOCHBERG, Severin, *The Diaries and Papers of James G. McDonald, 1935-1945*. Bloomington, IN: Indiana University Press and USHMM, 2009.

CALVET, Josep. *Las Montañas de la Libertad: el Paso de Evadidos por los Pirineos durante la Segunda Guerra Mundial, 1939-1944*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

[lxiv] David BLICKENSTAFF, director de RSARO, Madrid, a José PAN DE SORALUCE, subsecretario de Asuntos Exteriores, Madrid (10 noviembre 1943); AMAE, R-1716/6.

EYCHENNE, Émilienne, *Les Portes de la Liberté: le Franchissement Clandestin de la Frontière Espagnole dans les Pyrénées-Orientales de 1939 à 1945*, Toulouse, Privat, 1985.

FEINGOLD, Henry L. *The Politics of Rescue: the Roosevelt Administration and the Holocaust, 1938-1945*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970.

FLUNSER PIMENTEL, Irene; y NINHOS, Cláudia. *Salazar, Portugal, e o Holocausto*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

FLUNSER PIMENTEL, Irene. *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial: em Fuga de Hitler e do Holocausto*, Lisboa, A Esfera dos Libros, 2006.

GONZÁLEZ, Isidro. *Los Judíos y la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

HIMMELFARB, Milton. "Spain", *American Jewish Year Book*, Vol. 46, (1944-1945), pp. 237-238.

ISRAEL GARZÓN, Jacobo. "El Archivo Judaico del Franquismo", *Raíces*, Nº 33, (1997), pp. 57-60.

JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY. "Jews in Spain find Life there Hopeless", *The Sentinel*, (9 may01940), pág. 35.

LUSTIGER, Arno. *Schalom Libertad! Juden im spanischen Bürgerkrieg*, Berlín, Aufbau Taschenbuch, 2001.

M. REVERTE, Jorge. "La Lista de Franco para el Holocausto", *El País*, (20 junio 2010).

MARQUINA, Antonio; y OSPINA, Gloria Inés. *España y los Judíos en el Siglo XX: La Acción Exterior*, Madrid, Espasa Calpe, 1987.

MILGRAM, Avraham. *Portugal, Salazar and the Jews*, Jerusalén, Yad Vashem, 2011.

MÜHLEN, Patrik von zur. *Fluchtweg Spanien-Portugal: die Deutsche Emigration und der Exodus aus Europa 1933-1945*, Bonn, Dietz, 1992.

NICOSIA, Francis R.; y SCRASE, David (eds.). *Jewish Life in Nazi Germany: Dilemmas and Responses*, Nueva York, Berghahn Books, 2010.

PÉREZ, Joseph. *Los Judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

REITLINGER, Gerald. *The Final Solution: the Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939-1945*, Londres, Vallentine, Mitchell, 1953.

ROHR, Isabelle. *The Spanish Right and the Jews, 1898-1945: Antisemitism and Opportunism*, Sussex, Cañada Blanch Centre for Contemporary Spanish Studies & Sussex Academic Press, 2007.

ROS AGUDO, Manuel. *La Guerra Secreta de Franco (1939-1945)*, Barcelona, Crítica, 2002.

ROTHER, Bernd. *Franco y el Holocausto, Madrid, Marcial Pons, 2005.*

SCHAEFER, Ansgar. *Portugal e os Refugiados Judeus Provenientes do Território Alemão (1933-1940)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

SCHULZE, Rainer. "The Heimschaffungsaktion of 1942-43, Turkey, Spain and Portugal and their Responses to the German Offer of Repatriation of their Jewish Citizens", *Holocaust Studies: a Journal of Culture and History*, Vol. 18, Nº. 2-3 (2012), pp. 49-72.

TARTAKOWER, Arieh; y GROSSMANN, Kurt R. *The Jewish Refugee*, Nueva York, Institute of Jewish Affairs of the American Jewish Congress and World Jewish Congress, 1944.

VERA, Pilar. "La Huida Silenciosa", *Diario de Cádiz* (30 agosto 2009).

WISCHNITZER, Mark. "Jewish Emigration from Germany, 1933-1938", *Jewish Social Studies*, Vol. 2, Nº1 (enero 1940), pp. 23-44.

WISE, Stephen S. *As I See It, Nueva York,* Jewish Opinion Publishing Corporation, 1944.

TRANSNACIONALISMO Y PLURALIDAD DE ARRAIGOS IDENTITARIOS LITERATURA DE LOS JUDÍOS DEL MAGREB EN FRANCIA

TRANSNATIONALISM AND PLURALITY OF IDENTITY ROOTS LITERATURE OF THE JEWS OF THE MAGHREB IN FRANCE

Ewa Tartakowsky
Post-doctoranda en el Institut des sciences sociales du politique (UMR 7220) [i]

[i] Esta contribución se inscribe en la reflexión llevada a cabo en el marco de nuestra tesis de Doctorado, que se proponía estudiar las condiciones y las funciones sociales de producción de la

Resumen:

El artículo está centrado en la producción escrita de los sefardíes franceses de origen argelino, marroquí o tunecino, a partir de la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad. En él se explora la función social e identitaria de esta literatura sobre los miembros de la comunidad misma. Además, a través de un estudio a la vez cualitativo y cuantitativo, que analiza toda la producción literaria (memorias, diarios, autobiografías, ensayos, poesía, teatro, cuentos y novelas), se delinean los diferentes imaginarios y vínculos de pertenencia que se entrecruzan y caracterizan a esta comunidad diaspórica, cuestionando la pertinencia del enfoque transnacional.

Palabras clave: Literatura de los judíos magrebíes, exilio, migraciones, multirreferencialidad, post-colonialismo, Francia.

Abstract:

The article focuses on the written production of French Sephardic of Algerian, Moroccan or Tunisian origin, from the second half of the 20th century and up to the present. It explores the social and identity function of this literature about the members of the community. In addition, through a qualitative and quantitative study, that analyzes all literary production (memories, diaries, autobiographies, essays, poetry, theater, stories and novels), the different imaginaries and ties of belonging that intersect and characterize this diasporic community are delineated, questioning the relevance of the transnational approach.

literatura de exilio, particularmente aquella producida por escritores de origen judeo-magrebí en Francia. Ver: Ewa TARTAKOWSKY, *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2016. Se trata además de una versión modificada del artículo: Ewa TARTAKOWSKY, « Entre mémoire et histoire. Écrivains d'origine judéo-maghrébine en France. Une approche sociologique », *Tsafon. Revue d'études juives du Nord*, dossier « Écrivains juifs de langue française », n°70, (2015- 2016), pp. 61-81. Traducción al castellano por Mariana Domínguez Villaverde.

Keywords: Literature of the maghrebian Jews, exile, migrations, multirreferenciality, postcolonialism, France.

Desde finales de los años '80, numerosas producciones literarias de escritores que vivieron la experiencia migratoria son analizadas desde la perspectiva del transnacionalismo[ii]. Los *Cultural Studies,* así como los *Postcolonial Studies* contribuyeron ampliamente a insistir en la movilidad, el mestizaje y la hibridación como categorías operacionales en los procesos de movilidad, a menudo engendrados en contextos postcoloniales. Shelley Fisher Fishkin califica ese cambio de mirada sobre los fenómenos de circulación, acrecentados por la globalización, como *transnational turn*[iii]. En este *corpus* de estudio, se hace generalmente hincapié en la fluidez de las fronteras y de las identidades, en la existencia de comunidades de pertenencia, incluso virtuales, sin desplazamiento geográfico.

Cabe señalar que esta perspectiva, que considera los dos universos, o incluso más, que constituyen a un inmigrante, no es nueva. Abdelmalek Sayad analiza en sus trabajos ese carácter del entredós: entre dos lugares, entre dos tiempos, entre dos sociedades[iv], insistiendo en la necesidad de tener en cuenta la condición del emigrante para comprender la del inmigrado. Según él, el lazo que mantiene un inmigrante con su país de origen no necesita ser reactivado físicamente; puede proyectarse afectivamente, aunque se encuentre lejos.

Edward Said señala también esta pertenencia múltiple del emigrado-inmigrado recurriendo al término de exiliado. Para él, "la mayoría de las personas tienen consciencia de

[ii] Sobre el uso de la perspectiva transnacional en los estudios literarios, ver : Anna BOSCHETTI, « Transnational », dans Anthony GLINOER et Denis SAINT-AMAND (dir.), *Le lexique socius*, Recuperado de *<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/186-transnational>*, 5/11,2018.

[iii] Shelley FISHER FISHKIN, « Crossroads of Cultures: The Transnational Turn in American Studies », *American Quarterly*, vol. 57, n° 1, (2005), pp. 17-57.

[iv] Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 1, *L'illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2006, pág. 158.

una cultura, de un entorno, de un país; los exiliados conocen al menos dos, y esa realidad los hace conscientes de que existen dimensiones simultáneas"[v].

De hecho, esta perspectiva se acerca de aquella desarrollada en el marco de los estudios sobre el transnacionalismo, porque ellas también insisten en la doble, incluso multi, pertenencia, en la pluralidad de arraigos identitarios, y en la relación entre pertenencias y territorios. Este ámbito de la investigación señala también, por otra parte, la capacidad de los migrantes de constituir espacios que atraviesen las fronteras. Eso implica intercambios transfronterizos que pueden ser de diversa naturaleza (entre personas, empresas, prácticas religiosas, etc.), y que implican a menudo la existencia de redes internacionales formales o informales.

¿Qué ocurre con los escritores de origen judeo-magrebí en Francia? ¿Se trata de una comunidad transnacional y, en ese caso, de una literatura transnacional? Para responder a este cuestionamiento, vamos a analizar, en primer lugar, el peso de la migración en las trayectorias literarias de esos autores. A continuación, estudiaremos las transfiguraciones literarias de la experiencia migratoria con el fin de ilustrar su multireferencialidad existencial. Finalmente, interrogaremos la pertinencia del uso de la noción "trasnacional" aplicada a la obra de esos escritores de origen judeo-magrebí en Francia, para proponer otras nociones que se adaptan mejor a este caso.

Contextos migratorios de los judíos del Magreb

La literatura de los autores de origen judeo-magrebí ya forma parte del paisaje de la literatura francesa. Es el resultado del trabajo de una centena de autores y abarca todos los géneros literarios- ficción, testimonio, poesía, teatro- aunque la novela, y los textos en prosa en general, ocupan un lugar preponderante. Dentro de este grupo de escritores se encuentran reunidos algunos autores reconocidos como Hélène Cixous, Colette Fellous ou Hubert Haddad ; otros cuya notoriedad se debe principalmente al ejercicio de otra profesión-

[v] Edward SAID, *Réflexions sur l'exil*, Arles, Actes Sud, 2008, pág. 256. Todas las citas se han traducido del francés al español para este artículo.

o en cualquier caso de trabajo remunerado- como Alexandre Arcady, Jacques Attali, Gisèle Halimi, Enrico Macias ou Serge Moati; escritores que no forman parte del ámbito literario puro, pero que publicaron numerosos libros que tuvieron cierta atención mediática como Rolland Doukhan, Pol-Serge Kakon ou Monique Zerdoun; autores que publicaron una o dos obras relativamente notorias pero cuya carrera literaria no continuó, como Jean-Luc Allouche, Paule Darmon, Annie Goldmann ou Katia Rubinstein ; y, finalmente, autores que publicaron por cuenta del autor o en autoedición, como Georges Cohen, Viviane Scemama-Leselbaum ou Edmond Zeitoun[vi].

Todos ellos nacieron en países del Norte de África y llegaron a la Francia metropolitana como consecuencia de la independencia de Túnez y de Marruecos en 1956, de la guerra y la independencia de Argelia en 1962, así como de otros acontecimientos mayores, como la campaña de Suez, la guerra del Sinaí en 1956,o la crisis de Bizerta en julio de 1961.

Cabe precisar que las migraciones de judíos varían según el país de origen y el país de instalación, lo que determina la proporción de escritores de cada país del Magreb en el conjunto general. De hecho, a pesar de la fuerte aculturación francesa atravesada por los tres países del Magreb, no todos los migrantes se instalan en Francia.

Teniendo en cuenta la falta de una política de naturalización de los judíos marroquíes y su mayor tradicionalismo[vii], más de 210 000 judíos marroquíes eligieron Israel como hogar[viii]. El trabajo de los emisarios sionistas[ix] de Yishuy Haganah, Mossad le-Aliya Bet y de

[vi] Para una tipología más detallada, ver : E. TARTAKOWSKY, *Les Juifs et le Maghreb...*, *op. cit.*, pp. 100-106.

[vii] Simon LEVY, « Il y a encore des juifs au Maroc », Paul BALTA, Catherine DANA, Régine DHOQUOIS-COHEN, *La Méditerranée des Juifs. Exodes et enracinements*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 195-234.

[viii] «Un nouveau chapitre de l'immigration marocaine ? », *L'Arche*,1965, pp. 33-35.

[ix] Hay que tener en cuenta que las primeras olas de emigración sionista de Marruecos datan de 1919 y 1920. Ver particularmente : Yaron TSUR, « L'"exode de Fès". Sur les origines de l'émigration sioniste du Maroc », Frédéric ABECASSIS, Karima DIRECHE, Rita AOUAD, *La Bienvenue et l'Adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb. XVe-XXe siècle*, Actes du colloque d'Essaouira du 17-21 mars 2010, t. II « Ruptures et recompositions », Casablanca/Paris, La Croisée des Chemins/Karthala, 2012, pp. 9-19.

la Agencia judía, prepara, a partir de 1943, una serie de salidas masivas hacia Palestina[x]. Ese movimiento migratorio se inicia entonces antes de las independencias (90 000 migrantes abandonan Marruecos entre 1948 y 1956) y continúa tras la descolonización: 25 000 salidas son registradas en 1955 y 36 000 en 1956. En total, más de 210 000 judíos marroquíes se instalan en Israel antes de 1963. El resto se va a Francia, a Canadá y, en menor medida, a España (esencialmente personas de la antigua zona "española" de Marruecos)[xi].

La situación es diferente para la comunidad judía tunecina, siendo más de la mitad de nacionalidad francesa[xii]. Para ellos, la instalación en metrópolis ofrece una perspectiva más atractiva que una instalación en Israel, que implica el aprendizaje de una nueva lengua, el hebreo. Por lo tanto, alrededor de treinta y ocho mil judíos tunecinos se instalan en la metrópolis, y la misma cantidad parte a Israel.

Finalmente, la mayor parte de los judíos argelinos, todos de nacionalidad francesa, eligen Francia. Sólo un 10% optan por otros destinos, siendo entre 7 000 y 8 000 los que parten a Israel. Los que van a Francia se funden con el casi millón y medio de "pieds-noirs" que dejan Argelia en esa misma época, representando entre un 10% y un 15% de esta población global[xiii]. Este aspecto, es inédito en la historia de la inmigración judía en Francia ; es la primera vez que los recién llegados se funden en la masa de otra migración[xiv]. Sin distinción

[x] Michael MENACHEM LASKIER, Eliezer BASHAN, « Morocco », Reeva SPECTOR SIMON, Michael MENACHEM LASKIER et Sara REGUER, *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York, Columbia University Press, 2003, pág. 497; Zvi YEHUDA, *Organized Zionism in Marocco :1900-1948*, Jerusalem, Hebrew University, 1981.

[xi] Para tener un panorama general de la inmigración de los judíos marroquíes, ver: Chantal BORDES-BENAYOUN, « Les territoires de la diaspora judéo-marocaine post-coloniale », *Diasporas. Histoire et société*, n°1, (2002), pp. 99-112 ; Mikhaël ELBAZ, « L'Exil et la demeure : la rediasporisation des Juifs marocains », Nicole SERFATY, Joseph TEDGHI, *Présence juive au Maghreb. Hommage à Haïm Zafrani*, coll. « Bibliothèque d'histoire du Maghreb », Paris, Bouchène, 2005, pp. 109-119.

[xii] Jacques TAÏEB, « Le Grand Exode des Juifs de Tunisie (1949-1975) », dans Liliane ABENSOUR, *Cultures juives, méditerranéennes et orientales*, Paris, Syros, 1982, pp. 199-208.

[xiii] Charlotte SINEY-LANGE, « Grandes et Petites Misères du grand exode des Juifs nord-africains vers la France. L'exemple parisien », *Le Mouvement social*, n° 197, (2001), pág. 29.

[xiv] Pierre BAILLET, *Les Rapatriés d'Algérie en France*, Paris, La Documentation française, 1976 ;

particular, pueden optar, con el fin de insertarse social y profesionalmente, a las ayudas del Estado en virtud de una Ley marco adoptada en diciembre de 1961, que define el estatus del repatriado, para los cuales un Ministerio se crea en 1962.

Por consiguiente, los autores nacidos en Argelia son los más numerosos de la cohorte estudiada (45% de la población). Todos son de nacionalidad francesa y aprendieron el francés en el marco familiar y escolar. Su potencial a la hora de ingresar en el espacio literario en metrópolis, publicando en su lengua materna es, por lo tanto, muy fuerte. Podemos, de ese modo, constatar que el conocimiento del idioma del país de instalación facilita la adaptación, no solamente social, sino también cultural. Sin embargo, hay que señalar que esta preponderancia de autores nacidos en Argelia es sólo numérica, ya que la población de escritores provenientes de esta migración (alrededor de ciento treinta y mil personas) representa apenas un 0,03%, es decir, la tasa menos importante de los tres grupos migrantes.

En efecto, los autores de origen tunecino constituyen un 0,07% de la población total de inmigrados judíos tunecinos en Francia (cerca de sesenta mil personas), lo que los sitúa en la primera posición en términos de potencial de acceso al espacio literario. Efectivamente, esta población es más de dos veces más importante que la de los autores de origen argelino. A eso contribuye particularmente, la tasa inferior de personas de nacionalidad francesa (71 000, en una población total de 105 000 en el caso de Túnez, frente a la integralidad en el caso de Argelia), que traduce el carácter selectivo de la preferencia de migrar a la metrópolis. En el caso de Argelia, prácticamente toda la población judía y todas sus clases sociales abandonan el país para ir a Francia.

En el caso de Túnez, se trata particularmente de una población francófona, habiendo recibido una instrucción francesa, y de las clases medias y altas con recursos para instalarse en Francia. Las clases más populares se dirigen en mayor medida a Israel, y su elección es determinada por los recursos materiales de los que disponen en el lugar de instalación y del apoyo de la Agencia judía para organizar la partida. Hay que recordar también una tradición literaria singular de los judíos tunecinos que se cristalizó en torno a la "Escuela de Túnez", anteriormente citada.

Jacques MAGEN, « Juifs rapatriés d'Algérie. Une minorité dans une minorité ? », Stéphanie LAITHIER, Vincent VILMAIN, *L'Histoire des minorités est-elle une histoire marginale?* Paris, Presses de la Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto Benveniste », 2008, pp. 107-120.

Finalmente, los autores de origen marroquí son netamente minoritarios (13%), pero se trata aquí nuevamente de una minoría numérica y no proporcional. En efecto, el potencial de entrada en el juego literario de los autores de origen marroquí es de 0,05%, situándose de ese modo entre el grupo de argelinos y de tunecinos en Francia. Eso se explica por el carácter fuertemente selectivo de la migración de judíos marroquíes en Francia: apenas alrededor de un 12% de ellos eligen la metrópolis. Varios factores intervienen en esta especificidad. En principio menos "occidentalizados", debido a la corta presencia francesa en Marruecos, los judíos marroquíes participan de un judaísmo más tradicional, lo que explica, entre otras cosas, su empatía con las corrientes sionistas activas- a través de movimientos clandestinos y con fuerte contenido religioso- en el país. Su relación con el poder marroquí antes de la independencia difiere también de la de los otros países magrebíes. Decepcionados por Francia, principalmente por la política del gobierno de Vichy, encuentran una relativa protección en la persona del sultán Mohamed V que, en varias ocasiones, afirma la igualdad entre los judíos y los musulmanes y asegura la protección de sus bienes. Esos elementos, esbozan la relación singular de los judíos marroquíes con el poder local y con Francia, y explican asimismo la preferencia migratoria mayoritaria hacia Israel. Si su representación numérica en el campo literario en Francia metropolitana es baja, ésta es relativamente importante teniendo en cuenta el número de personas que eligieron Francia como destino. Al mismo tiempo, cabe notar que la representatividad de los escritores de origen judeo-marroquí en Quebec, otro de los destinos predilectos de los judíos francófonos de Marruecos, es también relativamente importante.

Migración y trayectorias literarias

Para poder observar las determinaciones propias a la migración en las trayectorias de estos autores, debemos dejar de lado conscientemente las dimensiones puramente estéticas de sus obras y considerar esta producción literaria en su conjunto. Eso no quiere decir que esos mismos autores no se habrían transformado, sin la migración, en autores de obras literarias. Pero, la carga psicológica, histórica y social, ligada al desplazamiento forzado y masivo de decenas de miles de individuos, raramente no se transfigura de un modo creativo, en una producción artística o literaria de sus actores.

Si el "Tipo ideal" del autor de origen Judeo-magrebí no difiere desde el punto de vista sociológico del conjunto de autores del campo literario[xv], los lazos que mantienen los diferentes aspectos de la migración con los recorridos literarios de esos autores al interior de un subcampo propio permiten evaluar el peso de esta experiencia particular.

Un primer dato confirma el papel "fundador" de la experiencia migratoria en la entrada en el campo literario: el 77% de los autores estudiados consagran a ésta su primera obra, de manera más o menos explícita y bajo formas diferentes de transfiguración literaria de experiencias socializadoras. La salida del Magreb determina entonces masivamente, ciertas elecciones *sociotopiques* en las narraciones literarias. Además, el 68% de los títulos, en el corpus que sirvió de base a este estudio[xvi], son efectivamente significativos, en relación con el *topos* del exilio, del desplazamiento, de la experiencia de la ruptura, del sentimiento de exilio y de la memoria. Un 73% de los autores hacen referencia, al menos una vez, en los títulos de sus obras. Esas cifras no conciernen la totalidad de la población, pero confirman el papel determinante del exilio en el ingreso de esos autores en el campo literario. Cabe añadir que casi la totalidad de esos escritores entraron en él, una vez llegados a la metrópolis.

Por ese motivo, si los autores de origen judeo-magrebí comparten, en general, las características sociales del grupo de escritores metropolitanos, la experiencia de la migración sigue siendo para ellos un elemento estructurante y común, incluso si las consecuencias migratorias y de instalación difieren necesariamente de un individuo al otro (grado de

[xv] Se caracteriza por un predominio masculino (64%), una sobrerepresentación de agentes con un fuerte capital escolar (74% de autores poseen una formación superior), el mismo tipo de distribución de las "segundas profesiones" (28% son profesores y maestros, 12% son periodistas, 10% son personas que ejercen profesiones y oficios del espectaculo y el audiovisual, 15% ejercen profesiones liberales, 10% de autores con profesiones diversas o sin profesion.).

[xvi] Este corpus literario contiene 441 obras de 109 autores. Incluye la prodeucción literaria escrita y publicada en Francia a partir de principios de los años '50 y hasta 2010, alimentandose de la experiencia de la ruptura, del sentimiento de exilio y de la memoria. También fueron inventariadas, una serie de obras de esos mismos autores que interpelan, de manera más general, su relación con el se judío y, en los cuales, la experiencia del exilio ha sido transfigurada. La selección se hizo independientemente de la forma génerica ((novela, poesía, teatro, cuentos, narración autobiográfica) y de las modalidades de publicación modalités de publication (edición édition a cuenta de editor, de autor, o autoedición).

dispersión de las familias, condiciones materiales de los nuevos llegados, nacionalidad francesa, etc.).

Si la pérdida del territorio de origen juega un papel importante en las socializaciones de los escritores estudiados, es también a partir de la mirada sobre el paisaje sociopolítico metropolitano que esos autores van a afirmar su pertenencia. El contexto político que cristaliza la "consciencia judía" después de la Guerra de los seis días y, correlativamente, la difusión en la esfera pública de la memoria de la Shoah, van a alimentar de una cierta manera el imaginario literario en la producción de los judíos del Norte de África. En el contexto de las descolonizaciones, y luego el postcolonial, y en el de el predominio de la historia del genocidio de los judíos, la narración de una migración vivida de manera dolorosa por los judíos magrebíes es, de cierta manera, borrada, marginalizando du historia.

En Europa, es la *Haskala*, movimiento de la Luces y de secularización en el medio judío alemán en la segunda mitad del siglo XVIII, lo que, en primer lugar, pone en evidencia la necesidad de los judíos de conocer su historia. La expresión de ese nuevo gusto por la historia se traduce en la elaboración de un método científico crítico, aplicado al judaísmo, llamado *Wissenschaft des Judentums* (ciencia del judaísmo). La historiografía de los judíos del Norte de África emerge más tarde, en los años 1860 y, desde su nacimiento, la escritura de la historia de los judíos del Norte de África responde a necesidades políticas, relacionadas con el proyecto de integración de los judíos argelinos en la ciudadanía francesa[xvii]. La voluntad de inscripción de su historia en la historia universal forma parte del proyecto de los israelitas metropolitanos, deseosos de extender las conquistas de la Revolución a sus correligionarios, para "regenerarlos". Habrá que esperar hasta finales del período colonial, para ver perfilarse un cambio en la forma de percibir a los judíos del Norte de África, y los inicios de una historiografía más científica. Ese "cuasi mutismo" que rodea la historiografía de los judíos norteafricanos es el resultado de que, a pesar de la existencia de numerosos artículos, la reflexión sobre la construcción de un pasado judío en el Magreb- demasiado reciente e

[xvii] Ver, sobre ese tema, el primer trabajo que trata de la historiografía de los judíos del Norte de África: Colette ZYTNICKI, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, PUPS, « Cahiers Alberto Benveniste », 2011.

importado por la colonización- no formó inmediatamente una corriente histórica estructurada en torno a un proyecto.

En ese contexto, la "responsabilidad" de narrar la historia de las comunidades judías, recae sobre la literatura no científica[xviii]. A falta de un fuerte arraigo de la historiografía de los judíos magrebíes, aportar un testimonio sobre un mundo que desaparece parece motivar- más allá de su dimensión "terapéutica" frente al exilio- a la mayoría de los autores literarios de origen judeo-magrebí en Francia. En efecto, la producción literaria en la Francia metropolitana no sólo es más precoz que la producción historiográfica, sino que presenta un volumen más importante en términos de cantidad de obras publicadas[xix].

La escritura ficcional sería, entonces, una forma de respuesta en su propio lenguaje a la experiencia del pasado, en la cual el escritor asume literalmente la escritura de la historia. En efecto, siendo una forma más flexible- una narración creativa, innovadora, que no necesita una validación científica y que no pretende necesariamente dar inteligibilidad a los elementos del pasado-, la literatura puede tener, en ocasiones, la función de escribir la historia, de perennizarla.

La literatura asume entonces objetivamente, con el fin de compensar esta "laguna", la memoria del desplazamiento de los judíos del Norte de África, en el nuevo universo social postcolonial.

Puestas en escena y transfiguraciones de las realidades sociales: folklore, nostalgia e historia

Las trayectorias literarias no son las únicas que llevan la huella del desplazamiento. El carácter masivo y global de la presencia de ciertas temáticas es sorprendente. *Todos* los autores literarios de origen judeo-magrebí que conocieron la ruptura geográfica y social

[xviii] Anny DAYAN-ROSENMAN, « Écrivains juifs de langue française. Une écriture nouée à l'histoire », Denis CHARBIT, *Les Intellectuels français et Israël*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009, pp. 65-80 ; Ewa TARTAKOWSKY, « La littérature à défaut d'histoire ? L'expression littéraire des Juifs nord-africains en France », *Plurielles*, n° 18, (2013), pp. 11-21.

[xix] Para más detalles, ver : E. TARTAKOWSKY, *Les Juifs et le Maghreb*..., *op. cit.*, gráfico 6 del suplemento en color.

durante el período de la descolonización, y que viven o vivieron en metrópolis, estuvieron, de manera recurrente u ocasional y a niveles diversos, marcados por temas relacionados con el exilio, el desarraigo, la ruptura, la confrontación con la alteridad que surge de la condición de tránsfuga territorial y cultural. Sin pretensiones de establecer determinantes definitivos o automáticos- por ejemplo, no todos los judíos norteafricanos se transformaron en escritores-, constatamos que esta migración, como prueba fuerte e ineludible, determina con intensidad los temas de preferencia de aquellos que se han vuelto escritores. En ese sentido, como acontecimiento central en los recorridos vitales de esos actores, la salida del Magreb constituye, en efecto, un trauma colectivo.

Las obras literarias de escritores de origen judeo-magrebí revelan también diversas *realidades* migratorias, contribuyendo a objetivar el mundo social esas "muestras del mundo real" [xx].Constatamos que el universo social que emerge en los escritores de origen judeo-magrebí es, ante todo, el de la vida cotidiana familiar antes de la emigración. A la manera de los etnólogos, estos escritores, otorgan una gran importancia a la descripción de la vida cotidiana de la comunidad y los detalles del folklore judío del Norte de África.

En efecto, ese folklore, así como las descripciones de las supersticiones de los judíos del Magreb, ocupan un lugar preponderante y se refieren tanto a la cultura material (trajes, amuletos, objetos de culto), como inmaterial (costumbres, entretenimientos, música, incluso de tradición arabo-andaluza, o ritos practicados durante acontecimientos importantes). Las descripciones de esas manifestaciones son aún más detalladas cuando el exilio no permitió preservarlas, sobretodo en su componente material[xxi].

El afán de esos autores por testimoniar sobre el folklore popular ya es visible en *La Statue de sel* d'Albert Memmi, obra considerada como matricial por muchos de los autores

[xx] Esta expresión de Nelson Goodman es retomada por Pierre BOURDIEU, *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, « Libre examen », 1992, pp. 540-541.

[xxi] Hasta hace poco, no existían colecciones estructuradas y objetivadas de ese patrimonio. Apenas en 2012, el *Musée d'art et d'histoire du Judaïsme* de Paris propuso una exposición sobre la historia y la cultura de los judíos argelinos, titulada « *Juifs d'Algérie* ». Además de los documentos emanando de colecciones públicas, la exposición pudo realizarse gracias a una convocatoria, lanzada un año antes, para colectar objetos y archivos privados, a la que respondieron centenas de familias.

estudiados[xxii]. El narrador relata, con temor, el baile ritual de su madre, judía bereber. En *Les Belles de Tunis*, Nine Moati evoca también las supersticiones del folklore judío y, particularmente, una de las protecciones utilizadas contra el "mal de ojo". Haï, uno de los protagonistas de la novela, expresa, de ese modo, su frustración, destruyendo unos amuletos utilizados para dar nacimiento a un hijo[xxiii]. La referencia a esas protecciones contra el mal de ojo, se encuentran frecuentemente en otras obras. Gil Ben Aych, en su narración autobiográfica, *Le Chant des êtres*, cuenta la "comunión" de Simon, *alter ego* del autor. A lo largo de la escena, el lector descubre los elementos de la cultura de los judíos argelinos, presentados de forma pedagógica: "El chaddaï, joya de oro que representa la grafía hebraica que significa «protección por bondad», tiene un papel comparable, en Argelia, en el orden de los signos portados, al del pez en Túnez, la cruz en Europa, ciertas plumas para los indios[xxiv]".

Más allá de la función memorial destinada a la comunidad en exilio, vemos perfilarse una función objetiva de adaptación: se supone que la narración debe ofrecer las claves de comprensión de la cultura de esos migrantes a la colectividad de acogida. Al mismo tiempo, para el grupo que ha atravesado un desplazamiento, las evocaciones de esos objetos permiten despertar experiencias pasadas y desencadenar el recuerdo.

La voluntad de transmitir las descripciones del folklore de antaño contribuye, desde ese momento, a las reconstrucciones memoriales, al igual que ocurre con la descripción de la vida en los barrios de las ciudades del Magreb. Ésta, está presente en los textos de numerosos autores y los lugares escogidos varían, yendo de los paisajes a los espacios cerrados de los interiores domésticos. Los escritores se centran en la reconstitución de una atmósfera desparecida, reviviendo ruidos y sonidos, olores y emociones. Colette Felous es representativa de ese tipo de exploración geográfica, al construir una gran parte de sus narraciones como si de una cartógrafa se tratase. En *Avenue de France*, las deambulaciones geográficas constituyen la trama de su búsqueda memorial:

> *"La puerta de Francia es entonces siempre, la frontera entre la ciudad europea y la ciudad árabe. De un lado, el teatro, la iglesia, el casino, los carruajes, las sombrillas, los hoteles, el cine.*

[xxii] Albert MEMMI, *La Statue de sel*, Paris, Corréa, 1953.

[xxiii] Nine MOATI, *Les Belles de Tunis*, Paris, Seuil, 1983, pág. 25.

[xxiv] Gil BEN AYCH, *Le Chant des êtres*, Paris, Gallimard, 1988, pág. 73.

Del otro, las callejuelas, [...], las mezquitas, las especias, la biblioteca de Souk-el-Attarine, los asnos, los pozos, los hombres que juegan al dominó en los cafés-chantants, los pies descalzos de los niños, el rostro de las mujeres escondidas bajo su sari blanco[xxv]".

Pero las presentaciones de la *hará*, barrio judío tunecino, pueden presentar el mismo tono que las narraciones de los viajeros orientalistas de principio de la época colonial, como es el caso de Nine Moati o de Annie Goldmann.

En esas (re)construcciones, las numerosas referencias a la vida familiar apuntan las indicaciones temporales, a menudo emanando del calendario religioso o relacionadas con la vida del personaje (tránsito de la casa al patio del inmueble, luego a la escuela, el *bar mitzvah*, etc.), y marcando, de ese modo, las diversas etapas de la socialización. Como lo demuestra Joëlle Bahloul, la casa constituye con frecuencia, un punto de partida para los recuerdos y la memoria[xxvi].

En el registro de las fiestas religiosas, le *shabbat* ocupa un lugar privilegiado, dando lugar, a menudo, como en el caso de Pol Serge Kakon en *Rica la Vida*, a la evocación de verdaderas recetas de cocina[xxvii]. Esta voluntad de dar testimonio de las costumbres culinarias es una de las estrategias recurrentes de los escritores estudiados. De ese modo, pretenden conservar la gran diversidad de tradiciones que varían de una región a la otra. Pero, ese trabajo memorial y de reconstitución, emerge principalmente como un referente afectivo y se articula con las experiencias de sociabilidad individuales, apelando a los sentidos olfativo y gustativo del lector. Joëlle Balhoul señala, en ese sentido, la importancia de las sociabilidades culinarias en la autoconstrucción: "Fiel a viejas costumbres, el judío argelino que abandona el Magreb no olvida llevarse las marmitas con las que, quizás, ha cogido lo esencial, lo que hoy le ayuda a recomponer los trozos de su identidad[xxviii]".

[xxv] Colette FELLOUS, *Avenue de France*, SegundaEdición, Paris, Gallimard, « Folio », 2005, pág. 45.

[xxvi] Joëlle BAHLOUL, *La Maison de la mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992.

[xxvii] Pol Serge KAKON, *Rica la Vida*, Arles, Actes Sud, « Domaine français », 1999, pág. 123.

[xxviii] Joëlle BAHLOUL, *Le Culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris,

Esas narraciones- como vectores "de la memoria idealizada del pasado familiar que debe transmitirse necesariamente[xxix]"- mantienen una cultura culinaria que tiende al ritual de transmisión, incluso cuando el respeto del rito religioso no cumple ya exactamente esa función[xxx]. Esa memoria sensorial- que representa la voluntad de captar el momento pasado en una especie de instantaneidad fija, o incluso la necesidad de conservar, con los mínimos detalles, recetas de cocina aproximativas cuyo devenir no podría garantizarse- irriga la reconstitución escrita de la vida de otro tiempo, las rememoraciones de una realidad que ya no está, la evocación de recuerdos.

En esas descripciones del pasado de un carácter judío perdido, lo esencial para los autores de origen judeo-magrebí es, por lo tanto, multiplicar escenas arquetípicas de la vida de antaño: folklore, cocina y olores, vida del barrio, necesitan ser conservados como tantos elementos de una memoria que languidece. Esta memoria, se construye embelleciendo una realidad desaparecida, y recurre a menudo a descripciones afectivas o que responden a ciertos códigos del orientalismo. Más allá de la dimensión retrospectiva, que instaura la consumación de una ruptura y de una discontinuidad temporal- antes y después del exilio-, el recurso a la memoria del folklore judío magrebí sirve, ante todo, para mantener una coherencia identitaria, al cristalizar una base común y única de referentes culturales.

Esta producción literaria, se caracteriza también por la omnipresencia de temas históricos a la imagen de una población que va a redefinirse en un territorio diferente al de origen, en un periodo marcado por los sobresaltos de la descolonización y las dificultades de integración en la metrópolis. Ese doble proceso, acompañado de cambios de perspectiva brutales, está en el origen del carácter inmediatamente ambivalente de su relación con Francia.

La aculturación francesa, particularmente a través del papel fundamental de la educación en francés, sitúa a Francia como un *topos* histórico estructurante. Pero la historia de Francia es también una fuente de cuestionamientos, ya que esta producción literaria se

Anne-Marie Métaillé, 1983, pág. 18.

[xxix] Valérie ASSAN, Sophie NIZARD, « Les livres de cuisine juive : à la recherche d'un monde perdu ? », *Archives Juives*, n° 47/1, (2014), pág. 128.

[xxx] Séverine MATHIEU, « La mémoire restaurée : la cuisine dans les couples mixtes juifs et non juifs », Aïda KANAFANI-ZAHAR, Séverine MATHIEU, Sophie NIZARD, *À croire et à manger : religions et alimentation*, Paris, AFSR/L'Harmattan, « Religions en questions », 2007, pág. 168.

escribe, a partir de entonces, en la metrópolis. A partir de ese anclaje geográfico, garantiza la continuidad de una fidelidad original y, al mismo tiempo, da a esos valores anteriores, una mirada nueva, nacida del nuevo contexto sociohistórico.

Pero analizar esa "nueva mirada" requiere transitar por los mitos que la alimentaron y la estructuraron anteriormente. Entre las representaciones del Magreb precolonial, la narración más habitualmente utilizada es, en primer lugar, el mito de Kahéna, que permite de manera metafórica, confortar el proceso de relación identitaria a un carácter magrebí, propio de los judíos del Norte de África. Pero ese retorno a una figura mítica de un pasado idealizado se arraiga en los restos de otro mito: la coexistencia armónica entre judíos y musulmanes.

Como consecuencia, esas rememoraciones exponen, a menudo, amistades fraternales entre los miembros de las dos comunidades. Esta expresión dialógica intercultural es particularmente visible en el caso de Pol Serge Kakon en *Rica la Vida*, cuando narra las discusiones y los momentos compartidos por dos pandillas de chicos del puerto, musulmanes y judíos. Esas descripciones, no están totalmente desprovistas de una parte de fantasía, pero traducen una realidad sociológica en la que la vecindad tiene una importancia real. Otros autores, ponen especialmente en evidencia la fuerte identificación que uniría a los judíos y a los árabes; como hace Gil Ben Aych, a través del personaje de Mémé, que ha venido de Argelia y que atraviesa Paris con su nieto Simon. Elle declara que prefiere los árabes a los franceses porque "¡[...] son como nosotros los arabes [*sic*]! ..." [xxxi].

Sin embargo, si las versiones edénicas de una coexistencia judeo-musulmana existen, ciertos autores insisten, por su parte, en la falta de intercambios reales entre las comunidades. Marcel Bénabou recuerda Meknès, su ciudad natal configurada por las realidades coloniales, como un lugar donde " el origen étnico y la pertenencia religiosa, más o menos confundidas en la mayoría de las mentes, [...] jugaban el papel principal" [xxxii].

A través de esas recreaciones, a menudo idealizadas, a veces realistas, de una coexistencia pacífica, se esboza una búsqueda de los orígenes que, en el contexto de un desarraigo

[xxxi] Gil BEN AYCH, *Le Voyage de Mémé*, Paris, Bordas, 1982, pág. 45.

[xxxii] Marcel BENABOU, « La Bonne Langue », Leila SEBBAR, *Le Pays natal*, Tunis, Elyzad, 2013, pág. 32.

cultural y geográfico, pretende confortar una cierta identidad de los judíos norteafricanos. Esta identificación, sin caer en una retórica binaria, oscila entre la reivindicación de un sentimiento de pertenencia árabe o bereber y uno más occidental, francés.

En efecto, Francia constituye por sí sola un lugar de memoria, que cristaliza un ideal emancipador. Es, antes que nada, la Francia de la Revolución, la que proclama "Libertad, igualdad, fraternidad". Y lo encarna a través de numerosas referencias, tanto políticas como culturales. Estas últimas, tienen a menudo sus raíces en el universo literario, considerado como portador de una "civilización". Vemos aflorar sin esfuerzo numerosas referencias a las lecturas devoradas con pasión por los escritores o los narradores durante su infancia y su juventud. En cuanto a los modelos literarios reivindicados como tales en los textos literarios, se trata principalmente de los "grandes clásicos" franceses, siendo Victor Hugo el autor más citado, seguido de Alexandre Dumas, Zola y Balzac.

Adentrándose en ese inconsciente colectivo, los autores de origen judeo-magrebí difunden esa representación de Francia. De ese modo, Annie Goldamann narra, en les *Filles de Mardochée,* el amor incondicional de su bisabuelo hacia Francia. Mardochée es, en efecto, un judío aculturado que forma parte de la burguesía intelectual de Túnez, fundador y redactor de un periódico cuyo nombre sirve prácticamente como programa: *La Justice*. Para él, Francia es sinónimo de progreso y humanismo: "era la revolución lo que había consagrado las ideas de libertad y de igualdad, suprimido la esclavitud y dado un estatus de ciudadanos a los judíos"[xxxiii].

Francia representa, ante todo, un ideal republicano y de igualdad de derechos. Para los judíos magrebíes, esos valores e ideales son, en esa época, portadores de una emancipación, tanto administrativa como cultural y social. Ese tema es retomado por numerosos autores, siempre por medio de las referencias familiares. "La expresión pomposa «una cierta idea de Francia» siempre me recuerda a mi padre. Francia representaba para él una tierra de libertad y de civilización" [xxxiv], escribe, por ejemplo, Marco Koskas. Serge Moati, nacido también en

[xxxiii] Annie GOLDMANN, *Les Filles de Mardochée. Histoire d'une émancipation*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979, pág. 59.

[xxxiv] Marco KOSKAS, *L'Homme de paille*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, pág. 25.

Túnez, evoca, por su parte, a su abuelo que "sueña con una sociedad mejor bajo la sombre protectora de la bandera tricolor" [xxxv].

Pero esas alusiones a un "país de civilización y cultura" se apoyan también en representaciones triviales o irónicas, como en el caso de Colette Fellous, que afirma con ternura: "Amábamos sin conocerlos las Folies-Bergères, el Chat Noir, el Moulin Rouge y el Châtelet, adoptábamos todo el amasijo, Bruant, Dalida, Trenet, Adamo, Aznavour o Johnny" [xxxvi].

Con más razón, esa Francia que amaban con pasión, esa Francia que está tan cerca, "en el corazón de nuestros corazones" para parafrasear a Colette Fellous[xxxvii], se revela, a menudo, a semejanza de Jano, una patria de dos caras. Como el personaje de la novela de Edmond El Maleh, Josua Aïssa, "judío marroquí asimilado occidentalizado hasta la médula" [xxxviii], esos escritores descubren que el proceso de aculturación ha instituido, de facto, un doble distanciamiento, tanto hacia la identidad judeo-árabe como hacia el pasado de los judíos en esta parte del mediterráneo[xxxix]. Esta toma de consciencia conduce a algunos a relativizar "el aporte civilizacional" de Francia. Bajo el prisma de las nuevas identificaciones, la vestimenta puede a veces simbolizar para ellos la asimilación, llegando a confundirse con su propia piel, metamorfosis estigmatizada por Pol- Serge Kakon: "Ayer aún vestidos con chilabas negras que los diferenciaban de los musulmanes [...]. La mayoría adoptaron el traje europeo, traje marrón o gris, a rayas, sombrero de fieltro. Van y vienen por las calles, nuevamente diferenciados de la población musulmana por el traje, ni completamente francés, ni completamente otro" [xl].

[xxxv] Serge MOATI, *Villa Jasmin*, Paris, Fayard, 2003, pág. 74.

[xxxvi] Colette FELLOUS, *Le Petit Casino*, Paris, Gallimard, 1999, pág. 33.

[xxxvii] Colette FELLOUS, *Pour Dalida*, Paris, Flammarion, 2010, pág. 20.

[xxxviii] Edmond A. EL MALEH, *Parcours immobile*, Paris, François Maspero, « Voix », 1980, pág. 103.

[xxxix] Ewa TARTAKOWSKY, « From one shore, the other... The image of France in the works of contemporary Judeo- Maghrebi novelists », *Contemporary French and Francophone Studies : Sites*, vol. 17, n° 2, 2013, pp. 154-163.

[xl] Pol Serge KAKON, *Rica la Vida*, *op. cit.*, pág. 196.

Edmond El Maleh califica incluso el pantalón de "vestimenta de conquistador" [xli] y Monique Zerdoun insiste en la brecha que esta asimilación vestimentaria induce en las relaciones entre judíos y musulmanes[xlii].

Desde esta perspectiva crítica, incluso la educación recibida en las escuelas francesas aparece bajo otra luz con su panoplia de figuras tutelares de la historia de Francia, pero en la que el Magreb está "extrañamente" ausente, ya sea en la enseñanza de la geografía o de la historia, creando, de ese modo, un desfase con la realidad circundante. Marcel Bénabou ilustra así, en los recuerdos de su infancia marroquí, las diferentes brechas inducidas por esta instrucción francesa: "Los valores introducidos por la escuela, por las lecturas, me perseguían, no cesaban de orientar la mayor parte de mis reacciones. Todo lo que tenía frente a mis ojos se encontraba subrepticiamente desvalorizado; de ahí un sentimiento casi permanente de nostalgia, de frustración mezclados»[xliii].

Esta ambivalencia, resultante de una aculturación benefactora que se transforma también en dominación cultural, encuentra su lugar de expresión privilegiado en la producción literaria. Es aún más visible, al efectuarse esta escritura del otro lado del mediterráneo, es decir, del lado metropolitano y en la época postcolonial. Lejos de su tierra natal, esos escritores advierten su apego a su tierra y a su origen. Y esta toma de consciencia comprende también la dimensión judeo-árabe, incluso la árabe o bereber, de su pertenencia identitaria.

No obstante, esta literatura atesta también los traumatismos de los judíos magrebíes en relación con Francia: el trauma del antisemitismo de Vichy y de las independencias de los países del Magreb. Para los judíos de Argelia, la Segunda Guerra Mundial constituye claramente una ruptura. El decreto Crémieux es abrogado el 7 de octubre de 1940, tras setenta años de existencia, relegándolos al rango de indígenas junto con los musulmanes. Ese estatus excluía a los judíos de la instrucción pública, y su expulsión de las escuelas francesas es inmediata. La negación de la nacionalidad francesa por Pétain y el régimen de Vichy, es vivida como una traición de los ideales revolucionarios y republicanos.

[xli] Edmond A. EL MALEH, *Parcours immobile*, *op. cit.*, pág. 11.

[xlii] Monique ZERDOUN, *Rue de la mémoire fêlée*, Paris, Albin Michel, 1990, pág. 113.

[xliii] Marcel BENABOU, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXe siècle », 1995, pág. 22.

Tal es el traumatismo, que lo encontramos, no sólo en los autores de origen argelino, sino también entre los escritores de origen tunecino o marroquí, que no fueron, sin embargo, directamente afectados por la abrogación del decreto Crémieux. Lo inimaginable ocurrió, y se inscribe en la memoria colectiva hasta el punto de reaparecer en numerosos escritos, ya no de testigos de la época, sino de sus hijos. Monique Zerdoun restituye la dimensión de ese choque narrando la revocación del decreto Crémieux: "con mucha incredulidad o ironía o estupefacción en la mirada, los árabes vieron a los judíos pasar del estatus de franceses al de judío indígena" [xliv].

La descolonización constituye otro momento crucial en la historia de los judíos del Norte de África. El proceso que conduce a los países del Magreb hacia la independencia va a precipitar las salidas masivas. Ese momento de emancipación política y nacional, momento decisivo del exilio, es, entonces, uno de los temas privilegiados, incluso estructurantes, en la producción estudiada. En *L'Essuie-Main des pieds*, Gil Ben Aych recuerda un episodio de su infancia, cuando "los militares ocupaban Argel, hacia el final de la guerra de Argelia, en el momento en que de Gaulle había cogido las riendas" [xlv]. Rolland Doukhan, en *Berechit*, regresa al final de la guerra y a los Acuerdos de Evian, con el fin de explicar la salida de miles de pieds-noirs y de judíos argelinos hacia la metrópolis: "Evian, ¿os acordáis? La paz, si, la paz que ya nadie esperaba, pero con ella también este desgarro para miles de gentes»[xlvi].

Este camino a la independencia tiene una doble función en esas narraciones: inscribe en el tiempo la trama de vida de los protagonistas, gracias a las referencias históricas, y prepara el lector para el relato del exilio, acontecimiento nodal, que destaca como trauma central.

Cuando llegan los sobresaltos de la descolonización, a pesar de la herida profunda infligida por Francia durante la Segunda Guerra Mundial, los judíos magrebíes eligen masivamente la metrópolis. Se deciden a menudo de forma precipitada, "al último momento", mientras que las nuevas repúblicas del Magreb parecen excluir cualquier espacio para las minorías religiosas. El exilio de los judíos norteafricanos se constituirá, por lo tanto, en la

[xliv] Monique ZERDOUN, *La Danse de Rachel*, Rodez, Rouergue, 2009, pág. 219.

[xlv] Gil BEN AYCH, *L'Essuie-mains des pieds*, Paris, Presses d'aujourd'hui, 1981, pág. 121.

[xlvi] Rolland DOUKHAN, *Berechit*, Paris, Denoël, 1991, pág. 167.

memoria colectiva como un elemento fundador de pertenencia común, alimentado por un sufrimiento colectivo. Marco Koskas, describe en *L'Homme de paille,* las condiciones de vida en apartamentos sobrepoblados donde « vivíamos nueve en un dos ambientes »[xlvii]. Gil Ben Aych, relata también este periodo difícil, durante el cual toda la familia se ve obligada a adaptarse a las nuevas realidades, tanto material como psicológicamente, haciendo referencia particularmente al desarraigo de su abuela, Etoile, heroína de sus numerosas novelas que "estaba sobrepasada. No había recuperado aún todas sus fuerzas desde su llegada a Francia, tomaba pastillas, estaba pálida, eructaba frecuentemente" [xlviii].

Esta instalación en la Francia metropolitana se vio marcada por otra serie de desafíos que se sitúan en el plano de las relaciones identitarias e implican una xenofobia latente. "Mi sorpresa había sido total. Al ser trasplantado, había descubierto el universo hostil de los otros, cuando en Isbilia, en todas partes estaba en casa"[xlix], escribe Albert Bensoussan. Esas decepciones van a cristalizar una percepción critica con respecto a la hegemonía- supuesta y, en todo caso, sentida- de los occidentales- incluyendo a los judíos askenazíes- sobre los orientales. De ahí, en consecuencia, deriva la amplificación de una crítica, ya presente con anterioridad, hacia el etnocentrismo cultural y social de Occidente. Katia Rubinstein, de origen tunecino, se siente triste frente a la indiferencia general que la rodea:

> *"¿Acaso no nos habían repetido que los parisinos eran los seres más generosos, más abiertos, más cultos? ¿A qué se debe que la realidad sea tan diferente? [...]. Les gusta el exotismo, y la jovialidad que suscitan los: «¡Ah! ¡Ah! ¡El señor es persano! ...», pero no saben interesarse realmente a otros lugares; los Allís sólo son apasionantes a lo lejos, como ocasión de ensoñación, pero cuando están Aquí, se les da la espalda."* [l].

Más allá de la critica a las posturas altivas, de inmediato asociadas a esa civilización occidental antes tan alabada, y a la Fraternidad- lejano recuerdo de la Revolución-, la decepción

[xlvii] Marco KOSKAS, *L'Homme de paille*, *op. cit*., pág. 15.

[xlviii] Gil BEN AYCH, *Le Chant des êtres*, *op. cit*., pág. 111.

[xlix] Albert BENSOUSSAN, *La Bréhaigne*, Paris, Denoël, 1973, pág. 95.

[l] Katia RUBINSTEIN, *Mémoire illettrée d'une fillette d'Afrique du Nord à l'époque coloniale*, Paris, Stock, 1979, pág. 289.

se explica principalmente por sus comienzos difíciles- clásicos para los inmigrantes- en suelo francés. Pero es, en particular, el descubrimiento en la mirada de los otros de su "diferencia" que choca a los nuevos llegados, ellos que tanto creían en la Igualdad revolucionaria. La producción literaria de autores de origen judeo-magrebí aparece, de ese modo, como inseparable de un proceso histórico en el cual la relación con la Francia metropolitana se modifica por la migración.

¿Una literatura transnacional ?

¿Se trata, sin embargo, de una literatura transnacional y de escritores transnacionales? Como ya lo hemos mostrado, una fuerte multirreferencialidad caracteriza este conjunto de autores, ya sea a nivel de las trayectorias, como del contenido de sus textos literarios. No obstante, en términos de multiposicionalidad[li] en el espacio del campo literario, las circulaciones e intercambios entre los territorios de origen y de instalación son leves, incluso casi inexistentes. Es cierto que algunos autores han participado en eventos literarios en los países del Magreb independiente o han publicado sus obras en sus países de origen en versión francesa o traducida[lii]. Pero, son excepciones, dentro de las practicas trasnacionales del mercado de la edición y del campo literario.

Es también cierto que la migración en Francia metropolitana constituye innegablemente un desplazamiento geográfico importante que determina, a la vez, nuevas construcciones vitales y un sentimiento de haber sido desraizados de los territorios de origen. Sin embargo, en la víspera de las independencias, se trata de un desplazamiento de judíos del Magreb colonial hacia la Francia metropolitana, es decir, en el seno del mismo espacio nacional. Los países del Magreb colonial, con sus diferentes estatus legales (departamento en el caso de Argelia, protectorados en el de Túnez y Marruecos), eran entonces percibidos como una

[li] Nous reprenons cette notion de Luc BOLTANSKI, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie*, n°14-1, (1973), pp. 3-26.

[lii] On notera surtout certains ouvrages d'Albert Memmi, publiés en Tunisie dont : *Le Pharaon*, Tunis, Ceres, 2006 et *Portrait du colonisé* (en árabe), Tunis, Maison du livre arabe, 2007.

dilación del espacio nacional, incluso si los judíos habían habitado esos territorios mucho antes de la llegada de los colonos. La enseñanza pública y privada (la de las escuelas de la Alianza Israelita universal), así como la naturalización colectiva de los judíos de Argelia, participaron en la fuerte aculturación francesa que se tradujo, como lo hemos visto, en la elección migratoria de Francia. Si bien la llegada a la Francia metropolitana constituye una prueba mayor en las trayectorias de los judíos del Norte de África, esta emigración se produce en el momento de la retracción del espacio nacional y, para algunos, ya había sido preparada en estancias previas, particularmente en el marco de los estudios superiores.

Por otra parte, en el sentido estricto del término, el grupo de judíos del Norte de África no está constituido, en su conjunto, por inmigrados: los judíos de Argelia son ciudadanos franceses y, en ese sentido, no pueden ser considerados como inmigrantes estrictamente hablando, así como ocurre con un cierto número de judíos tunecinos y marroquíes de nacionalidad francesa.

Otros, que no poseen la nacionalidad francesa, están, no obstante, ampliamente aculturados.

Los lazos con el territorio de origen son, entonces, más bien memoriales. Las rememoraciones, recordando un pasado concluido, permiten regresar a una "edad de oro" perdida para siempre. La escritura sirve como mediadora de esta memoria que alivia las "heridas" producidas por la pérdida de la tierra natal o durante la construcción de un nuevo entorno, ofreciendo, así, sustitutos al arraigo. Pero esta tierra de origen a la cual los escritores hacen referencia no es otra que la de Francia en Argelia, en Túnez o Marruecos, aunque algunos pongan de relieve personajes precoloniales, como la Kahina. No se trata entonces de un transnacionalismo en el sentido de circulaciones entre dos entidades nacionales.

Como resultado de esta reflexión y, en el marco de mi investigación sobre los escritores judíos del Magreb, viviendo o habiendo vivido en Francia, la noción de exilio se impuso finalmente. Habiéndome alejado de la perspectiva propiamente trasnacional, el empleo del término "migración" se mostró como reductor de la experiencia de los escritores estudiados a la simple dimensión factual, mientras que el de "exilio" abre la perspectiva de un análisis en términos de identificación de los procesos de bricolaje, mestizaje, criollización, hibridación, interconectividad, sin, por lo tanto, designar un transnacionalismo en el sentido estricto del término. El exilio, por su parte, no estando centrado ni en el lugar de origen, ni en el territorio de instalación, articula ambas entidades en una dinámica de multipertenencia,

lo que confiere a los exiliados una dimensión multirreferencial. Pero, en este caso preciso, no articula los dos territorios nacionales, ni en la realidad histórica en el momento de la partida, ni en la subjetividad de los actores.

No obstante, una cierta banalización del término "transnacional", por su aplicación en el campo de los estudios migratorios en su conjunto, dificulta un análisis de los fenómenos migratorios diversos a escalas variables, de las practicas efectivas de los migrantes, así como de su subjetividad. Es cierto que se trata de fenómenos que comparten un gran número de características: multipertenencia, multirreferencialidad, procesos de bricolaje ya mencionados. Pero su naturaleza difiere de una realidad histórica a otra.

En ese sentido, las pertenencias judías constituyeron casos particularmente heurísticos para debatir los conceptos empleados. La perspectiva postcolonial de la experiencia judía, abierta por Sander L. Gilman, parece interesante para estudiar los procesos multirreferenciales que toman como referencia central la noción de frontera, incluso si ésta no se refiere siempre a la frontera física:

> *"Imaginemos una nueva historia judía escrita como una historia de judíos en la frontera, una historia sin centro, una historia marcada por dinámicas de cambio, de confrontación, de habituación, una historia que se concentra en el presente y en la cual todos los participantes tienen la palabra. La frontera no es la periferia, ya que no se refiere que a sí misma. Es el espacio conceptual y físico donde los grupos en movimiento se encuentran, se confrontan, se modifican, se destruyen, y se construyen"*[liii].

Se trata entonces de un "lenguaje de la frontera, el de la confrontación de los judíos con los otros"[liv] y no del que emana ontológicamente de los marcos nacionales. Por su herencia histórica, por sus estatus, a menudo complejos y no homogéneos en función de las realidades estudiadas, así como de las subjetividades de los actores, sociedades y grupos judíos,

[liii] Sander L. GILMAN, *Jewish Frontiers : Essays on Bodies, Histories, and Identities*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pág. 15.

[liv] *Ibidem*, pág 23.

invitan sin duda más que otros grupos a reflexionar sobre las categorías de identificación y de pertenencias cambiantes en los marcos migratorios y diaspóricos.

Bibliografía

Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 1, *L'illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2006.

Albert BENSOUSSAN, *La Bréhaigne*, Paris, Denoël, 1973.

Albert MEMMI, *La Statue de sel*, Paris, Corréa, 1953.

Anna BOSCHETTI, « Transnational », Anthony GLINOER et Denis SAINT-AMAND, *Le lexique socius*, Recuperado de *<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/186-transnational>*, 5/11/2018.

Annie GOLDMANN, *Les Filles de Mardochée. Histoire d'une émancipation*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979.

Anny DAYAN-ROSENMAN, « Écrivains juifs de langue française. Une écriture nouée à l'histoire », Denis CHARBIT, *Les Intellectuels français et Israël*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009 pp. 65-80.

Chantal BORDES-BENAYOUN, « Les territoire de la diaspora judéo-marocaine post-coloniale », *Diasporas. Histoire et société*, n°1, (2002), pp. 99-112.

Charlotte SINEY-LANGE, « Grandes et Petites Misères du grand exode des Juifs nord-africains vers la France. L'exemple parisien », *Le Mouvement social*, n° 197, (2001), pp. 29.

Colette FELLOUS, *Avenue de France*, Segunda Edición, Paris, Gallimard, « Folio », 2005.

Colette FELLOUS, *Le Petit Casino*, Paris, Gallimard, 1999.

Colette FELLOUS, *Pour Dalida*, Paris, Flammarion, 2010.

Colette ZYTNICKI, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, PUPS, « Cahiers Alberto Benveniste », 2011.

Edmond A. EL MALEH, *Parcours immobile*, Paris, François Maspero, « Voix », 1980.

Edward SAID, *Réflexions sur l'exil*, Arles, Actes Sud, 2008.

Ewa TARTAKOWSKY, « Entre mémoire et histoire. Écrivains d'origine judéo-maghrébine en France. Une approche sociologique », *Tsafon. Revue d'études juives du Nord*, dossier « Écrivains juifs de langue française », n°70, (2015-2016), pp. 61-81.

Ewa TARTAKOWSKY, « From one shore, the other... The image of France in the works of contemporary Judeo- Maghrebi novelists », *Contemporary French and Francophone Studies : Sites*, vol. 17, n° 2, (2013), pp. 154-163.

Ewa TARTAKOWSKY, « La littérature à défaut d'histoire ? L'expression littéraire des Juifs nord-africains en France », *Plurielles*, n° 18, (2013), pp. 11-21.

Ewa TARTAKOWSKY, *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2016.

Gil BEN AYCH, *Le Chant des êtres*, Paris, Gallimard, 1988.

Gil BEN AYCH, *L'Essuie-mains des pieds*, Paris, Presses d'aujourd'hui, 1981.

Gil BEN AYCH, *Le Voyage de Mémé*, Paris, Bordas, 1982.

Jacques MAGEN, « Juifs rapatriés d'Algérie. Une minorité dans une minorité ? », Stéphanie LAITHIER, Vincent VILMAIN, *L'Histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?* Paris, Presses de la Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto Benveniste », 2008, pp. 107-120.

Jacques TAÏEB, « Le Grand Exode des Juifs de Tunisie (1949-1975) », Liliane ABENSOUR, *Cultures juives, méditerranéennes et orientales*, Paris, Syros, 1982, pp. 199-208.

Joëlle BAHLOUL, *La Maison de la mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992.

Joëlle BAHLOUL, *Le Culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, Anne-Marie Métaillé, 1983.

Katia RUBINSTEIN, *Mémoire illettrée d'une fillette d'Afrique du Nord à l'époque coloniale*, Paris, Stock, 1979.

Luc BOLTANSKI, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie*, n°14-1, (1973), pp. 3-26.

Marcel BENABOU, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXe siècle », 1995.

Marcel BENABOU, « La Bonne Langue », Leila SEBBAR, *Le Pays natal*, Tunis, Elyzad, 2013, PP. 31-38.

Marco KOSKAS, *L'Homme de paille*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

Michael MENACHEM LASKIER, Eliezer BASHAN, « Morocco », Reeva SPECTOR SIMON, Michael MENACHEM LASKIER, Sara REGUER, *The Jews of the Middle East*

and North Africa in Modern Times, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 471-504.

Mikhaël Elbaz, « L'Exil et la demeure : la rediasporisation des Juifs marocains », Nicole SERFATY, Joseph TEDGHI, *Présence juive au Maghreb. Hommage à Haïm Zafrani*, coll. « Bibliothèque d'histoire du Maghreb », Paris, Bouchène, 2005, pp. 109-119.

Monique Zerdoun, *La Danse de Rachel*, Rodez, Rouergue, 2009.

Monique ZERDOUN, *Rue de la mémoire fêlée*, Paris, Albin Michel, 1990.

Nine MOATI, *Les Belles de Tunis*, Paris, Seuil, 1983.

Pierre BAILLET, *Les Rapatriés d'Algérie en France*, Paris, La Documentation française, 1976.

Pierre BOURDIEU, *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, « Libre examen », 1992.

Pol Serge KAKON, *Rica la Vida*, Arles, Actes Sud, « Domaine français », 1999.

Rolland DOUKHAN, *Berechit*, Paris, Denoël, 1991.

Sander L. GILMAN, *Jewish Frontiers : Essays on Bodies, Histories, and Identities*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 15.

Serge MOATI, *Villa Jasmin*, Paris, Fayard, 2003.

Séverine MATHIEU, « La mémoire restaurée : la cuisine dans les couples mixtes juifs et non juifs », Aïda KANAFANI-ZAHAR, Séverine MATHIEU, Sophie NIZARD, *À croire et à manger : religions et alimentation*, Paris, AFSR/ L' Harmattan, « Religions en questions », 2007, p. 167-185.

Shelley FISHER FISHKIN, « Crossroads of Cultures: The Transnational Turn in American Studies », *American Quarterly*, vol. 57, n° 1, (2005), pp. 17-57.

Simon LEVY, « Il y a encore des juifs au Maroc », Paul BALTA, Catherine DANA, Régine DHOQUOIS-COHEN, *La Méditerranée des Juifs. Exodes et enracinements*, Paris, L'Harmattan, (2003), pp. 195-234.

Un nouveau chapitre de l'immigration marocaine ? », *L'Arche*, 1965, pp. 33-35.

Valérie ASSAN, Sophie NIZARD, « Les livres de cuisine juive : à la recherche d'un monde perdu ? », *Archives Juives*, n° 47/1, 2014, pp.113-131.

Yaron TSUR, « L'"exode de Fès". Sur les origines de l'émigration sioniste du Maroc », Frédéric ABECASSIS, Karima DIRECHE, Rita AOUAD, *La Bienvenue et l'Adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb, XVe-XXe siècle*, Actes du colloque d'Essaouira

du 17-21 mars 2010, t. II « Ruptures et recompositions », Casablanca/Paris, La Croisée des Chemins/Karthala, 2012, pp. 9-19.

Zvi YEHUDA, *Organized Zionism in Marocco :1900-1948*, Jerusalem, Hebrew University, 1981.

SEFARAD UN VÍNCULO ENTRE ESPAÑA Y MARRUECOS

SEPHARAD A PATH BETWEEN SPAIN AND MOROCCO

Esther BENDAHAN COHEN
escritora, Directora del centro de estudios judíos, Centro Sefarad Israel.

Resumen:

La relación entre España y Marruecos es compleja y muy intensa a lo largo de la historia. La llegada de los judíos expulsados de España al Norte de Marruecos se convierte en un vínculo cultural entre ambos países. Esta relación ha dejado huellas en la literatura y en las costumbres. Los judíos del Norte de Marruecos construyeron una cultura sintética que se expresa en su lenguaje. La Jaquetía es una lengua que mantiene el español del S.XV, el hebreo y el árabe. La llegada de los españoles al Norte de Marruecos durante lo que se llamó el Protectorado, convirtió a los sefardíes que vivían allí en los primeros sefarditas en volver a España esto tuvo repercusiones muy importante en su historia.

Palabras clave: Sefarad, literatura sefardí, Marruecos judío, España

Abstract:

The relationship between Spain and Morocco is complex and very intense throughout the history of both countries. The arrival of the Jewish exiles from the Iberian Peninsula to the North of Morocco created a strong connection between what we know today as Spain and Morocco. Literature and social habits are influenced by the trace of this relationship. The Jews of the North of Morocco built a mixed culture which is reflected in their own language. The Jaketia is a language that has kept the Spanish as it was spoken in the 15th century, the Hebrew and the Arabic. The arrival of the Spaniards in the North of Morocco during the period known as the Protectorate, made of the Sephardim who used to live there the first to return to Spain. This fact had a remarkable influence on their history.

Keywords: Sepharad, Sephardic literature, Jewish Morocco, Spain

Sefarad es exilio

¿Dónde comienza, continúa, se expresa Sefarad? Sefarad es más que la traducción al hebreo del nombre España, comprende un área geográfica indeterminada, es España y Portugal en el origen; también, después, un viaje hacia un lugar de acogida que pudiera garantizar el culto religioso a los judíos expulsados. Hay principalmente tres zonas donde se desarrolló culturalmente este exilio que finalmente entiendo como un nuevo vínculo de España con estos países: Inglaterra y Holanda, donde se pierde la lengua lo que no significó pérdida de influencia cultural que supuso Sefarad (posteriormente de estas comunidades algunos emigraron a EEUU); y dos zonas donde la lengua se mantiene además de la cultura: los Balcanes y el norte de Marruecos. Antes de continuar el desarrollo de este trabajo centrado en una de esas zonas de exilio sefardí, Marruecos, es importante señalar que por los lazos geográficos, las fronteras e influencias, y sobre todo, por la misma conformación de la historia de España, Sefarad se desarrolla en un espacio geográfico en el que hay dos reinos, cristiano y musulmán. La convivencia se permite en ocasiones, se niega en otras y los judíos reciben libertad o no otorgada por quienes sustentan el poder en cada momento: musulmanes o cristianos, siendo siempre aliados, pero no miembros integrados con pleno derecho en ninguno de los dos reinos. Una realidad que fue desarrollándose durante siglos, donde los judíos en un lado u otro de las fronteras de cada reino, todos ellos en la península ejercieron en ámbitos culturales, artesanales y científicos. El desgarro definitivo, fundacional, aniquilador de la expulsión es lo que les convierte en sefardíes y convierte a España en Sefarad. Pero es importante señalar que esa Sefarad es también Europa y también en Magreb.

Tetuán como representación del todo[i]

El rio Tamuda al que hace referencio Plinio parece que es hoy el de Rio Martil, y la ciudad Tamuda era el antiguo emplazamiento de Tetuán, donde se han encontrado muchos

[i] Esther BENDAHAN, *Tetuan*, editorial Confluencias, 2ª edición 2018. Este artículo se basa en parte de los textos de este libro de la misma autora.

depósitos arqueológicos de la época. El lugar es privilegiado, montaña, rio, mar Mediterráneo, y una situación estratégica que conecta el continente africano con el europeo, por eso la historia la han escrito de los dos lados conjuntamente, la influencia ha sido continua, además de los enfrentamientos. Esa primera ciudad fue destruida seguramente tras la sublevación de un caudillo bereber, Aedemon (llamaré a los bereberes como prefieren ser llamados *amazig* en singular y *amaziguíes* en plural, significa libre) frente a Roma. Roma construyó una fortaleza, quedan restos, con el tiempo, muchos siglos, allí se desarrolla la ciudad de Tetuán. Como señala Lorenzo Silva[ii] Tetuán significa en el dialecto masmudi: Fuente de agua, ojos de manantial que a mí me resulta más evocador.

Como sucedió en España el Norte de Marruecos fue colonizado por varias potencias, por eso la historia de Tetuán se relaciona con un entorno vibrante, que afecta a sus habitantes, los más numerosos, los *amaziguíes*, fueron siempre rebeldes frente a Roma. Quizá desde tiempos del Rey Salomón, pero sobre todo desde la caída del primer templo llegaron también poblaciones judías que se asentaron formando pequeños estados judíos, como afirma el historiador Robert Assaraf[iii], en *Une certenaine histoire des juifs du Maroc*. Por un lado los *amaziguíes* frente a los colonizadores, por otro los judíos. Cuando Roma tras el edicto de Milán se convierte el catolicismo en religión del Estado con Constantino el Grande (311-327), supuso ciertas medidas restrictivas para los judíos. También fue complicada la situación con la llegada de Bizancio. Justiniano (527-565) ordena el cierre de sinagogas y la conversión forzosa. En los años 612 a 622 tras los disturbios antijudíos llegan judíos de la península lo que supone un impulso demográfico.

Como señala Assaraf,[iv] necesitaron los árabes en el S. VII hasta siete campañas militares para vencer a los bizantinos y *amaziguíes* y obtener la sumisión de toda el África Romana. Hay en esta conquista árabe un personaje, leyenda o historia, que se convirtió en un

[ii] Lorenzo SILVA, *Siete ciudades en África, Historias del Marrueco español*, Editorial Manuel Lara. 3er. capítulo dedicado a Tetuan.

[iii]Robert ASSARAF, *Une certaine Histoire des juifs du Maroc,* Jean-Claude Gawsewitch Editeur, traducción del francés de Esther Bendahan.

[iv]Robert ASSARAF, *Une certaine Histoire des juifs du Maroc,* Jean-Claude Gawsewitch Editeur, traducción del francés de Esther Bendahan.

símbolo, es la Kahina, una mujer reina de una tribu judaizante, que resistió a los árabes, refleja la perfecta simbiosis en algunos grupos judíos con el resto de la población. La conquista árabe acaba con la cercanía judía a los *amaziguíes* que se convierten al islam. Es importante señalar que en Marruecos, en especial en el Norte, la mayoría de la población es *amazig*. Y mantienen su lengua y conciencia identitaria.

La llegada árabe supuso un cambio radical no solo para los *amaziguíes* que se convierten, sino para los judíos. Es a partir de ese momento de la conversión al islam cuando se aplica una especie de pacto que establece el islam con los judíos: La Dhimma que marca un estatus de inferioridad a los pueblos del libro con respecto a los musulmanes, pero que les protege a pesar de utilizar la humillación como acción política; sin embargo, los considerados idolatras deben ser combatidos o exterminados. (No olvidemos que entonces aún no existe el concepto de ciudadano tampoco en Europa). Los judíos deben aceptar ese estatus y pagar unos impuestos especiales, con esa condición pueden vivir en las tierras del islam. Esto es efectivo en todo Marruecos, también en Tetuán hasta la llegada de los españoles. La prohibición hecha a los judíos de aprender y leer árabe literario supuso además la imposibilidad del dialogo cultural.

Los primeros escritos que la mencionan a Tetuán en la historiografía árabe habla de su fundación en el S.X, Lorenzo Silva[v] cita el libro de Abi Abeld Al- Bakri que describe la ciudad y las embarcaciones que navegan por el rio que llega del mar a la ciudad. Es Abdelkader At-Tabbin quien en 1148 de algún modo queda como el fundador de la actual ciudad, en el barrio de Sulka, donde se sitúa la primera mezquita que se llama Lal-la Freja. Aunque hay fuentes que discuten estos datos. Tetuán sufrió varios ataques que destruyeron la ciudad y a su población en 1399 fue atacada por orden del rey Enrique el Doliente, en 1437 por los portugueses, en Ceuta desde 1415.

Juan Vilar[vi] habla de la destrucción de la ciudad.

En 1400 fue arrasada por una expedición punitiva enviada por Enrique III de castilla. La

[v] Lorenzo SILVA, *Siete ciudades en África, Historias del Marrueco español*, Editorial Manuel Lara. 3er. capítulo dedicado a Tetuan.

[vi] Juan VILAR, *Tetuán, Resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)* de 1985, Biblioteca popular sefardí, pág. 29.

población quedó abandonada por espacio de 90 años hasta que en 1489 fue restaurada por inmigrantes granadinos, llegados con el rais Abul-Hassan Ali al-Mandari (...)
La nueva Tetuán surgirá como base naval del reino de Fez en el estrecho. Como antemural frente a Castilla y los portugueses de Tanger y de Ceuta. Ronda, Baza y Motril son la patria de los tetuaníes actuales.

Así 1492 supuso la llegada masiva a Tetuán de musulmanes de Granada y de judíos españoles expulsados tras el edicto de expulsión. Quienes a pesar de las leyes discriminatorias en comparación con España podían crear sus comunidades. La llegada de un Gran Rabino, en 1530 Haim Bibas, asienta la comunidad judía y su relación con el poder. En 1578, la victoria del Sultán Moulay Abd-al-Malik sobre el rey de Portugal, Sebastián, tras la batalla de los Tres Reyes finaliza el intento de implantar una monarquía cristiana. Para las comunidades judías significó la certeza de que no se implantaría la inquisición, fue recibida la derrota de Portugal con alegría, tanto, que se recuerda ese día como *Purín de los cristianos*. Purín es la festividad que celebra la salvación milagrosa del pueblo judío de los persas, el personaje central de esa festividad es la reina Esther. Cuando hay un acontecimiento grave del que el pueblo se salva, se recuerda, por similitud con esa festividad, como un purín privado de esa comunidad, así recuerda la comunidades del Norte de Marruecos ese día en documentos familiares y privados.

Entretanto, una encarnizada batalla se desarrollaba al margen del río, sucumbiendo muchos miles de hombres de uno y otro lado, hasta la una de la tarde del uno de Elul en que quedó completamente derrotado el ejército portugués, contándose entre las víctimas a Don Sebastián, muchos de sus familiares y los más distinguidos próceres de la nación portuguesa. La derrota de los portugueses evitó el degüello de miles de judíos que, seguramente, preferirían ser inmolados, a abjurar de su religión. Una vez más la Providencia salvó a los judíos de una muerte segura. Los jefes de las comunidades declararon día festivo el uno de Elul, dedicándolo a la práctica de la caridad y a entonar himnos de alabanza al Todopoderoso por su divina protección.

Tetuán se mantiene a lo largo de los siglos en tensión permanente con el poder, y además fue víctima de la lucha por gobernar la ciudad. Señala Lorenzo Silva como un periodo de esplendor urbanístico la llegada de John Harrison quien contribuye al desarrollo urbanístico de la ciudad en un momento en el que la ciudad era más independiente, hasta que acaba

esta independencia con la llegada de Muley Ismaíl (1672-1727), sucesor de Moulay Abd Rachid (1664-1672) quien da origen a la dinastía alauita. Ambos gobernantes fueron muy queridos por la población judía ya que cuidaban especialmente de ella. Muley Ismaíl además fomenta la relación comercial con Europa, por lo que en Marruecos se inicia un periodo de esplendor del pensamiento judío hasta que el propio Ismail se lanza a una Guerra suicida contra los turcos. La cercanía con Gibraltar, británico posteriormente, permitió a su vez el enriquecimiento gracias al comercio e intercambio. Sin embargo, las poblaciones judías estaban sometidas a cambios políticos que llegaban desde este reconocimiento al desprecio. Así durante siglos. Y la sociedad civil a su vez sufría de las disputas dinásticas y la pobreza.

Sorprende su tensión permanente con el poder, con España, su impulso a la independencia que viene probablemente de ecos antiguos que vibraban en el corazón amanzir.

Para Assaraf [vii] la irrupción violenta de España en la vida política marroquí tras la desastrosa guerra de Tetuán influyó profundamente en la vida judía. ÉL cita a Jean Luis Miège, una frase de su estudio sobre Marruecos que dice según una traducción propia: "España guardaba la nostalgia de su epopeya marroquí. Ocho siglos habían confundido su destino con el del Magrev". Fueron varios los motivos que España sentía como ofensivos a lo largo del tiempo para esta guerra, pero hay en particular que expresa la situación, el ajusticiamiento de un comerciante judío, Victor Darmon, cónsul de España, un judío al que se le aplicó la Dhimma y fue decapitado por mantener relaciones con musulmanas, a pesar de la protesta española.

La toma de la ciudad por O'Donnel que fue previamente saqueada por los vencidos, en especial el barrio judío, en 1860 trajo a España a la ciudad, pero su retirada a los dos años, frustró cierta ilusión emancipadora de sus comunidades judías, que pensaban que ya sería preferible vivir bajo la protección española. Estas comunidades que habían permanecido siglos bajo la Dhimma veían con esperanza el final de su sometimiento que no llega hasta el inicio del Protectorado en 1912. Sin embargo, para los musulmanes es vivido como un acontecimiento humillante y terrible. Como comenta que explica el historiador marroquí Naciri" [viii]

[vii] Robert ASSARAF, *Une certaine Histoire des juifs du Maroc,* Jean-Claude Gawsewitch Editeur .

[viii] Robert ASSARAF, *Une certaine Histoire des juifs du Maroc,* Jean-Claude Gawsewitch Editeur.

Hay varios importantes testimonios de viajeros que visitaron Tetuán, como Pedro Antonio de Alarcón o José Boada, Romeu o un viajero llamado Domingo Badía quien recorrió, según Vilar, en varias ocasiones el mundo árabe con el nombre de Alí Bey Abbasi y que también llegó a Tánger y Tetuán. Señala a los judíos y piensa que padecen una "horrorosa esclavitud" dada la situación económica de la ciudad. Una comunidad aún pobre ante un comercio que empezaba a florecer pero caracterizada por el apoyo y la solidaridad. Así lo ve el médico W. Lempiere. Hay una estrecha relación con Tánger, muchos tetuaníes iban a establecer a la ciudad costera que tenía el mismo origen a pesar de sus diferencias significativas.

Además de Fuente de agua, ojos de manantial a Tetuán también se ha llamado *paloma blanca*, por su forma, como alas blancas extendidas. En un artículo reciente, publicado en la revista Negra Tinta, *La paloma enjaulada* de Hamed Enoichi da una visión entre airada y triste sobre el final de lo que se llamó el protectorado (la misma palabra remite a esa especie de relación paternalista y colonial que es estableció durante varios años) para él la palma estaba enjaulada. En este artículo explica además la situación política previa a la llegada española.

Si bien una estructura llamada Majzen con funciones administrativas funcionaba en todo Marruecos, había zonas independientes. Tanto en el Rif como en el Norte en disputa con este Majzzen. Así había problemas de la centralidad a pesar de que se reconocía al Sultán que era el representante del gobierno y el "Príncipe de los creyentes" título que también ostenta el actual Rey siendo el único gobernante musulmán en usarlo. Como explica Hamed el país se dividiría en dos zonas, ambas regidas por el sultán, pero una con un poder efectivo, Bled Majzen, y la otra mas independiente, Bled el-Siba, que reconoce el poder religioso pero no totalmente el político. El Protectorado español de Marruecos comienza con la "Conferencia de Algeciras" (1906), ya entonces se quiere controlar las aspiraciones imperialistas alemanas que quieren controlar Marruecos. El káiser Guillermo II visita Tánger y se enfrenta a Francia mediante alusiones a la independencia de Marruecos lo que molestó a Francia. Esto llevó, con la colaboración de de Gran Bretaña, a la delimitación de sendos protectorados a administrar por España y Francia. El Tratado de Fez (1912) define el status del Protectorado español de Marruecos, en vigor desde 1913 hasta 1956. Este enfrentamiento es la expresión de una tensión que finalmente llevó a la primera guerra mundial. Francia se

quedó con el Bled Majzen y España con el Bled el-Siba, que era nada menos que el Norte de Marruecos y el Sahara Occidental.

Al Bled es-Siba pertenecía el Rif, que tampoco tenía una estructura de poder centralizada sino más bien alianzas tribales. Las decisiones eran asamblearias. De todas, la tribu la más importante al principio del protectorado era la de los Ait Wariaghel, conocida como Beni Urriaguel. Al inicio del protectorado se mostraron inconformes y se opusieron a los españoles al mando de Abd el-Krim. Durante el verano del año 1921 se dieron enfrentamientos que acabaron con la derrota española en Annual. Tras esta victoria Abd-el-Krim inicia lo que sería la creación de un estado independiente de España y de Marruecos. Su bandera sería la media luna y la estrella de seis puntas (quiero creer que podría ser una idea de unir ambos símbolos en una promesa de armonía). En ese momento frente a su pueblo como un líder liberador ofreció un memorable discurso de Abd-el-Krim.

Nunca hemos reconocido este protectorado y nunca lo reconoceremos. Deseamos ser nuestros propios gobernantes y mantener y preservar nuestros derechos legales e indiscutibles, defenderemos nuestra independencia con todos los medios a nuestro alcance y elevaremos nuestra protesta ante la nación española y ante su inteligente pueblo, quien creemos que no discute la legalidad de nuestras demanda. Abd-el-Krim

La guerra se prolongó hasta 1926. Acabó con la victoria española gracias al desembarco de Alhucemas. Mientras la vida en Tetuán parece para unos agradable, cómoda, exótica, familiar, para otros comienza un movimiento en busca de la independencia, el partido Istiglad, partido ultranacionalista que consiguió reunir a personas de diferentes idearios políticos, determino que en 1955 Francia se retirara dejando a Mohamed V como gobernante. Poco después también se retira España, marcando así el final de una Tetuán multicultural a la vez española y marroquí que fijo en muchos españoles la nostalgia de su hogar abandonado y la sensación de ser abandonados, como Hamed que expresa ese sentimiento de los tetuaníes que en España estaban en Europa y cerca de democracias modernas a pesar de la época política y la dictadura que vivía España. En el momento del final del Protectorado la comunidad judía se vio en una situación compleja. Por un lado la salida de España suponía un nuevo vínculo con Marruecos. A su vez era una parte de España que se queda. Son muchos que piensan que es posible crear un nuevo Marruecos independiente, sin estatutos especiales contra los judíos, un Marruecos abierto donde unos y otros sean al fin ciudadanos. Pero pronto se vio que era imposible ser del todo marroquí si no se era musulmán. Los

judíos del Norte en su mayoría comenzó un exilio, muchos volvieron a España. Las comunidades de Ceuta, Melilla, Málaga, Madrid entre otras se ampliaron con los judíos de estas comunidades. Volvían. Pero para muchos fue desilusionante no poder integrarse en el nuevo Marruecos. Aunque hay en esto muchas formas de interpretar la historia lo cierto es que la población judía del Norte de Marruecos desapareció.

Huellas literarias

El escritor Albert Cohen es ejemplar en su construcción literaria del conflicto del hombre judío moderno. Vive en un mundo que le traiciona, para aceptarle después. Solal es el personaje ficticio que da voz y mira a ese mundo de dentro a fuera. Mira desde su memoria, desde el no olvido y el desencuentro. Esto que el escritor convierte en casi un mito, también se da en los escritores del Magrev. En este sentido la escritora, Blanche Bendahan, argelina que vivió en Tetuán centra el conflicto en la otra cara del hombre moderno, en la mujer. Blanche Bendahan, de Grenoble, nace a finales del S XIX Su apellido de soltera era Benoliel. Casada joven con Gastón Bendahan, vive gran parte de su vida en la Argelia francesa, en Orán, hasta la independencia. Dividió su vida entre la literatura y el cuidado de su esposo disminuido, a causa de que fue herido durante la primera guerra mundial en los ojos. Recibe varios premios: su novela Mazaltov fue premiada por la Académica francesa, Comendadora de las Artes, las Ciencias y las Letras. Gran premio del "humeur français". Es su obra más conocida escrita en 1930, como consecuencia de un viaje a Tetuán, donde vivió varios meses en la ciudad de sus orígenes con la ayuda de quienes surgió esta patética historia como dice la autora en una entrevista de la radio suiza:

> *La historia de una ciudad donde todo era estrecho menos el corazón.*

Con pocos elementos descriptivos captó el alma de un pueblo que se mantuvo orgullosamente tal como en la España medieval, hay en la historia narrada una intensidad que sugiere estar basada en un hecho real, aunque no hay datos para asegurarlo. Hay además un cierto equilibrio entre descripción y narración que hace que el libro permita leer también algo de historia. Pero lo importante es que una novela sobre judaísmo sea en una época de

limitada tolerancia religiosa bien recibida por la Academia Francesa. Destaca el tema y el interés de la autora en rescatar y narrar las costumbres sefardíes. Todas las obras de Blanche Bendahan como *Poèmes en short* etc. fueron premiadas aunque su verdadera vocación la encontró en el periodismo y la sátira escribiendo en los importantes diarios franceses. *La voile sur l'aux* (Premio de los Pirineos literarios), *Poème en Short* e Gran prix de l'Academie del L'humeur francés, Mazaltob premiada por la Academia. Falleció a los ochenta y dos años en Niza, Francia, a donde se había instalado al salir de Oran. La traducción de su obra maestra y su publicación en Buenos Aires su gran anhelo representa un homenaje muy apropiado en su centenario 1891-1991. Schousböe Sens-Olve en su tesis "Los judíos de Argelia en la escritura de Albert Benssousan" [ix] rinde un homenaje a esta autora entre otros, a la vez que profundiza en la obra de Albert Bensoussan. Bendahan y Bensoussan forman parte de la última generación de sefardíes que vivió en Argelia la vida judía. Abdelaziz Chahbar (Facultad de Letras- Tetuán) en una entrevista personal durante un congreso en el Centro Sefarad Israel en el verano del 2012 comenta que Blanche Bendahan como los sefardíes que "se creen nobles entre todos los judíos desterrados en el mundo." Cree que, "...la nobleza surge de su origen palestino, y de ser descendientes de hombres cultos que vivieron en la península. Y recuerda en su trabajo unas reflexiones de la autora, "Nuestra lengua es el castellano o el Ladino, Jaquetía de los tetuaníes, hablado a lo largo del Mediterránea, de Tánger a Salónica, viene de España de 1492...este ladino es la lengua de nuestras casa, es la lengua santa a la que hemos traducido nuestros nombres son españoles, como Pérez, Soto, Toledano."

Señala que el judío marroquí sobre todo del Norte, vive lo hispánico en una tierra moruna. Lo vemos en esta obra, los canticos reproducidos, los romances. Así también cuando entra España en Marruecos El judío es otro que le guía al español. Los *megorasim*, así se llama a los judíos emigrantes, y así Marruecos entra también en los textos españoles. Alarcón, Galdós. La escritora Blanche parece un personaje de Cohen en femenino, quiere rescatar la memoria de los judíos sefardíes y para liberarlos del peso de la culpa, dice que los sefardíes

[ix]Elisabeth SCHOUSBOE SENS OLIVE, *Los judíos de Argelia en la escritura de A. Bensoussan: presencia de Sefarad en la literatura francesa,* universidad: Valladolid. Centro de lectura: filosofía y letras. Centro de realización: departamento de filología española facultad de filosofía y letras-universidad de Valladolid, 1989.

salieron de palestina antes de Cristo así que ellos no fueron los culpables de las acusaciones que se hace a los judíos de matar a Jesús, vemos como el juego de liberarse a sí mismos. Participa en los medios para hablar de Marruecos y sobretodo de Tetuán, era una apasionada del folklore. En una emisión de radio de los años cincuenta guardada en Ginebra por el arquitecto Samuel Bendahan, se la escucha cantar:

El rey por mucha madrugá, canta,
Onde la reina iba, a la reina...
Años treinta cuarenta, cincuenta.

Pero a la vez en el intento de salvar al sefardí, la autora se queda en una especie de folklore sin profundizar en la identidad, se queda en su memoria personal, sin conseguir trascender lo personal y peculiar, como los escritores sefarditas Canetti y Cohen, que consiguen partiendo del particularismo llegar a una dimensión universal.

Hoy entendemos por sefardí, según Cantera en Los Sefardíes[x], al judío que podíamos llamar de carácter y origen español mediterráneo aunque viva lejos del mediterráneo. Bensoussan de manera humorista y recordando a Cohen dice que hay quien come carpa y quien no come carpa, estos son los sefardíes. La obra de Benssoussan es un relato de vida autobiográfico, es difícil separar su vida del relato narrado. Se declara religioso como medida de unión con su familia, su religión es su familia. Así es como desde su escritura como dice la autora de la tesis participa de una doble acción cultural y vemos como se aproxima en la manera de entender la religiosidad por Cohen.

Otro escritor, Albert Memmi reflexiona en el siguiente texto recogido por la Comunidad de Buenos Aires, acerca de la identidad.

Fue en el liceo donde descubrí cuan doloroso es el ser judío. Hasta entonces el mundo se me había mostrado ajeno, hostil, claro está, pero no más de lo que podía ser algo desconocido...no me sentía ni acusado ni culpable...Pero en el liceo, un flujo constante de comentarios me hizo considerar el problema del judío ideal y me obligó a estudiarme a mí mismo...defendí a

[x] Jesús *Cantera* Ortiz de Urbina, *Los Sefardíes,* Publicaciones españolas, Madrid, 1958.

mercaderes y financieros frente a los no judíos...Creía con firmeza pero no muy claramente que nuestro futuro radicaba en Europa. [xi]

Estos eran característicos de estos judíos como Cohen, sefardíes o al menos con influencia sefardí que vivieron en el Magreb, el enfrentamiento al mundo judío, a Oriente y frente a lo europeo que le atrae. Lo vemos también en Bendahan. En la misma época nacieron A.Robinet, Randau, Saadia Levy, Elisa Rhais...para ellos la tierra ancestral, el origen, Francia, España o Italia, ya no podía representar aquello que supuso para sus padres. Saadia Levy por ejemplo nace de una familia adinerada, Rabbin en su novela donde confiesa un conflicto entre lo tradicional y la cultura occidental. La tesis mencionada cree que Bendahan es cercana a E Rhais. Y es importante el retrato que hace de la mujer de África del Norte en el momento de la emancipación por el acceso a la cultura francesa. Volviendo a Mazaltob es interesante ver cómo trata el tema del fracaso matrimonial. La protagonista es la quinta de los Massiah, una familia que se ha arruinado, la describen como una mujer muy bella, descrita con la piel blanca y pelo oscuro (similar a la descripción de Emma Bovary), que llama la atención de su gente por su rostro especialmente bello, adora la lectura y sueña con el amor descrito en los libros, siente deseo por vivir en Francia. A los dieciséis años la casan con José Jalfón, un hombre de origen de Tetuán pero que viene de Argentina.

La primera parte de la novela presenta el ambiente y al personaje. Hay un narrador, pero un narrador que como sucede en Cohen se identifica con lo judío aunque en este caso además mujer. Describe la boda minuciosamente, los detalles y la tristeza de ella. Esto nos enseña la cercanía de costumbres marroquí y argelina, además del deseo de los escritores de testimoniar sobre costumbres que se van a perder, como sucede muy poco tiempo después. Pero el marido a pesar de ser abierto y de venir de lugares más libres no acepta la emancipación de su mujer. El marido parte de nuevo a Buenos Aires, ella no le acompaña e inicia una relación con Jean, amigo de la infancia. Sueña con escapar pero pesa mucho su mundo. Finalmente desgarrada entre su atracción por la cultura occidental y el círculo familiar huye de Jean, se vuelve loca y muere. La muerte es el único lugar posible donde se encuentran estos dos mundos, como sucede en Cohen. La obra fue escrita en francés, también Cohen

[xi] *Albert MEMMI,* Identidad judía y la literatura, *Texto editado en la Comunidad Israelia de Buenos Aires, P. 19, 1989.*

escribió en francés. Es importante señalar que el español que se hablaba, la Jaquetía que mantenía palabras en árabe, hebreo y español del S.XV se perdió. España no creó como Francia escuelas para integrar. Y además los judíos del Norte de Marruecos prefirieron hablar el español que mantener la Jaquetía considerada arcaica. Hoy hay un cambio y se ha trabajado en la recuperación. Encontramos términos en Jaquetía, la lengua judeoespañola hablada por los judíos del Norte de marruecos, y alusiones a los primeros judíos que llegan desde España.

Es importante destacar el decisivo papel de la Alianza Israelita Universal, criticado por unos y elogiado por otros (La Alianza homogeneíza a un número importante de comunidades a través de la cultura francesa, aporta la riqueza de esta cultura a la vez que ayuda a la pérdida de identidad), aunque tiene un papel en todo momento decisivo.

Lo común a los escritores Mediterráneos señalados es que en su obra manifiestan por un lado los problemas de integración y por otro reflejan la Francia de su imaginario así como un sefarad mítico. Pero cualquier manera es importante rescatar estas figuras, como Bendahan, por su peculiaridad temática (testigo de las costumbres a punto de desaparecer) y por su humor e ironía sobre la condición de la mujer.

Albert Bensoussan, traductor al francés de importantes escritores en castellano como Mario Vargas Llosa, reflexiona en su obra sobre la herencia sefardí en Francia[xii]. Es importante señalar que la cultura sefardí, los escritores sefarditas, en parte por la labor de la Alianza Israelita Universal, escriben muchos de ellos en francés, por eso es necesario señalar la importancia de Francia no sólo en la cultura judía en general, sino también en la cultura sefardí en particular.

En la actualidad pensadores como Bernard Henry-Levy, Alain Finkielkraut y Robert Mizrahi entre otros, buscan y analizan su condición manteniéndose como parte de la cultura francesa y a la vez de la judía. Pero aún hoy su existencia se vive como la del otro, no son indiferentes a Israel, manifestando sus opiniones y defendiendo la política israelí con mayor sensibilidad que otros medios a los que acusan de ser parciales. La nouvelle Judéophobie, de Pierre- André Taguieff[xiii] señala que jamás después de la guerra, las amalgamas

[xii] Albert BENSOUSSAN, *L'echelle Séfarde, escritures arabes,* Paris, Éditions L'Harmattan.

[xiii] Pierre-André TAGUIEFF, *La nouvelle Judéophobie*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

antijudías han circulado en tantos medios sociales encontrando tan poca resistencia intelectual como después del año 2000. De nuevo se denuncia un aspecto del odio hacia los judíos que ya se señala en la obra de Cohen.

"*El grupo social formado por los judíos supone la manifestación de la otredad. Es el otro*".[xiv]

El anti judaísmo europeo y de los países musulmanes es un tema aparte, pero es importante señalarlo. La influencia española, marroquí y francesa mantiene un vínculo con la cultura sefardí que se expresa en varios niveles culturales como hemos ido señalando. Por un lado en la literatura nos encontramos prejuicios tanto positivos como negativos por parte de los que descubren sefarad; por otro los mismos judíos aportan su propia narración devolviéndola al mito. Entre unos y otros configuran un espacio común en el que España y Marruecos se funden en una comunidad sefardí que crea en la Jaquetía el espacio de encuentro. Es interesante señalar el viaje del escritor sefardí, nacido en Casa Blanca y que vive en Paris, Pierre Assouline. En su libro *Retour a Séfarad* publicado por Gallimard ofrece su visión de este reencuentro, del retorno. La posibilidad de un pasaporte español que él decide aceptar como una llamada de su pasado le hace retornar a su pasado marroquí, a su infancia y cercanía con España. Es un reciente ejemplo de sentimientos transnacionales que merecen ser considerados como *transidentidades.*

Bibliografía

ASSARAF, Robert, *Une certaine Histoire des juifs du Maroc,* Jean-Claude Gawsewitch Editeur, traducción del francés de Esther Bendahan.

BENDAHAN, Esther, *Tetuan*, editorial Confluencias, 2ª edición 2018. Este artículo se basa en parte de los textos de este libro de la misma autora.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús, *Los Sefardíes,* Publicaciones españolas, Madrid, 1958.

GIRARD, René, *El chivo Expiatorio,* Barcelona, Editorial Anagrama, P.30, 1986.

[xiv] René GIRARD, *El chivo Expiatorio,* Barcelona, Editorial Anagrama, p. 30, 1986.

MEMMI, Albert, Identidad judía y la literatura, *Texto editado en la Comunidad Israelia de Buenos Aires, P. 19, 1989.*

SCHOUSBOE SENS OLIVE, Elisabeth, *Los judíos de Argelia en la escritura de A. Bensoussan: presencia de Sefarad en la literatura francesa,* universidad: Valladolid. Centro de lectura: filosofía y letras. Centro de realización: departamento de filología española facultad de filosofía y letras-universidad de Valladolid, 1989.

SILVA, Lorenzo, *Siete ciudades en África, Historias del Marrueco español*, Editorial Manuel Lara. 3er. capítulo dedicado a Tetuan.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La nouvelle Judéophobie*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

VILAR, Juan, *Tetuán, Resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)* de 1985, Biblioteca popular sefardí, pág. 29.