



Incorporación de narrativas como estrategia retórica en las polémicas sobre el futuro del ladino: los casos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* (1902-1903)

Incorporation of Narratives as a Rhetorical Strategy in the Polemics on the Future of Ladino: The Cases of Jacques Danon and Shmuel Saadi Halevi in the Newspaper *La Époka* (1902-1903)

Sara Migdal

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

saramigdal5@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8161-4770

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Migdal, Sara. (2026). Incorporación de narrativas como estrategia retórica en las polémicas sobre el futuro del ladino: los casos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* (1902-1903). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 39-64. <https://doi.org/10.46661/meldar.12595>

Resumen

Desde la década de 1880 hasta inicios del siglo XX, se desarrolló en la prensa judeoespañola del Imperio otomano un intenso debate en torno a la lengua que debía servir como vehículo de comunicación y cultura en las comunidades sefardíes. En el marco de esta polémica, la prensa se constituyó en el principal espacio de confrontación entre distintas corrientes ideológicas, en el que editoriales, artículos y cartas expresaron posturas divergentes acerca del futuro del judeoespañol frente a otras lenguas. Este artículo examina las estrategias retóricas empleadas en dichas controversias, centrándose en un recurso específico: la integración de relatos y narrativas colectivas dentro de los textos como medio de persuasión, a partir del análisis de los artículos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi, publicados en los años 1902-1903 en el periódico *La Époka*.

Palabras clave: judeoespañol (ladino); narrativas colectivas; estrategias retóricas; polémica lingüística; prensa sefardí otomana; ideología lingüística; modernización.

Abstract

From the 1880s to the early 20th century, an intense public debate unfolded in the Judeo-Spanish press of the Ottoman Empire concerning which language should serve as the vehicle of communication and culture in Sephardic communities. Within the framework of this controversy, the press became the main arena for confrontation among different ideological currents, in which editorials, articles, and letters expressed divergent positions regarding the future of Judeo-Spanish vis-à-vis other languages. This article examines the rhetorical strategies employed in these controversies, focusing on a specific device: the integration of narratives and collective storytelling into the texts as a means of persuasion, based on an analysis of articles by Jacques Danon and Shmuel Saadi Halevi, published in 1902–1903 in the newspaper *La Époka*.

Key words: Judeo-Spanish (Ladino); collective narratives; rhetorical strategies; linguistic polemic; Ottoman Sephardic press; language ideology; modernization.

Recepción: 04.09.2025

Aceptación: 03.03.2026

Publicación: 31.03.2026

1. INTRODUCCIÓN

Desde la década de 1880 hasta principios del siglo XX, se llevó a cabo un debate público en las páginas de la prensa en ladino publicada en todo el Imperio otomano sobre la cuestión de qué lengua era la más adecuada como lengua de comunicación y cultura de las comunidades judías sefardíes. Esta polémica se desarrolló en un contexto de cambios sociales, culturales y políticos que se produjeron en aquel momento¹. Las guerras, las crisis nacionales, el renacimiento nacional y las luchas políticas provocaron procesos de cambio y un despertar de las lenguas nacionales cuyo estatus y existencia se vieron influidos por ideologías generales y lingüísticas. Los judíos sefardíes se movían entre fronteras y gobernantes, se vieron expuestos a nuevos idiomas e influidos por ideas, valores e ideales que aparecieron en aquellos momentos en el escenario de la historia (Refael, 2020: 57).

Inspirados por esta nueva realidad social, muchos percibieron que el modelo comunitario existente constituía un patrón obsoleto. El mundo unificado de los judíos sefardíes comenzó a resquebrajarse. Este proceso dio lugar a enfrentamientos inevitables y un impulso para encontrar nuevas definiciones de identidad que se adaptaran a las circunstancias de la época.

La lengua es un signo característico de la identidad colectiva y uno de sus cimientos. El debate sobre la lengua es, de hecho, un debate sobre los cimientos de la identidad, y las preguntas que subyacen cuestionan si esta lengua necesita ser mejorada e incluso si es necesaria. Por lo tanto, la cuestión de la lengua se convirtió en un asunto cultural importante que provocó conflictos en la comunidad.

El crecimiento de la prensa a finales del siglo XIX provocó un cambio sustancial en el espacio público judío y, en particular, en el de las comunidades sefardíes del Imperio otomano. La prensa sirvió como un medio central de conexión entre individuos y comunidades, y reflejó la transición del discurso tradicional hacia un discurso moderno, laico y político (Abrevaya-Stein, 2007: 4-5). En este contexto, la prensa sefardí se convirtió en un escenario central de debate público y de controversia ideológica en torno a cuestiones relativas a la lengua, sus usos y su estatus futuro. Editoriales, artículos de opinión y cartas ocuparon en ella un lugar destacado, en los que se expresaban posturas diversas y en ocasiones contrapuestas. Las posiciones en torno a la cuestión lingüística oscilaban entre dos polos principales: por un lado, la lealtad a la tradición, la solidaridad y el vínculo

¹ Este artículo se basa en un capítulo de mi tesis doctoral, *Polémicas periodísticas sobre el ladino, su futuro y su papel cultural (1886-1923)*, dirigida por el Prof. Shmuel Refael y el Dr. Dov Hacohen de la Universidad Bar Ilan. Agradezco al Prof. Shmuel Refael que haya tenido a bien leer las primeras versiones de este artículo y realizar importantes comentarios.

emocional con la lengua; y, por otro, un discurso de necesidades y un discurso patriótico que perseguían promover objetivos sociales, culturales y económicos (Migdal, Hacohen y Refael, 2024). Aunque existía un amplio consenso sobre la necesidad de cambio, la polémica giraba en torno a la naturaleza, el alcance y la orientación del cambio deseado.

La polémica en torno al futuro del ladino ha sido objeto de investigación por parte de diversos estudiosos, quienes han subrayado distintos aspectos del proceso. Vidas (1996: 148) destacó el contexto histórico-político de los siglos XVIII y XIX en el que se produjo un declive del judeoespañol como medio de interacción y de comunicación comercial y diplomático a raíz del debilitamiento de los imperios otomano y español y de la penetración de las naciones cristianas en el Imperio otomano. Bunis (1996) analizó la relación entre los procesos de modernización y la cuestión lingüística, y señaló la existencia de cuatro ideologías lingüísticas rivales: la conservación del ladino en su forma tradicional o actualizada; su sustitución por lenguas europeas; por la lengua del Estado, el turco; o por el hebreo. Romero (2010: 436) distinguió entre dos grupos principales: intelectuales que apoyaban el abandono del ladino en nombre de los valores de la modernidad, y defensores que se inclinaban por su conservación o su actualización. Bürki (2010: 160) destacó el papel de los periódicos *El Avenir* y *La Époka* en Salónica en la configuración del discurso lingüístico y cultural, mientras que Ben Naeh (2011: 246) sostuvo que el funcionamiento de la prensa como agente de propaganda puede comprenderse si se tiene en cuenta el papel central de los periódicos y su influencia en la vida política y socio-intelectual del judaísmo del Imperio.

El análisis combina un enfoque narrativo con el análisis crítico del discurso (Wodak y Mayer, 2015: 6-7; Klein, 2010: 230), partiendo de la concepción de la retórica como una herramienta para la construcción de la realidad social y del uso deliberado de recursos lingüísticos y narrativos con el fin de fundamentar una postura e influir en el marco de la polémica (Bar, s. f.: 131). Asimismo, se apoya en el enfoque cualitativo-constructivista (Sleski y Alpert, 2007: 43) centrado en los procesos de construcción social. El concepto de «construcción social» subraya que el orden social no es una estructura estable y fija, sino un proceso dinámico que se produce a través de interacciones continuas entre individuos y grupos y que, por lo tanto, se construye y se configura una y otra vez. En este contexto, se recurre a las teorías del encuadre (Entman, 1993: 50), que destacan el papel de los relatos, las metáforas y los símbolos en la conformación del significado (Gamson y Lasch, 1983), así como a las teorías de Bourdieu (2005) para el análisis de las relaciones de poder y de las luchas simbólicas en el campo cultural.

A diferencia de investigaciones anteriores centradas en la cartografía de ideologías lingüísticas, en grupos sociales o en las líneas editoriales de los periódicos, el presente estudio se centra en los modos de argumentación y en las estrategias de persuasión

mediante las cuales se configuraron las distintas posturas a través del análisis de estudios de caso extraídos de los escritos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* durante los años 1902-1903, periodo en el que la polémica alcanzó su punto álgido (Migdal, Hacoheh y Refael, 2024: 36). Esta elección permite examinar el discurso no como una dicotomía entre conservación y sustitución, sino como un proceso complejo de negociación en torno a la identidad de la comunidad sefardí en una época de transformaciones aceleradas. Asimismo, permite señalar la diversidad interna dentro del campo de los defensores del ladino, entre una tendencia reformista que aspiraba a actualizar la lengua y una concepción de conservación tradicional renovada. Los relatos incorporados en los artículos sirvieron para reforzar posiciones ideológicas, afianzar una identidad cultural y lingüística, así como para ejercer presiones mutuas y gestionar enfrentamientos personales entre los autores (Benbassa, 1988: 18; 1996: 92). La polémica se desarrolló durante todos esos años en judeoespañol, la lengua comprensible para todos los participantes y que hizo posible un amplio discurso público.

El presente artículo se centrará en uno de los principales recursos retóricos empleados por los autores, la inserción de relatos dentro de los artículos, y analizará las posturas, los valores y los mensajes ideológicos que se manifiestan a través de ellos. Este procedimiento se examinará como un mecanismo retórico mediante el cual los autores trataron de presentar sus posiciones desde un ángulo indirecto y experiencial, y su contribución reforzando el poder persuasivo de sus argumentos.

2. LOS ACTORES SOCIALES EN LA POLÉMICA

En la esfera pública, había una especie de red activa de comunicación e intercambio de materiales y opiniones entre los propios periódicos, y entre estos y la élite de otros grupos (Migdal, Hacoheh y Refael, 2024: 140). La mayoría de los autores de los artículos, los actores sociales que participaron en el debate sobre la lengua, eran hombres con formación de la clase media alta que habían adquirido una formación en la *Torá* junto con una formación general, y participaban en actividades educativas e iniciativas sociales. Se pueden dividir en dos grupos principales (Romero, 2010). El primero es el grupo de autores que abogaban por la desvinculación del ladino, un grupo de personas con formación cuyos miembros fueron educados en escuelas de la Alliance Israélite Universelle o en escuelas europeas (italianas o alemanas). Los integrantes de este grupo consideraban que el ladino ya no satisfacía las necesidades de sus hablantes y abogaban por su abandono y la adopción de otras lenguas, entendiendo que se trataba de una necesidad impuesta por la realidad de la nueva cultura moderna. El segundo grupo es el grupo de autores que apoyaban la conservación del ladino, que querían preservar el ladino y no estaban dispuestos a

abandonarlo, alegando que era el idioma de sus antepasados, la lengua del hogar, la infancia, la poesía y los refranes. La lengua materna, argumentaban, es un componente importante de la identidad y permite a las personas definirse a sí mismas. Da forma a los primeros conceptos del hombre sobre el mundo. Dentro del grupo de defensores de la lengua, había dos subgrupos:

1. Los autores que deseaban conservar la lengua, pero actualizándola e introduciendo cambios en los ámbitos del vocabulario y la gramática.
2. Los autores que apoyaban la idea de la recastellanización² del ladino y su depuración, y deseaban sustituir la escritura *Rashi* por la escritura en caracteres latinos.

En este artículo, presentaremos a dos actores sociales que estuvieron involucrados en esta polémica lingüística, Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi. Ambos eran partidarios de la conservación del ladino, pero no estaban de acuerdo en cómo debía ser conservada. Consideraban que la prensa era un escenario legítimo e incluso importante para la expresión y la influencia, y publicaban asiduamente artículos de opinión.

2.1. Jacques Danon³ (1867-1915)

Jacques, hijo de Jaim Danon, primo del rabino Abraham Danon, era un conocido columnista de la ciudad de Edirne, Turquía, que además estaba a cargo de los ingresos de los otomanos por la venta de tabaco (Pulido, 2005: 134). Danon fue uno de los autores que apoyaba la idea de la recastellanización y depuración del ladino. Su hipótesis era que la lengua española, como cualquier lengua viva, continuaba evolucionando, mientras que el ladino había conservado su antigua estructura. Dado que los judíos sefardíes vivían a la sombra de otra cultura, en su lengua se introdujeron palabras extranjeras. Los judíos sefardíes se reunieron con representantes de la antigua patria, España, y de la lengua española moderna, y en comparación con esta el ladino estaba en situación de inferioridad. Las amistades personales y la correspondencia entre intelectuales judíos y figuras de alto rango en España, como el senador Ángel Pulido, despertaron una afinidad por España y su lengua. Danon, que abogaba por la recastellanización y la depuración lingüística, quiso eliminar del ladino las influencias extranjeras, pulirlo y acercarlo al español, elevando así el registro de la lengua. Danon es mencionado en el libro de Ángel Pulido (2005: 613), en una carta de Gad Franco en la que le cuenta a Pulido sobre



² Autores que pretendían depurar la lengua mediante su acercamiento al español.

³ La fotografía se publicó en el libro de Pulido (2005: 144).

la campaña de Danon para pasarse al «español verdadero», tal y como él lo definió. Pulido lo cita como uno de los columnistas que debería recibir una condecoración del gobierno español por su defensa de la lengua española. Jacques Danon consideraba el ladino como una amalgama de idiomas:

אי נו ס'יאה מיסקלאנזה די טודוס לוס לינגואז'יס קי טאנטו ביין קי איל ג'ודייו-איספאניול סי פואיד'רה לייאמאר, ג'ודייו-טורקו, ג'ודייו-עיבראאיקו, ג'ודייו-פראנסז, ג'ודייו-איטאליאנו, ג'ודייו-בולגאריסקו אי מיסמו – דיין מי פירדונג – ג'ודייו-זינגאניסקו!⁴

I no sea misklanza de todos los lenguajes ke tanto bien ke el Djudio-Espanyol se puedrá yamar, Djudio-Turko, Djudio-Ebraiko, Djudio-Fransez, Djudio-Italiano, Djudio-Bulgaresko i mezmo –Dio mi perdone– Djudio-Zinganesko!⁵

En español: *Y no sea una mezcla de todas las lenguas, hasta el punto de que el judeoespañol pudiera llamarse judeoturco, judeohebreo, judeofrancés, judeoitaliano, judeobúlgaro, e incluso, Dios me perdone, judeogitano*⁶.

La solución que propone Jacques Danon al problema de la lengua consiste en hacerla vestir paños nuevos (אזירלי ב'יסטיר פאניוס נואיבוס):

קאלי דונקי פריסטו, פריסטו, מאנדארלו (אל ג'ודייו-איספאניול) אל באניו – פור קי לו דיבראסי די סוס סוזיידאדיס אי ב'יסטירלו קון פאניוס נואיבוס.⁷

Kale dunke presto, presto mandarlu, (al Djudio-Espanyol) al banyo – por ke lo dezbarase de sus suzyedades i vistirlo kon panyos nuevos.

En español: *Hay que mandarlu presto, presto (al judeoespañol) al baño para desembarazarlo de sus suciedades, y vestirlo con paños nuevos. Es decir, escribirlo con caracteres latinos.*

Jacques Danon explica por qué el ladino debe ser sometido a una reforma acercándolo al español, y enumera dos razones para ello⁸:

- a. El español es uno de los idiomas más hablados del mundo (incluso más que el francés)⁹.

⁴ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 14.11.1902, p. 9.

⁵ Agradezco a Nava Cohen la revisión de la transcripción de los textos en judeoespañol de caracteres hebreos a caracteres latinos a lo largo del artículo.

⁶ Todas las citas del artículo se presentan en tres versiones: el original en ladino, la transcripción en caracteres latinos y la traducción, por razones de precisión filológica, accesibilidad y transparencia interpretativa.

⁷ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 14.11.1902, p. 9.

⁸ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 21.11.1902, p. 13.

⁹ Según él, el francés es hablado por 58 millones de personas en todo el mundo, mientras que el español es hablado por 85 millones de personas.

- b. El español se habla en América, en Argentina, Brasil, Venezuela y en Marruecos, y es dulce al oído.

Sugiere tomar prestadas palabras del español y publicar en cada ocasión una columna en caracteres latinos, y que el español sea la lengua extranjera que se enseñe en las escuelas de la Alliance Israélite Universelle.

2.2. Shmuel ben Saadi Halevi¹⁰ (1870-1959)

Es el cuarto hijo de Saadi Bezalel Halevi, fundador del periódico *La Époka*. En 1898, Saadi Halevi sentó a su hijo Shmuel en su silla y lo nombró editor a cargo del periódico. Shmuel estudió en la escuela de la Alliance Israélite Universelle y en la Universidad de la Sorbona en París, y quería preservar el ladino y no estaba dispuesto a abandonarlo, alegando que era la lengua de sus antepasados y un componente importante de la identidad. Utiliza el proverbio bíblico «Lo que hacen los padres, lo harán los hijos»¹¹, que expresa el vínculo intergeneracional, y explica que es imposible perder un idioma, y que uno debe continuar el camino de los padres. Este discurso sirve para justificar el estatus como lengua cultural legítima, como continuación de la gloriosa tradición sefardí, y lo describe de la siguiente manera:



לױס גײדיױס די אורײנטי סױמוס טױדױס די ראסױ לאטינױ. אין מױאסטרױ סאנגרי קונסירבױמוס לױס אילימױנטױ
די איסטױ ראסױ.¹²[...]

Los djidiós de Oriente somos todos de raza latina. En nuestra sangre konservimos los elementos de esta raza [...].

En español: *Los judíos de Oriente somos todos de raza latina. En nuestra sangre conservamos los elementos de esta raza [...].*

La afirmación expresa una conciencia de continuidad multigeneracional, que ancla el ladino en una secuencia histórica ininterrumpida desde el pasado español hasta el presente. La presentación de la identidad como inscrita en la «sangre» subraya una concepción de continuidad intergeneracional, en cuyo marco la lengua es percibida como un portador central de la memoria colectiva y del legado de los antepasados.

¹⁰ La fotografía se publicó en el libro de Pulido (2005: 115).

¹¹ Es similar al conocido dicho «Las obras de los padres son una señal para los hijos».

¹² Setri, «Lingua espanyola», *La Époka*, 12.8.1898, p. 4. Setri es un pseudónimo de Shmuel ben Saadi Halevi. Véase Migdal (2024: 68).

La eclosión de los movimientos que apoyaban las lenguas nacionales en los Balcanes y Europa del Este fue la inspiración para su lucha por la conservación del ladino. Insistía en que los judíos sefardíes en los Balcanes debían considerar esta lengua como su lengua étnica particular (Bunis, 2000: 30). Shmuel Saadi Halevi proponía actualizar el idioma y realizar cambios en los ámbitos del vocabulario y la gramática, pero se oponía a la adopción del alfabeto latino. Esta era, por lo tanto, su solución al problema de la lengua.

David Bunis (2005: 114) hace hincapié en la determinación de los judíos sefardíes de preservar la escritura hebrea para escribir su lengua. Los caracteres escritos funcionan como símbolos de identidad religiosa, étnica, nacional o política. Bunis considera que la escritura del ladino en caracteres hebreos debe ser considerada como una continuidad consciente y deliberada de la tradición judía, una tradición que atribuía santidad y poder místico a la letra hebrea.

3. ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LOS AUTORES EN SUS ARTÍCULOS EN LA POLÉMICA

Las soluciones que propusieron al problema lingüístico no garantizaban un apoyo automático a sus posiciones, por lo que debían convencer al público lector de la legitimidad de sus planteamientos. De acuerdo con la concepción de Ann Swidler (1995), que entiende la cultura como una «caja de herramientas» repleta de recursos simbólicos, retóricos y narrativos, es posible identificar el uso de una amplia gama de recursos culturales –anécdotas¹³, citas de las fuentes¹⁴, refranes y relatos populares– movilizados para reforzar la propia postura, criticar a los adversarios y modelar la conciencia de los lectores.

Entre todos estos recursos, los relatos populares ocupan un lugar central: no solo sirven para ilustrar ideas o valores, sino también como una técnica retórico-persuasiva que permite tender puentes entre el discurso intelectual-ideológico y un universo cultural popular y familiar, portador de una autoridad tradicional. En la siguiente parte del artículo se examinará con mayor profundidad el uso de los relatos populares en los artículos de la polémica¹⁵.

¹³ La anécdota es un cuento corto basado en experiencias personales o eventos que sucedieron en el pasado o están relacionados con personas que viven en la realidad. Véase Alexander (1999: 381).

¹⁴ Por ejemplo, la expresión «*Dina de-maljuta dina*» aparece varias veces en el Talmud de Babilonia. Significa que una persona debe asimilarse al país en el que vive.

¹⁵ El artículo no recoge de forma exhaustiva todos los ejemplos existentes en la prensa, sino que ofrece una muestra del periódico *La Époka*, por lo que es posible que no refleje la imagen completa. No cabe duda de que una investigación más amplia en varios periódicos podrá ofrecer resultados más precisos.

4. LOS CUENTOS POPULARES

El cuento popular sefardí es una narración transmitida mediante la tradición oral de generación en generación en un grupo determinado. La obra suele ser corta, ligera, divertida o entretenida, y es conocida por la mayoría de los miembros de la comunidad, que la utilizan y citan según las circunstancias. Sus autores suelen ser desconocidos, los personajes de las historias son típicos, y la narración suele comenzar con la fórmula «*Avía de ser...*», es decir, «*Érase...*» (Schwarzwald, 1992: 5). Un cuento popular no es por naturaleza una narración escrita. El cuento se basa en tres personajes, pero durante el transcurso de la historia, no aparecerán más de dos personajes juntos y habrá un diálogo directo entre ellos. El cuento presenta un mundo polarizado y contradictorio. En cada historia aparecen opuestos, como la riqueza frente a la pobreza, la alegría frente a la tristeza. Los contrastes crean conflictos y enfrentamientos entre los personajes. En el cuento hay un suceso con un elemento sobrenatural, como por ejemplo un milagro, un mago que cumple deseos o una personificación. Estas narraciones se graban en la memoria más que las historias de la vida real. En todo cuento popular surge un deseo de la persona y de la sociedad en la que vive. Este deseo es el mensaje que da lugar a la historia. El cuento suele terminar con un final feliz, y contiene una moraleja. Los deseos que no son dignos de serlo no se harán realidad al final de la historia, ya que los cuentos populares constituyen una especie de corrección de las injusticias y dificultades de la vida cotidiana.

Algunas investigaciones en el ámbito del ladino se han centrado en la narración de cuentos, por ejemplo, las investigaciones de Tamar Alexander-Frizer (1999); «La pluma de oro del pájaro maravilloso» (1976), de Moshe Attias, que incluye historias contadas por los judíos de Grecia; «El tesoro de mi padre: ciento y una historias de los judíos sefardíes», editado por Dov Noy y Tamar Alexander; la colección de Max Grunwald, «Cuentos populares, romances y costumbres de los judíos sefardíes» (1982).

Los investigadores españoles como Elena Romero, Aitor García Moreno y Katja Šmid han estudiado los cuentos populares en ladino que pertenecen a la tradición escrita (Refael, 2013: 614-616). Escribir un cuento popular lo transfiere a un género intermedio, plasmando la impronta estilística y la percepción del autor. Por eso, surge la pregunta de quién lo escribió, cómo y con qué propósito (Alexander, 1988: 116). A veces el autor utiliza el cuento popular como parte de su ideología.

A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, se desarrolló el concepto contextual en los Estados Unidos, que considera el cuento popular como una parte inseparable del contexto en el que se sitúa. El narrador es el emisor que transmite la historia al oyente, y el oyente la descifra. Este enfoque subraya la función social del cuento en relación con su contexto, y la ubicación del cuento entre la literatura y entre el teatro y el

arte de la retórica (Alexander, 1988: 119). La incorporación de cuentos es una técnica eficaz diseñada para centrar la atención. En otras palabras, el cuento tiene como objetivo enmarcar el punto que el escritor desea aclarar y destacar (Polany, 1981: 98).

Esta incorporación tiene dos funciones: la primera es transmitir la ideología del escritor, y la segunda, entretener a los lectores. La capacidad de una persona para recordar una historia divertida, un proverbio o una anécdota es mayor que su capacidad para recordar datos a secas. Por eso, el cuento ayuda realmente a interiorizar el mensaje que el autor quiere transmitir. Un orador que desea criticar con delicadeza al receptor por sus acciones preferirá un cuento en el que la crítica se transmite indirectamente. El cuento permite interpretaciones a distintos niveles, no necesariamente personales (Alexander-Frizer y Jacob Bentolila, 2008: 132).

Los autores incorporaron en sus artículos relatos arraigados en la cultura del ladino. Estos relatos dejan su impronta en las percepciones de los lectores, al tiempo que les permite comprender acontecimientos complejos mediante su organización en esquemas simples, como la oposición entre buenos y malos (Klein, 2010: 233).

Los cuentos populares no estaban destinados inicialmente a entretener a los niños, sino que estaban destinados a los adultos. En general, los cuentos desempeñaban un papel importante en la vida de los adultos de la comunidad sefardí siendo una de las principales formas de inculcar la cultura. Solían contar cuentos para hacer agradables las veladas, así como en *Shabat* y días festivos. Salim Yehoshua Salti testifica en su libro *101 kuentos modernos de Djoha* que cuando era niño siempre disfrutaba escuchando cuentos populares o historias llenas de vida (Salti, 2022). Cada uno de los ejemplos relata una historia distinta, pero el denominador común es que no se trata de una elección fortuita, ya que el marco narrativo elegido para transmitir el mensaje a los lectores servía a su propósito general. A través de los relatos, aprendemos también sobre los conflictos existentes en el ámbito social más amplio.

5. LOS CUENTOS¹⁶

5.1. La muda

לה מוד'ה¹⁷

אביאה די סיר און מארדו אי אונה מוזיר... איילייס ביביאן קונטיניס אי אליגריס אי בינדיזיינדו אל קריאדור קואנדו, דיטראס די אונה מאלה חאזינורה קי טראבי, לה מוזיר קידו - קי מאל נוס קירי! - מודה! איל דיזיגיאדו

¹⁶ Las historias fueron recopiladas a partir de artículos sobre el tema de la lengua, del periódico *La Époka* (1875-1911), publicado en Salónica.

¹⁷ Jacques Danon, «Nuestras gazetas i el Djudio-Espanyol», *La Époka*, 19.12.1902, p. 4.

דיל מארדו, לייח סי ביה מוריר די לה גראנדי אנסייה אי דולור! דישו טודוס סוס איגוס פור און קאביו אי סי פואי פור איסטוס מונדוס אינדילאנטרי פור בושקאר אי טראאיר, קון פואירסה די דינירו, לוס מאס ב'אלידוס אי אפימאדוס מידיקוס; מה טודו סין פרוביגיו, אסטה קי און דיאה, אין בואינה די מזל, סי דישו די פאסאר פור אקיאה סיב'דאד און דוקטור גראנדי קי ביינאה די לאס אינדייאס (איי דיזיינטיס קי אירה מאס איניזירו קי דוקטור) אי קי ריאושיו אה אזיר טורנאר לה פאלאבריה אה לה מודה. דיל גראנדי גוסטו אי דיל טריסאלימינטו, פוקו קידו קי איל מארדו נו סאליירה לוקו... איל סי מיטייו אה ריאיר אי אה ליוראר, אה באיילאר אי סאלטאר... מה איסטה אליגריאה נו טורו מוגיו טיימפו... קוזה גוסטה נו איי אין איסטי מומנדו! לה בוקה די לה מוזיר לייח סי אב'רייו אממה! די קואנדו דיספונטה איל סול אסטה קי סי אינסיררה, די קואנדו איננוגייסי לה נוגיי אסטה קי אמאניסי איל דיאה, אין לה קאזה אינטירה נו סי אואי אטרה בוז קי לה בוז די לה מוזיר קי ביה אב'לאנדו אונה ב'אנה אי סיינטו בוראקאדה... איל פוב'יריטו מארדו לייח סי מאטה קון סוס מאנוס דיל מאל פריטו קי סי טרושו אלה קאבייסה... בייידו קי לוס קאביוס ב'אן אה סיר ניגרוס, איל סי מיטי אין בושקידה דיל דוקטור די לאס אינדייאס, לו טופה, אי סי איגיה אסוס פייס, ליוראנדו אי איסקלאמאנדו קי טודיה סו אזיינדה סי לה ביה פריזוינטאר, סי לי אזי לה קורה פארה קי סו מוזיר טורני אסו מוד'ירה. איל דוקטור סי ריא אינטרי לוס מושיס אי לי ריספונדי: מוגיו מי דיספלאזי די נו פואידיר איסקאפארטי די איסטה בילה קי טי טרושיטיס קון טוס פרופיאס מאנוס אי קי לייח סי קואנטו איס טיריבילי... טו, נו סופיטיס טו ביינטורה די טינר מוזיר מודה!... לה מידי'קיריאה קי קונוסי קוראס פארה אזיר אב'לאר נו טופו אינדה ניגונה קורה פור אזיר קאליאר!... קי טי אגה, לייז! לה מידי'קיריאה קי קונוסי קוראס פארה אזיר אב'לאר נו טופו אינדה ניגונה קורה פור אזיר קאליאר!...

La muda

Avía de ser un marido i una mujer... Eynos bivían kontentes i alegres i bendizyendo al Kriador kuando, detrás de una mala hazinura ke travó, la mujer kedó –ké mal nos kere!– muda! El dezdichado del marido, ya se va murir de la grande ansia i dolor! Deshó todos sus echos por un kavó i se fue por estos mundos endelantre por bushkar i traer, kon fuersa de dinero, los más válidos i afamados médikos; ma todo sin provecho, asta ke un día, en buena de mazal, se dishó de pasar por akea sivdad un doktor grande ke venía de las Indias (ay dizientes ke era más echizero ke doktor) i ke reushó a azer tornar la palabra a la muda. Del grande gusto i del tresalimiento, poko kedó ke el marido no saliera loko... Él se metió a reír i a yorar, a bailar i saltar... Ma esta alegría no turó mucho tiempo... Koza djusta no ay en este mundo! La boka de la mujer ya se avrió amma! De kuando despunta el sol asta ke se enserra, de kuando ennochese la noche asta amanese el día, en la kaza entera no se oe otra boz ke la boz de la mujer ke va avlando una vana i sientu burakada... El povereto marido ya se mata kon sus manos del mal preto ke se trusho a la kavesa... Viendo ke los kavos van a ser negros, él se mete en búshkida del doktor de las Indias, lo topa, i se echa a sus pies, yorando i eksklamando ke toda su azienda se la va prezentar, si le aze la kura para ke su mujer torne a su mudera.

El doktor se ríe entre los mushos i le responde:

—Mucho me desplaze de no puerder eskaparte de esta belá ke te trushites kon tus propias manos i ke ya sé kuánto es terrivle... Tú, no supites tu ventura de tener mujer muda!... Ké keres te aga, yo? La medikería ke konose kuras para azer avlar, no topó aínda ninguna kura por azer kayar!...

En español: *La muda*

Érase un hombre y una mujer que vivían contentos y alegres bendiciendo al Creador, hasta que la mujer cayó enferma y quedó, ¡Dios nos libre!, ¡muda! Su desdichado marido estuvo a punto de morir ¡de preocupación y dolor! Dejó todos sus hechos y se fue por el mundo para buscar y traer, a fuerza de dinero, los médicos más considerados y afamados. Pero todo ello no resultó, hasta que un día, con buena suerte, llegó al mismo lugar un gran doctor que venía de las Indias (aunque dicen que era más hechicero que doctor), y que logró devolver la palabra a la muda. El marido no había en sí de alegría. Con la gran satisfacción y de la extrema emoción, casi se vuelve loco el marido. Empezó a reír y llorar, a bailar y saltar. Pero esta alegría no duró mucho tiempo. La boca de la mujer se abrió pero... desde que despunta el sol hasta que se pone, desde que anochece la noche hasta que amanece el día no se oía

en la casa más que la voz de la mujer diciendo bobadas. El pobre marido quería matarse por este mal negro que se había traído a sí mismo. Vuelve a buscar al doctor de las Indias, lo encuentra, y se echa a sus pies, llorando y exclamando que está dispuesto a darle toda su hacienda por un remedio para que su mujer vuelva ser muda.

El doctor le responde riendo:

—Mucho me temo que no puedo librarte de este problema que te has traído a ti mismo con tus propias manos, al no comprender la ventura de tener una mujer muda... Los remedios que conozco cura para hacer hablar, pero ¡aún no se ha inventado una cura para hacer callar!

5.1.1. *La moraleja y los mensajes que surgen del cuento*

El comienzo del cuento es sereno y tranquilo, contando la historia de un hombre y una mujer que vivían felices, con el fin de preparar el terreno para la sorpresa posterior. La historia se construye sobre la base de tres personajes: el marido, la mujer y el médico hechicero. La trama se complica cuando la mujer enferma y se queda muda. También hay un elemento sobrenatural en la historia al pedir ayuda al médico hechicero que provoca que la mujer hable sin parar. Los deseos que el narrador marca como dignos se cumplirán, mientras que los deseos que no son dignos de ello (que su esposa vuelva a callar) no se cumplirán al final de la historia.

Jacques Danon incluye la historia de la mujer muda en un artículo titulado: **נואיסטראס** גאזיטאס (‘Nuestros periódicos y el judeoespañol’)¹⁸. Su deseo es que la cuestión de la lengua siga siendo debatida y que él mismo no deje de darle vueltas. Según Bourdieu (2005: 99-112), el silencio está relacionado con las relaciones de poder sociales. Hacer oír nuestra voz es una expresión de la capacidad de expresar la posición propia en el dominio público, mientras que el silencio es abstenerse de actuar en la esfera pública. Dado que es más fácil recordar una historia que los datos a secas, Danon no escribe que los periódicos ya no se ocupan de la cuestión de la lengua, ya que esto no haría que el lector se interesara y continuara leyendo el artículo. Por eso Danon incorpora a su artículo una historia criticando a los periódicos por dejar de debatir la cuestión del ladino en la prensa. Según él, la polémica abierta que existía entre los periódicos *El Tiempo* y *La Époka* sobre el ladino fue interesante, pero se cerró muy rápidamente, antes de que uno de los editores pudiera presentar una opinión razonada en contra, y eso en su opinión no tiene sentido:

אלגונאס גאזיטאס סי איספאנטאן קומו דיל פיואיגו דילאס פולימיקאס, אי ריפיוזאן טודאס פובליקאסייוניס קי פואידין פרובוקארלאס. סיגון מי גיקו פאריסיר, איסטאס גאזיטאס ביאן קונטרה סוס פרופיוס אינטיריס אי נון קונטסין סוס מיסיין¹⁹.

¹⁸ Jacques Danon, «Nuestras Gazetas i el Djudio-Espanyol», *La Époka*, 19.12.1902, p. 4.

¹⁹ Jacques Danon, «Las gazetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 7.11.1902, p. 9.

Algunas gazetas se espantan komo del fuego de las polémikas, i refuzan todas publikaciones ke pueden provokarlas. Según mi chiko pareser, estas gazetas van kontra sus propios interés i non konosen sus misión.

En español: *Algunos periódicos se espantan de las polémicas como del fuego, y rechazan todas las publicaciones que pueden provocarlas. Según mi humilde parecer, estos periódicos van en contra de sus intereses y no conocen su misión.*

Y añade:

אונה גאזיטה אונדי נו איי נונקה פולמיקאס טייני פור סוס ליקטוריס לה מיזמה סאביר קי אונה קומידה אונדי מאנקאן לה סאל אי לה פימיינטה...

Una gazeta onde no ay nunca polémikas tiene por sus lektores la mizma sabor ke una komida onde mankan la sal i la pimienta...

En español: *Un periódico en el que no hay nunca polémicas, tiene para sus lectores el mismo sabor que una comida en la que faltan la sal y la pimienta...*

Danon explica que un periódico sin polémica se compara para los lectores con una comida insípida. El uso de un proverbio confiere a sus argumentos la autoridad del grupo colectivo (Alexander, 2004: 42-61). Para él, un periódico necesita una polémica como la comida necesita la sal y la pimienta, esa es la base.

Al mismo tiempo, la polémica sobre la lengua aparecía y desaparecía de la actualidad de manera intermitente: el artículo fue escrito en 1902, en un momento en que hubo un aumento significativo del número de artículos que trataban el tema de la lengua (Migdal, 2022: 42). Por lo tanto, las palabras de Danon parecen más un intento de encender el debate y saldar cuentas personales con el argumento de que los periodistas no están cumpliendo con su misión. Danon se presenta a sí mismo como una persona promotora de reformas, y compara su voz con la voz de la mujer de la historia, cuyo terreno social no está maduro para aceptar o escuchar su opinión y su voz. Por lo tanto, los periódicos optaron por guardar silencio sobre el tema de la polémica lingüística, pero a partir de ahora ya no recibirán a una mujer silenciosa y apacible, sino a una mujer cuya voz abrumba el ambiente y perturba su descanso. Danon asume para sí la enfermedad de «parloteo» de la mujer y determina que los intentos de silenciar su voz no tendrán éxito.

Sarah Abrevaya-Stein opina que los periódicos pueden considerarse un archivo con vasta información sobre el clima cultural, político y económico de su tiempo (Abrevaya-Stein, 2000: 10). La historia que Danon incluye en su artículo es una herramienta para transmitir su ideología y responde a un deseo de hacer sonreír a los lectores, pero no por ello deja de evocar los valores y creencias aceptadas en ese momento en la sociedad sefardí:

- a. La actitud hacia la medicina y los médicos no convencionales, la capacidad de curar es uno de los temas más comunes en los cuentos. El patrón de la historia es fijo, una persona desesperada al no encontrar solución con todos los médicos profesionales acude a un curandero poco convencional o a un dios santo para conseguir aquello en lo que otros han fracasado (Alexander, 1999: 171). Es evidente que la sociedad seguía confiando en la medicina tradicional. La confianza del hombre moderno en la ciencia no era absoluta (Cohen-Serrano, 1991: 61). Los curanderos eran considerados expertos en medicina tradicional y gozaban de la admiración de la sociedad local por su capacidad para tratar enfermedades utilizando métodos tradicionales. Sin embargo, el autor del artículo ridiculiza la medicina tradicional y la ve como pura charlatanería. La penetración de la medicina moderna en la sociedad sefardí comenzó a finales del siglo XIX e implicó un cambio en la percepción de la medicina, las patologías y los medicamentos entre los judíos sefardíes y el rechazo de la medicina supersticiosa (Cohen-Starkman, 2024: 100). La penetración de la medicina moderna en la esfera sefardí de Salónica dio lugar a polémicas. El conflicto entre la medicina moderna y la medicina popular, al igual que la polémica sobre la lengua, representaba el conflicto entre la tradición y la modernidad. Hay bastantes historias y chistes sobre el médico engañoso que se aprovecha de la angustia de un paciente que está desesperado por la salvación y promete medicamentos milagrosos exigiendo una fortuna por ellos.
- b. En cuanto a la actitud hacia las mujeres, en el marco de los cambios sociales también se produjo un cierto cambio en su estatus, como parte de una lucha más amplia a nivel social, pero la sociedad sefardí continuó siendo una sociedad tradicional en su forma de vida, valores y creencias (Ben Naeh, 2015: 181). A lo largo de las generaciones, el estatus tradicional de la mujer se había ido consolidando, con cierta apertura a la influencia de los cambios que se iban producido en el mundo occidental. La mujer era identificada con el espacio del hogar y sus funciones se reducían a su adecuada gestión y al cuidado de la familia. Una expresión literaria contundente de esta realidad se encuentra en el poema de Yehuda Leib Gordon (Y. L. G., 1832-1892), traducido al ladino como *La punta de la yod* ('El ápice de la yod'), que describe el duro destino de las mujeres judías²⁰:

קין פואידי בין קונסיר לה ביידה די לה מוזיר גיודיאה? אלייה פאסה טודוס סוס דיאס אין לה סולומברה אי אין לה איסקורידאד. סוס אלגריאס אי סוס איספיראנסאס, סוס פינאס אי סוס דיזיאוס קידאן איסקונדירוס אין סו קוראסון [...]. טו סוס סיימפרי איסקלאביה; אינסיראדה אין טו קאזה, טו נו קינוסיס אוטרה קווה אפוארה דיל דורו לאבירור. פאריס, אליגיאס, איסטימאס טוס גייקיטיקוס, אוקופדה קון לוס קודייוס די קאזה טו טי אמורגיאס אנטיס דיל טיימפו.

²⁰ Yehuda Leib Gordon, *La punta de la yod*, publicado en como folletón en el periódico *Hashofar*, de Plovdiv, en 5661 (1901).

Kén puede bien konoser la vida de la mujer djudía? Eya pasa todos sus días en la solombra i en la eskuridad. Sus alegrías i sus esperansas, sus penas i sus deseos kedan eskondirus en su korazón [...]. Tú sos siempre esklava, enserada en tu kaza, tú no konoses otra koza afuera del duro lavoro. Pares, alechas, estimas tus chikitikos, okupada kon los kudios de kaza tú te amurchas antes del tiempo.

En español: *¿Quién podría conocer bien la vida de la mujer judía? Allí pasa todos los días en la sombra y en la oscuridad; sus alegrías y sus esperanzas, sus penas y sus deseos quedan ocultos en su corazón [...]. Tú eres siempre esclava; encerrada en tu casa, no conoces otra cosa fuera del duro trabajo. Pares, amamantas, gastas tus pocas fuerzas ocupada con las tareas del hogar y te marchitas antes de tiempo.*

El texto presenta una descripción incisiva y empática de la vida de la mujer judía en el marco de una tradición patriarcal. Mediante la representación de la mujer como alguien cuyo mundo entero se reduce al ámbito doméstico-biológico –el parto, la lactancia, la crianza y el cuidado–, el autor formula una crítica contundente del orden social y de género vigente, al tiempo que plantea un llamamiento implícito al reconocimiento, al cambio y a una reforma educativa y social.

Aspectos complementarios de estas concepciones de género emergen también de la literatura humorística y paremiológica analizada en la obra de Elena Romero (2024), quien presentó textos de la primera mitad del siglo XX que reflejan actitudes estereotipadas hacia las mujeres en la sociedad sefardí. Refranes como «No te fíes de las palabras del fuerte, del silencio del mar ni de la sonrisa de la mujer» o «La mujer solo perdona cuando es culpable» (Romero, 2024: 32, 43, 132) muestran que la culpa de los problemas de pareja siempre recae sobre la mujer, mientras que el hombre no tiene responsabilidad alguna. En este marco, Romero presenta también las notas del Dr. Hollander, neurólogo de Londres, quien recomendaba a una mujer casada que deseaba lo mejor para su esposo que no se quejara nunca, que sonriera siempre y que colmara todas las necesidades de su esposo. También presenta las modestas solicitudes de la mujer: que su marido no se enfadara con ella y que la perdonara si se equivocaba. Mientras el poema funciona como un instrumento crítico, los textos humorísticos actúan como un «mecanismo cultural» de conservación, mediante el cual los patrones de subordinación femenina se interiorizan y se presentan como naturales y evidentes.

En el cuento incorporado en el artículo se manifiesta la tensión entre los hombres y las mujeres. Se supone que una mujer en una sociedad patriarcal no debe hacer oír su voz ni sus opiniones. Su silencio contribuye a la dignidad del hombre bajo cuya protección vive (Ben Naeh, 2015: 79). El cuento se burla del marido y de su estupidez, ya que debía haber intuido hacia dónde podía derivar la situación. Además, se suma a muchos proverbios e historias sobre la estupidez de las mujeres (Refael, 2005: 76) y la actitud negativa hacia su

charlatanería (Muchnik, 2006: 53). Siempre se ha hecho la comparación entre las mujeres que hablan constantemente y las mujeres que permanecen en silencio, que se comportan como se espera de ellas. La charlatanería de la mujer tiene una connotación negativa, ya que la charlatanería por su naturaleza se refiere la verborrea sobre asuntos sin importancia. El texto se corresponde con refranes como:

פארה ביביר בואינו דיבי די סיר איל מארידו סודרו אי לה מוזייר סיגה.

Para bivar bueno deve de ser el marido sordo i la mujer siega.

En español: *Para vivir bien, el marido debe ser sordo y la mujer, ciega* (Refael, 2005: 76).

Se trata de un refrán popular con el humor irónico característico del ladino. Refleja la percepción tradicional de las relaciones matrimoniales: el marido debe «no oír» a la mujer (para evitar enfrentamientos) y la mujer debe «no ver» los actos de su marido (para mantener la paz conyugal). El refrán es utilizado en nombre de la colectividad y arroja luz sobre la actitud del grupo hacia sí mismo. Danon incorpora un cuento con una percepción estereotipada negativa de la mujer. Hace hincapié en la desviación de la norma de la decencia y el autocontrol que se espera de ella. El cuento presenta a la esposa como una mujer incapaz de controlarse a sí misma, y al marido como alguien incapaz de controlar a su esposa. El marido se rebela contra la voz incesante de su esposa y trata de silenciar su voz. En el mundo patriarcal no hay espacio para la voz femenina. El mensaje que surge es que es hora de irrumpir y hacer oír una voz diferente, independiente y crítica.

Shmuel Saadi responde a Danon con su propio cuento²¹:

5.2. El hombre que no paraba de hablar

סי דאנון נוס קונטו "לה דילה מודה". סאבין אוסטידים לה דיל סודרו? נו! סי לאס קונטארי אין סאלוניק אביאה און אומברי מויי דיבירטיינטי אי אינטיליזיינטי. אין טודו גינירו די ריאוניון אנדי סי טופאביה, נון סי אואיאה קי סו גראסייה. און דיאה, אין סאליינדו די ביזייטאר און אבל, און אמייגו לי דימאנדו די דיזירלי פור קי נון דישיאביה אביריר לה בוקה אה אוטרוס.
- טי דירי, מי איזו, ריספונדייו איל: ליי סו סודרו. סי אין אונה ריאוניון מי קידו קאייאדו, ביאן אה אימפיסאר אוטרוס אה אבילאר. ליי נו בי' אה סינטיר אי מי בי' אה טופאר אימבאראסאדו. פארה נו ביינר אין איסטו, אין טודוס לוס לוגאריס אנדי ביו, מי מיטו אה אבילאר די קואנדו אינטרו אסטה קי מי ליביאנטו פארה סאליר. די איסטה מאנירה נון דישי' טיימפו פארה אוטרוס.
סי דאנון לו אסימיזיו אה אקיל סודרו. איל אבילה, אבילה, אבילה, סין דישיאר "סירה" אה לוס אוטרוס אי אסטה קאנסארלוס. אין איסטאס קונדיסיוניס נו טינימוס קי אה ריפיטאר לוקי דישי' איל מיזמו: "איל דייו קי ליס מאנדי פאסינסייה לארגה אה לוס אואידוריס", אמן.

Si. Danon nos kontó «La de la muda». Saven ustedes la del sodro? No! Se las kontaré:

En Salonik avía un ombre muy divertiente i inteligente. En todo djénero de reunión ande se topava, non se oía ke su grasya. Un día, en salyendo de vijitar un abel, un amigo le demandó de dezirle por ké non deshava avrir la boka a otros.

²¹ Shmuel Saadi Halevi, «El Djudio Espanyol», *La Époka*, 13.2.1903, p. 9.

—Te diré, mi ijo —respondió él—: Yo so sodro. Si en una reunión me kedo kayado, van a empear otros a avlar. Yo no vo a sentir i me vo a topar embarrasado. Para no venir en esto, en todos los lugares ande vo, me meto a avlar de kuando entro asta ke me levanto para salir. De esta manera non desho tiempo para otros.

Si. Danon lo asemejo a akel sodro. Él avla, avla, avla, sin deshar «sira» a los otros i asta kansarlos. En estas kondisiones no tenemos ke a repetir lo ke disho él mizmo: «El Dio ke les mande pasensia larga a los oidores», amén.

En español: *El Sr. Danon nos contó «la de la muda». ¿Saben ustedes la del sordo? ¿No? Se la voy a contar.*

En Salónica había un hombre muy divertido e inteligente. En todo tipo de reuniones en las que se encontraba, no se oían más que sus gracias. Un día, al salir de una visita de duelo, un amigo le pidió que le dijera por qué no dejaba abrir la boca a otros.

—Te lo diré, hijo mío —respondió—: yo soy sordo. Si en una reunión me quedo callado, van a empezar otros a hablar. Yo no voy a oír y me voy a sentir avergonzado. Para que esto no suceda, en todos los lugares a los que voy, me pongo a hablar desde que entro hasta que me levanto para salir. De esta manera no dejo tiempo para otros.

Al Sr. Danon lo asemejo a ese hombre sordo. Habla y habla y habla, sin dejar intervenir a los demás y hasta cansarlos. En estas condiciones solo queda repetir lo que dijo él mismo:

«Que Dios les mande larga paciencia a los oyentes», amén.

5.2.1. *La moraleja y los mensajes que surgen del cuento*

La historia comienza con una pregunta retórica. Shmuel Saadi se dirige a sus lectores de una manera personal: «¿Saben ustedes la del sordo? ¿No? Se la voy a contar». El uso de la pregunta retórica «¿No?» hace que el destinatario se pregunte sobre su propio conocimiento o desconocimiento; sin embargo, el hablante no deja la pregunta abierta, sino que responde con «Se la voy a contar», haciendo avanzar el discurso al tiempo que mantiene la sensación de curiosidad. Este procedimiento retórico crea un marco dialógico: el emisor pregunta y de inmediato responde, simulando una conversación, aunque se trate de un texto unilateral. El objetivo retórico es centrar la atención del lector en lo que el autor desea destacar y convencer de la bondad de sus argumentos. La apertura es tranquila y apacible por parte de una persona entretenida e inteligente, con el propósito de preparar el terreno para la sorpresa posterior, creando tensión para lo que queda del cuento. Hay en el cuento un diálogo que nace de la necesidad de influir en el lector, de engancharlo y compartir la trama con él. El narrador del cuento no deja hablar a nadie porque es sordo.

El relato muestra cómo quien posee una voz fuerte puede influir en los demás y dominar el espacio del discurso. El habla incesante se convierte en una estrategia de control que priva al otro de cualquier posibilidad de expresar una voz propia. Este patrón funciona como una metáfora del conjunto del discurso polémico, caracterizado por confrontaciones agudas, por la falta de escucha mutua y por la lucha por el control del ámbito del debate.

El debate polémico tiene su fundamento en las tensas relaciones existentes entre los interlocutores. A veces uno de ellos intenta abochornar a su rival. Shmuel Saadi Halevi sostiene que este es un diálogo de sordos, es decir, una discusión entre dos partes en la que ninguna de las partes escucha los argumentos de la otra. Con todo, Shmuel Saadi le pide a Danon que participe en el debate sobre la lengua y escriba sobre ella, de acuerdo con un enfoque según el cual la mera presencia en el diálogo público confiere a la lengua vigencia, visibilidad y vitalidad.

Shmuel Saadi Halevi concede gran importancia a la representación en los medios de comunicación. Para él, la visibilidad inyecta vigor a la lengua, y cuando no hay visibilidad, es una especie de extinción simbólica que se hace realidad mediante la marginación de los medios de comunicación (Kama, 2002: 143). Parafraseando: escriben sobre mí, luego existo. Cita las palabras del erudito Jacques Trives:

קי אבילין די מי אוב'ראן, אין ביין או אין מאל, מה קי אבילין.²²

Ke avlen de mi ovran, en bien o en mal, ma ke avlen.

En español: *Que hablen de mi obra para bien o para mal, pero que hablen.*

y explica:

ייו מי פירמיטו די דיזיאר לה מיזמה קוזה פור איל זיודיאו איספאניול: קי אבילין די איל, אין ביין או אין מאל, מה קי אבילין. איס לה סולה גראסייה קי דימאנדו אה טודוס סוס אמיוס אי אדב'ירסארייוס.

Yo me permito de dezear la mizma koza por el judeo espanyol: ke avlen de él, en bien o en mal, ma ke avlen. Es la sola grasía ke demando a todos sus amigos i adversarios.

En español: *Yo me permito desear lo mismo para el judeoespañol: que hablen de él, para bien o para mal, pero que hablen. Es lo único que pido a todos sus amigos y adversarios.*

No obstante, Shmuel Saadi no esperaba la avalancha de artículos que recibió de Danon. Afirma que Danon es como ese hombre sordo que habla y habla y no deja que nadie exprese su opinión y que se necesita mucha paciencia para escuchar lo que tiene que decir. Saadi Halevi rechaza la manera en que Danon describe a los periodistas sefardíes y sostiene que su presentación como deficientes, anticuados y carentes de conciencia lingüística no se corresponde con la realidad ni con los esfuerzos que se realizaron en la práctica. También afirma que Danon lleva al menos diez años de retraso, dado que ya en 1892 los editores del periódico *La Époka* habían comenzado el debate sobre el ladino. A Shmuel Saadi Halevi no le gustaba la arrogancia de Danon que se presentaba como reformador, con una mentalidad

²² Shmuel Saadi Halevi, «El Djudio-Espanyol», *La Époka*, 27.2.1903, p. 4.

nueva y joven. En opinión de Shmuel Saadi Halevi, también en esto se equivocaba Danon, ya que el debate lingüístico y social en las comunidades sefardíes comenzó muchos años antes. De esta manera Saadi Halevi socava la autoridad intelectual de Danon y se sitúa a sí mismo, y a sus colegas periodistas, como pioneros anteriores del discurso sobre el futuro del ladino.

5.3. Djoha con el azno del rey (ג'וחה קון איל אזנו דיל ריי)²³

און ריי טיניאה און אזניקו קי אמאב'ה מוגיו, מה דיל קואל נו אינטינדיאה לוס גייסטוס אי מוב'ימיינטוס לו קי לי קאביזאב'ה דיספלאזיר. ג'וחה קי אימביזו לה קוזה אי טיניאה מיניסטיר די מונדה סי פארו דילאנטרי איל ריי לי דישיו:

– סינייור, סי מי דאש' טאנטו דינירו, יו אימביזארי אה אבילאר אה ב'ואיסטרו אזנו.

– אין קואנטו טיימפו אראס איסטה מאראבי'אה?

– סינייור, אין דייס אניוס.

– אי סי נון לי אימביזאס?

– איסטונסיס, סינייור, מי אזיש' קורטאר לה קאביסה.

איל טראטאדו פ'ואי קונקלואידו אי איל ריי קונטו לה מונדי'ה. ג'וחה סי איגיו אל "חוב'ארדאליק", אי דישיו אל אזנו פאסיר אין איל פראדו. אה און אמיגו קי לי ריפרוש'אב'ה לה איסטראנידאד דיל טראטו איגיו, ג'וחה ריספונדייו:

– בוב'ו! אסטה דייס אניוס איל ריי, איל אזנו או יו נוס ב'אמוס אה מואיריר. ביבירי בואינו אה לו מינוס דייס אניוס.

סי דאנון פרומיטייו "מוז'די" אל קי לי ב'ה טראאר לה אינבי'טאסיין אל אינטראמינטו דיל ג'ודיו-איספאניול. יו קריאו קי איסטי אולטימו נוס ב'ה אינטראאר אה טודוס דוס, אי אה נואיסטראס ג'ינראסייוניס אנטיס קי סיאה מיניסטיר די דאר ריגאלו אל "קארה חבירג'יי".

Djoha kon el azno del rey

Un rey tenía un azniku ke amava mucho, ma del kual no entendía los djestos i movimientos lo ke le kavzava displazer. Djoha ke embezó la koza i tenía menester de moneda se paró delante el rey i le disho:

—Sinyor, si me das tanto dinero, yo ambezaré a avlar a vuestro azno.

—En kuánto tiempo arás esta maravía?

—Sinyor, en dies anyos.

—I si non le ambezas?

—Estonses, sinyor, mi azes kortar la kavesa.

El tratado fue konkluido i el rey kontó la moneda. Djoha se fue al «Hubardalik», i deshó al azno pasar en el prado. A un amigo ke le reproshava la estraniedá del trate echo, Djoha respondiú:

—Bovo! Asta dies anyos, el rey, el azno o yo nos vamos a murir. Biveré bueno a lo menos dies anyos.

Si. Danon prometió «mujdé» al ke le va traer la invitación al enteramiento del djudio-espaniol. Yo kreo ke este último nos va enterar a todos dos i a nuestras djenerasyones antes ke sea menester de dar regalo al «Kara Haberdjí».

En español: *Djoha con el asno del rey*

Un rey tenía un asno al que amaba mucho, pero del que no entendía sus gestos y movimientos, lo que le causaba disgusto. Djoha, que se enteró de ello y tenía menester de dinero, fue a ver al rey y le dijo:

²³ Shmuel Saadi Halevi, «Una muerte alegre», *La Époka*, 20.2.1903, p. 9.

— Señor, si me das un tanto de dinero, yo le enseñaré a hablar a vuestro asno.

— ¿En cuánto tiempo harás esta maravilla?

— Señor, en diez años.

— ¿Y si no consigues enseñarle?

— Entonces, mi señor, haced que me corten la cabeza.

El trato fue concluido y el rey contó el dinero.

Djoha se volvió generoso, y dejó al asno paciendo en el prado.

A un amigo que le reprochaba lo extraño del trato, Djoha respondió:

— ¡Bobo! Dentro de diez años, el rey, el asno y yo estaremos muertos. Viviré bien por lo menos diez años.

El Sr. Danon prometió una recompensa al que le traiga la invitación para el entierro del judeoespañol.

Yo creo que este último nos va a enterrar a todos nosotros y a nuestras generaciones antes de que se sea menester dar un regalo al mensajero.

5.3.1. *La moraleja y los mensajes que se desprenden de la historia*

El comienzo de la historia es típico de los cuentos populares: «Un rey tenía un asno al que amaba mucho», una introducción agradable y tranquila que provoca en el lector una tensión y curiosidad que le inducen a seguir leyendo el relato. La historia se basa en tres personajes: un personaje positivo: Djoha, pobre e inteligente; un personaje negativo: un rey tonto y rico; y un personaje neutro: el amigo de Djoha.

Al principio del cuento, aparecen los dos personajes principales, el malo y el bueno, el rey y Djoha, que mantienen un diálogo directo entre ellos con el fin de cautivar al lector y compartir la historia con él. En el cuento surge un mundo polarizado y contradictorio entre el rey rico y el pobre Djoha. También hay un elemento sobrenatural en la historia, la solicitud de un acontecimiento que no está anclado en la realidad. El rey quiere que le enseñen al asno a hablar. La historia tiene un final feliz: Djoha se hace rico y deja al asno deambulando y comiendo pasto. El amigo aparece más tarde, y el diálogo entre Djoha y él es divertido e impulsa la trama.

El cuento fue incorporado en un artículo en respuesta al artículo de Danon, quien abogaba por adoptar el alfabeto latino. A diferencia de Danon, Shmuel Saadi Halevi estaba convencido de que el día en que el ladino fuese escrito en latín, moriría²⁴.

Danon, en su artículo «Una muerte alegre», hace referencia a la alegación de Shmuel Saadi Halevi de que la escritura no debe ser reemplazada:

סיפה קארו סינייור, קי ליינו טינגנו אפאריז'אדיו און בואין "מוז'די" פארה אקיל קי ב'ה טראאירמי איל חאביר (אביזו) קי איל ג'ודי'יו-איספאנייול ליייה סי מוריייו²⁵.

²⁴ Shmuel Saadi Halevi, «Una muerte alegre», *La Époka*, 20.2.1903, p. 9.

²⁵ Jacques Danon, «Una muerte alegre», *La Époka*, 23.01.1903, p. 9.

Sepa karo sinyor, ke yo tengo aparejado un buen «mujdé» para akel ke va traerme el haber (avizo) ke el djudio-espanyol ya se murió.

En español: *Sepa, estimado señor, que le tengo preparado un buen regalo para aquel que me traiga la noticia de que el judeoespañol ya murió.*

Saadi Halevi incorporó, por tanto, en su artículo un cuento de Djoha, una figura muy conocida en el cuento popular en general y en el cuento sefardí en particular. Djoha es un personaje que tiene dos caras: inocente y engañosa. Puede ser pueril o tonto, divertido y optimista. Las historias de Djoha son entretenidas, su propósito es también transmitir enseñanzas morales, sabiduría y un comportamiento ético. Matilda Cohen-Sarano (1991) publicó una colección de historias de Djoha que compartían los judíos de ascendencia sefardí. Los cuentos fueron grabados tal y como fueron contados por 72 narradores. Salim Yehoshua Salti incluyó en su libro una colección de historias y chistes con los que creció, y nuevas historias para garantizar que Djoha siga existiendo de la misma manera que nuestros antepasados lo crearon (Salti, 2022).

Avner Ziv propone considerar el humor judío como el arma principal utilizada en las guerras internas libradas en las comunidades sefardíes en torno a la consolidación de la identidad social y cultural (Ziv: 1986: 19). La elección misma de una historia de la que Djoha es el protagonista implica la elección de una cierta estrategia, ya que el emisor y el receptor están familiarizados con las connotaciones culturales asociadas con el personaje. Aunque la historia sea conocida por todos en la sociedad, los lectores no se cansan de ella. Cada narración adicional implica una identificación con la trama y una nueva experiencia. Los padres citan proverbios sobre Djoha a sus hijos. Lo utilizan los que tienen autoridad. Djoha entre los sefardíes es un símbolo de comportamiento personal y social (Alexander, 1981: 68). Aquí está Djoha, el pícaro que usa artimañas para lograr sus objetivos incluso a expensas de los demás. Bergson (1975) argumenta que la risa tiene una función social y, en nuestro caso, sirve como una especie de castigo por la conducta inapropiada de ese rey que pretende que su asno hable. Djoha expresa la sabiduría popular, la capacidad de analizar la situación y llegar a las conclusiones correctas. Al final del cuento, el lector espera un final feliz en el que todos los problemas suscitados a lo largo de la historia se resuelvan y los deseos se hagan realidad. El deseo de Saadi Halevi tiene el propósito de dar esperanza a los lectores. El deseo que marca como digno de cumplirse es el deseo de la sociedad en la que vive. El deseo o mensaje que Shmuel Saadi Halevi quiere transmitir es que uno debe ser optimista y confiar en que la cultura del ladino florezca y continúe viviendo durante muchas generaciones después del fallecimiento de aquellos que vaticinan su muerte. El final satírico evoca la ruptura entre generaciones y la dificultad de preservar la lengua y la cultura. La memoria colectiva no es solo la memoria de un relato, sino también la memoria de una amenaza a la

cultura, la lengua y la identidad, que exige su preservación y transmisión a las generaciones futuras.

El tejido social que emerge de la historia refleja una estructura social en la que judíos y musulmanes conviven estrechamente y mantienen relaciones de proximidad y rechazo. La historia ridiculiza al rey no judío que no está familiarizado con las leyes básicas de la naturaleza, y actúa como una sátira propagandística al mostrar su debilidad y su necesidad.

La presencia de cuentos populares en los artículos sugiere que hay un encuadre y que hay un deseo de influir en una gran parte de los lectores. Pero dado que el encuadre es el producto de una interacción, la presencia de un encuadre en el texto no garantiza el impacto en la audiencia lectora (Entman, 1993: 52).

6. CONCLUSIÓN

Los hallazgos del análisis indican que, en la polémica en torno al futuro del ladino, los autores recurrieron a los relatos populares no solo como un medio de persuasión y de exposición de posturas, sino también para crear narrativas colectivas dotadas de validez moral y cultural. Estas narrativas encarnan experiencias, valores y significados compartidos por el grupo, y contribuyen a la construcción de una identidad colectiva, al vínculo entre generaciones y a la continuidad cultural. La incorporación de los relatos y su incorporación en un nuevo marco retórico permitieron integrar una crítica social, afrontar desacuerdos y encuadrar el conflicto en torno al ladino con fines persuasivos dirigidos a los lectores, así como para la gestión de disputas personales entre los autores.

Ambos autores, Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi, aspiraban a preservar el ladino, aunque entre ellos existían desacuerdos sobre la mejor manera de alcanzar este objetivo. Los relatos, arraigados en la conciencia colectiva, se integraron en los artículos a partir de la comprensión de que una historia se fija en la memoria con mayor facilidad que un dato abstracto y árido, lo que favorece una interiorización duradera del mensaje y reduce la resistencia frente al argumento presentado. De este modo se logró un efecto doble: por un lado, la atenuación de la controversia y, por otro, la profundización de la identificación con la postura expresada.

Más allá del tratamiento directo de la cuestión lingüística, los relatos revelan conflictos sociales más amplios: la tensión entre tradición y modernidad, la actitud frente a la condición de la mujer y las relaciones entre el poder y la gente común. El uso de relatos populares permitió transmitir un mensaje crítico y contundente dentro de un marco social legítimo, sin cuestionar de manera directa las normas discursivas vigentes. La imagen que emerge del análisis contribuye a comprender la complejidad de la sociedad sefardí de

comienzos del siglo XX y la forma en que se entrelazan tradición, retórica consciente y luchas ideológicas. Estos hallazgos subrayan la contribución de las teorías narrativas y del análisis crítico para entender los modos de configuración de las percepciones sociales, la transmisión de valores y la internalización de mensajes en el marco de una polémica pública cargada de tensiones.

En torno a la cuestión de la lengua se desarrolló un debate estéril y de gran tensión, que en la prensa se refleja a menudo como un espacio de paradojas y posturas contradictorias. Estas paradojas no se acumulan hasta conformar una posición cohesionada y uniforme, sino que expresan la sensación de confusión, la incertidumbre y la crisis identitaria que caracterizaron a la época.

Aunque el ladino experimentó un proceso de debilitamiento, un proceso derivado de factores geográficos, sociales e históricos no desapareció. Las cuestiones sobre su escritura y ortografía siguen ocupando a investigadores, diversos grupos y parte de sus hablantes hasta el día de hoy (Schwarzwald, 1992: 6). De este modo, el ladino ha cobrado nueva vida en los ámbitos de la cultura, la creación literaria y la investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrevaya-Stein, Sara. (2000). Creating a taste for news: Historicizing Judeo-Spanish periodicals of the Ottoman Empire. *Jewish History*, 14, 9-28. <https://doi.org/10.1023/A:1007103614994>
- Abrevaya-Stein, Sara. (2007). *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino press, in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alexander, Tamar. (1981). El personaje y la ciudad: historias humorísticas judeo-sefardíes. *Pe'amim*, 7, 64-82 [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (1988). Nuevas tendencias en el estudio del folclore judío-sefardí. *Pe'amim*, 34, 110-133 [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (1999). *Historia de un amado y medio: El cuento popular de los judíos de España*. Jerusalén: Magnes Press [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (2004). *Palabras más ricas que el pan: Para el estudio del proverbio judeoespañol*. Jerusalén – Beer Sheva: Instituto Ben-Zvi de Estudios Orientales [en hebreo].
- Alexander-Frizer, Tamar, y Bentolila, Jacob. (2008). *La palabra en su hora es oro: el refrán judeoespañol en el norte de Marruecos*. Jerusalén: Ben-Zvi Institute [en hebreo].
- Bar, Yossi. (s.f.). *Retórica y teoría de la oratoria*. Sitio web del Ministerio de Educación. https://meyda.education.gov.il/files/Pop/0files/ivrit_hinuch_leshoni/Chativat-Beynayim/habaa_bap/returika.pdf [en hebreo].
- Ben Naeh, Yaron. (2011). The Zionist Struggle as reflected in Jewish Press in Istanbul in the aftermath of Young Turk Revolution, 1908-1918. En Yuval Ben-Bassat y Eyal Ginio (eds.), *Late Ottoman*

- Palestine: the period of Young Turk Rule* (pp. 241-257). London: I. B. Tauris Press. <https://doi.org/10.5040/9780755693047.ch-012>
- Ben Naeh, Yaron. (2015). Viejas emociones, nuevos tiempos: El sentimiento del amor y su lugar en la relación: el matrimonio entre los judíos del Imperio Otomano. *El Prezente*, 8-9, 61-85 [en hebreo].
- Benbassa, Esther. (1988). Periódicos en Constantinopla y Salónica al servicio del sionismo (1908-1914). *Kesher*, 4, 11-21 [en hebreo].
- Benbassa, Esther. (1996). *El judaísmo otomano entre la occidentalización y el sionismo 1908-1920*. Jerusalén: Centro Zalman Shazar [en hebreo].
- Bergson, Henri. (1975). *La risa*. Jerusalén: R. Mas [en hebreo].
- Bourdieu, Pierre. (2005). *Cuestiones de sociología*. Tel Aviv: Resling [en hebreo].
- Bunis, David M. (1996). Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire. En Harvey E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries, History and Culture in the Modern Era* (pp. 226-239). Bloomington: Indiana University Press.
- Bunis, David M. (2000). *Voces de la Salónica judía*. Jerusalén – Salónica: Misgav [en hebreo].
- Bunis, David M. (2005). La escritura como símbolo de identidad religiosa nacional. *Pe'amim*, 101-102, 107-168 [en hebreo].
- Bürki, Ivette. (2010). *La Época y El Avenir*. Dos periódicos, dos discursos en contraste. En Paloma Díaz Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los Sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades* (pp. 159-170). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Cohen-Sarano, Matilda. (1991). *Djoha, ke dize? Kuentos populares Djudeo-Espanyoles*. Jerusalén: Kené [en hebreo].
- Cohen-Sarano, Matilda. (1999). *Leyendas: Leyendas e historias con moraleja de la tradición sefardí*. Jerusalén: Nur [en hebreo].
- Cohen Starkman, Mira. (2024). *Medicina y médicos en la literatura en ladino*. Tel Aviv: Resling [en hebreo].
- Entman, Robert M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 50-59. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>
- Gamson, William A., y Lasch, Kathryn E. (1983). The Political Culture of Social Welfare Policy. En Shimon E. Spiro y Efraim Yuchtman-Yaar (eds.), *Evaluating the Welfare State: Social and Political Perspectives* (pp. 397-415). Nueva York: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-657980-2.50032-2>
- Kama, Amit. (2002). Estoy en la pantalla, luego existo: Cómo lidian los homosexuales con su extinción simbólica percibida. *Sociología israelí*, 4(1), 143-191 [en hebreo].
- Klein, Anat. (2010). Análisis del discurso crítico de un texto periodístico. En Lea Kacen y Michal Kromer-Nevo (eds.), *Análisis de datos en la investigación cualitativa* (230-253). Beer Sheva: Universidad Ben-Gurión [en hebreo].
- Migdal, Sara. (2022). *Polémicas periodísticas sobre el ladino, su futuro y su papel cultural (1886-1923)* [Tesis doctoral]. Universidad Bar-Ilan [en hebreo].

- Migdal, Sara, Hacoheh, Dov, y Refael, Shmuel. (2024). La prensa en ladino como escenario de la polémica sobre su futuro y su necesidad como lengua (1886-1923). *Ladinar*, 13, 35-66 [en hebreo].
- Muchnik, Malka. (2006). *Lengua, sociedad y cultura* (Vols. 2-4). Ra'anana: Universidad Abierta [en hebreo].
- Nir, Rafael. (2006). El refrán como texto minúsculo. En Ora Schwarzwald y Yitzhak Schlesinger (eds.), *Sefer Hadassah Kantor: Colección de investigaciones lingüísticas* (pp. 135-142). Ramat Gan: Hen [en hebreo].
- Polanyi, Livia. (1981). What stories can tell us about their teller's world. *Poética Hoy*, 2(2), 97-112. <https://doi.org/10.2307/1772192>
- Pulido Fernandez, Ángel. (2005). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: E. Teodoro.
- Refael, Shmuel. (2005). Entre el ingenio y el insulto: Sobre una colección única de refranes en ladino sobre la mujer y lo femenino. En Tova Cohen y Shaul Regev (eds.), *Mujer en Oriente, mujer oriental: La historia de la mujer judía de Oriente* (pp. 69-85). Ramat Gan: Universidad Bar-Ilan [en hebreo].
- Refael, Shmuel. (2013). Historias de duelo en judeoespañol (ladino): Un estudio de la historia "Los Tanna y los muertos errantes". En Malka Muchnik y Tsvi Sadan (eds.), *Estudios sobre el hebreo moderno y las lenguas judías dedicado a Ora (Rodrigue) Schwarzwald* (pp. 612-630). Jerusalén: Carmel [en hebreo].
- Refael, Shmuel. (2020). *Ladino aquí y ahora: Ladino hablantes en Israel a la luz de su pasado y cultura*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv [en hebreo].
- Romero, Elena. (2010). La polémica sobre el Judeoespañol en la prensa sefardí del imperio otomano: materiales para su estudio. En Paloma Díaz Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los Sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades* (pp. 55-65). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Romero, Elena. (2024). *Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia*. Barcelona: Tirocinio.
- Salti, Selim Yehoshua. (2022). *101 cuentos modernos de Djoha*. Estambul: Gözlem [en ladino/español/inglés].
- Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (1992). Tipos de lenguas y literaturas en el judaísmo sefardí. *Pe'amim*, 50, 4-28 [en hebreo].
- Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (2007). Estudio sobre el judeoespañol en Oriente. *El Prezente*, 8, 89-98 [en hebreo].
- Sleski, Simcha, y Alpert, Bracha. (2007). *Caminos en la escritura de la investigación cualitativa: de la deconstrucción de la realidad a su construcción como texto*. Tel Aviv: Instituto Mofet [en hebreo].
- Swidler, Ann. (1995). Cultural power and social movements. En Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.), *Social movements and culture* (25-40). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vidas, Albert de. (1996). The Language Controversy among the Sephardim of the Ottoman Empire at the Turn of the Century. En David F. Altabe et al. (eds.), *Studies on Turkish – Jewish History: Political and Social Relations, Literature and Linguistics – The Quincentennial Papers* (pp. 147-161). New York: Sepher-Hermon Press.

Wodak, Ruth, y Mayer, Michael. (2015). Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology. En Ruth Wodak y Michael Mayer (eds.), *Methodos of Critical Discourse Studies* (3rd edition, pp. 1-33). London: Sage.

Ziv, Avner. (1986). Aspectos psicológico-sociales del humor judío en la diáspora e Israel. En Avner Ziv (ed.), *Humor yehudí* (pp. 17-36). Tel Aviv: Papyrus [en hebreo].

Fuentes primarias

	Autor	Título (judeoespañol)	Periódico	Fecha	Páginas
1	Setri	Lingua espanyola	<i>La Époka</i>	12.08.1898	4
2	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	07.11.1902	9
3	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	14.11.1902	9
4	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	21.11.1902	13
5	Jacques Danon	Nuestras gazetas i el Djudio-Espanyol	<i>La Époka</i>	19.12.1902	4
6	Jacques Danon	Una muerte alegre	<i>La Époka</i>	23.01.1903	9
7	Shmuel Saadi Halevi	El judio espanyol	<i>La Époka</i>	13.02.1903	9
8	Shmuel Saadi Halevi	Una muerte alegre	<i>La Époka</i>	20.02.1903	9
9	Shmuel Saadi Halevi	El judio espanyol	<i>La Époka</i>	27.02.1903	4