



Nicolás Asensio Jiménez
Sara Sánchez Bellido
(Editores)

Lengua y cultura sefardí

*Estudios en memoria de
Samuel G. Armistead*

FUNDACIÓN
RAMÓN ARECES

FUNDACIÓN
RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

Lengua y cultura sefardí

*Estudios en memoria de
Samuel G. Armistead*

Madrid 2015

Nicolás Asensio Jiménez
Sara Sánchez Bellido
(Editores)

Lengua y cultura sefardí

*Estudios en memoria de
Samuel G. Armistead*

Madrid 2015



Fundación Ramón Menéndez Pidal



Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.

© EDITORIAL CENTRO DE ESTUDIOS RAMÓN ARECES, S.A.

Tomás Bretón, 21 – 28045 Madrid

Teléfono: 915 398 659

Fax: 914 681 952

Correo: cerasa@cerasa.es

Web: www.cerasa.es

© FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

Vitruvio, 5 – 28006 MADRID

www.fundacionareces.es

© FUNDACIÓN RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

Menéndez Pidal, 5 – 28046 MADRID

www.fundacionramonmenendezpidal.org

© Autores

Diseño de cubierta: Omnívoros

Brand Desing & Business

Communication

Depósito legal: M-38343-2015

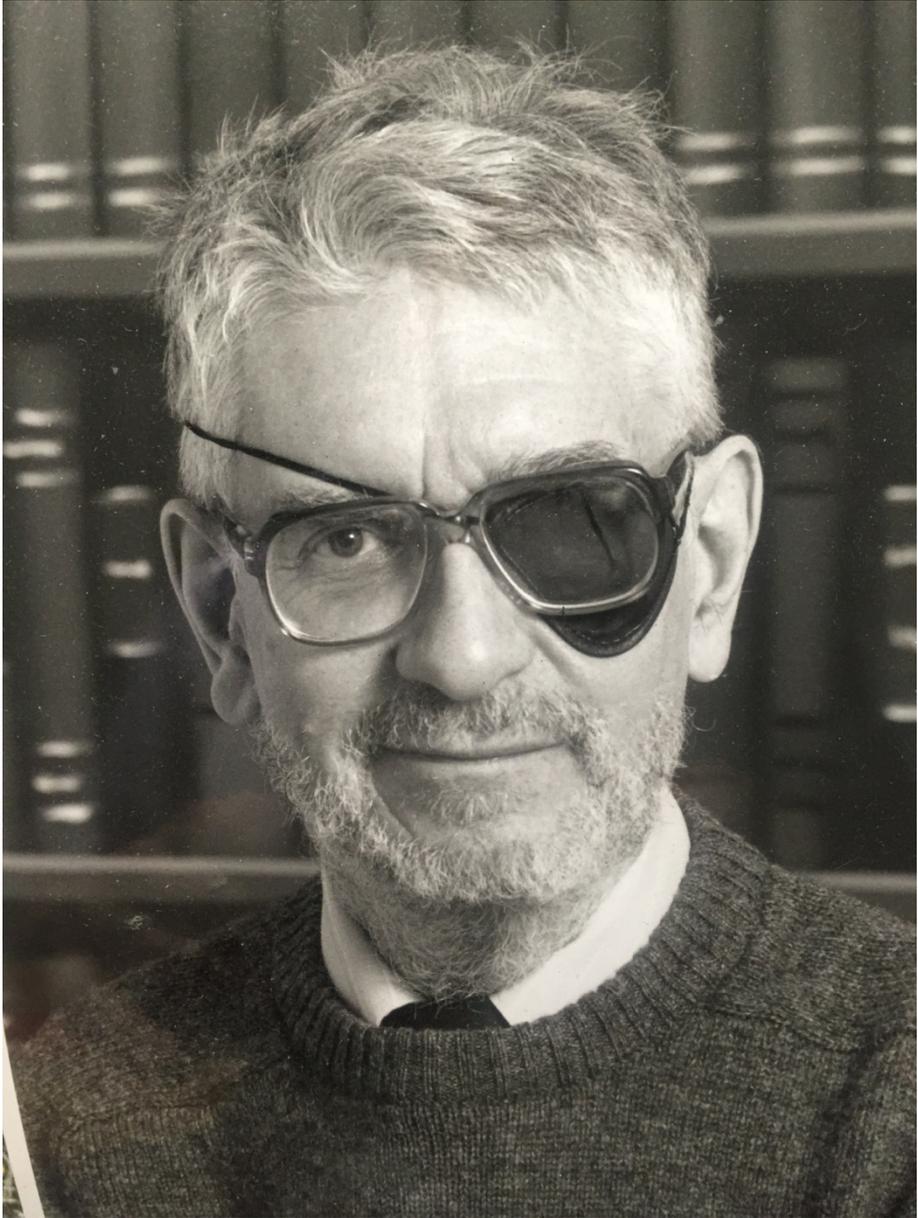
Impreso por:

ANEBRI, S.A.

Antonio González Porras, 35-37

28019 MADRID

Impreso en España / Printed in Spain



Índice

Presentación	
<i>por Jesús Antonio Cid</i>	11
Palabras de la Fundación Ramón Areces	
<i>por Raimundo Pérez-Hernández</i>	15
Nota de los editores	
<i>por Nicolás Asensio Jiménez y Sara Sánchez Bellido</i>	17
I. EDICIONES	
Versión sefardí del midrás <i>La grandeza de Moisés</i> , publicado por Ya'acob Abraham Yoná	
<i>por Elena Romero</i>	19
La poesía sefardí en Esmirna entre 1909 y 1914	
<i>por Ignacio Ceballos Viro</i>	49
Refranes acogidos por Salomón Israel Cherezli	
<i>por Ignacio Ceballos Viro (ed.)</i>	101
II. ESTUDIOS	
El imaginario judío y el judío imaginario en la literatura medieval castellana	
<i>por Jon Juaristi</i>	115
Intelectuales españoles ante los sefardíes en torno a 1930: Dos visiones de una judería balcánica (Skoplje-Uskub)	
<i>por Jesús Antonio Cid</i>	143
Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí	
<i>por Paloma Díaz-Mas</i>	179
<i>Landarico</i> in the Work of Haim S. Davičo and Laura Papo: The Domestication of the Spanish Ballad to the Serbian and Bosnian Sephardic Environment	
<i>por Željko Jovanović</i>	211
Sobre los autores	
<i>por Paloma Díaz-Mas</i>	245

Presentación

Jesús Antonio Cid

Presidente de la Fundación Ramón Menéndez Pidal

La Fundación Ramón Menéndez Pidal y el Instituto Universitario Menéndez Pidal organizamos en diciembre de 2014 las «Jornadas de cultura sefardí: Sefardíes, de nuevo entre nosotros», en homenaje y memoria del gran investigador, amigo y colaborador que fue Samuel G. Armistead.

Para quienes hemos trabajado en esta casa, la desbordante personalidad de don Samuel ha sido siempre un estímulo por el rigor y la amplitud de sus estudios, por su aproximación vivencial, apasionada, a los temas y campos de trabajo a que dedicó su actividad y por su identificación con los intereses y métodos de la escuela de Menéndez Pidal. En una etapa de la filología hispánica en que la necesaria renovación había conducido a ciertos excesos y a negar o minusvalorar el legado de don Ramón y sus discípulos más directos, don Samuel se constituyó en voz discordante. Frente a varios colegas, con quienes podía mantener excelentes relaciones personales, Armistead era intransigente en todo lo que consideraba frivolidad o simple «erostratismo». Más de una vez le oí decir que, pasadas unas décadas, todo lo que habían construido, o intentado destruir, los «revisionistas» sería una mera nota a pie de página en la historia de la filología española, mientras que la obra de Menéndez Pidal seguiría siendo referencia indispensable. Armistead, como su fraternal Diego Catalán, mantenía que las revisiones más eficaces son las que se hacen desde dentro de una escuela y de una coherente línea de pensamiento.

Las Jornadas quisieron, y creo que lo lograron, ser el mejor homenaje posible a Sam: representar la continuidad en los trabajos sobre la lengua y cultura sefardí. Deseábamos también destacar el papel histórico y central

que desempeñó Menéndez Pidal en la consolidación de los estudios científicos sobre los judeoespañoles y su cultura. Reformulando algo de lo que se dice más adelante, en su larga vida Ramón Menéndez Pidal pudo alcanzar todavía, gracias a María Goyri, a conocer al doctor Pulido, y reanudar el contacto con sus antiguos correspondientes en el Oriente sefardí. Pudo también atraer a Josef Benoliel e incitarle a realizar sus fundamentales trabajos sobre la lengua y el romancero sefardí de Marruecos. Más tarde pudo facilitar que amigos y discípulos tan destacados como Manuel Manrique de Lara y Américo Castro realizaran sus exploraciones en el Mediterráneo oriental y en Marruecos. En fin, a través de la Junta de Relaciones Culturales, siguió de cerca las campañas filosefardíes, mejor o peor orientadas, de Giménez Caballero, Sabatai Djaen y los diplomáticos españoles en los Balcanes. Conservó los materiales del doctor Cortés, de Máximo José Kahn y tantos otros. Ya en su ancianidad, facilitó los trabajos de Samuel Armistead, poniendo a su disposición la colección más copiosa de romances sefardíes... En fin, su viaje a Israel en 1964, a sus 95 años de edad, fue sin duda el primer deshielo en una España oficialmente hostil al mundo judío. Puede afirmarse que, en verdad, la casa de Menéndez Pidal ha sido la casa del Romancero sefardí y de los sefardíes. Y deseamos que lo siga siendo.

Resta manifestar nuestra gratitud a la Fundación Ramón Areces, por la intervención de su director, don Raimundo Pérez Hernández, en la sesión inaugural y por su patrocinio del espléndido concierto de música judía y sefardí que complementó estas jornadas y de la edición de este volumen de estudios reunidos. Igualmente, agradecemos al Instituto Universitario Menéndez Pidal y a la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid por su colaboración; a Jesús Bustos por su iniciativa de organizar este encuentro; a Alia Mvsica y su director, Miguel Sánchez, por revivir la herencia musical de la liturgia y el romancero sefardí y a Clara Marías por su decisiva mediación; a Ignacio Ceballos, que tomó a su cargo un curso de iniciación a la lectura de textos aljamiados judeo-españoles, eficaz *addenda* docente a estas jornadas, y a Nicolás Asensio Jiménez y Sara Sánchez Bellido, como cuidadores de la edición de estas Actas. Finalmente, estamos agradecidos a Annie Laurie Armistead por las emotivas palabras remitidas, que abrieron el encuentro al igual que abren, ahora, este volumen:

How wonderful, that you are celebrating Sephardic Studies in Sam's memory! I wish I could be there in person, but know that I will be there in spirit, as will don Samuel.

I am pleased and honored that you are thinking of our beloved Sam, appreciating his life's work, that monument of scholarly devotion, to which he dedicated himself, body and soul, for so many fruitful years! Much of his joy came from working in close collaboration with all of you, excellent scholars, members of the Archive, true friends and companions on the road of knowledge and exploration of the Sephardic oral tradition. From that Great Research Library of the Sky, Sam is surely looking down and saying: "¡Adelante! Keep up your good work! I am with you!"

Again, I wish Sam and I could be with you all in body, but since we can't, we will be there in spirit, happy and honored that you are celebrating his life's work and passion, the passion that he shares with all of you.

Palabras de la Fundación Ramón Areces

Raimundo Pérez-Hernández y Torra

Director de la Fundación Ramón Areces

Ha sido una satisfacción participar en el acto de inauguración de las jornadas de cultura sefardí que bajo el título «Sefardíes, de nuevo entre nosotros» han organizado la Fundación Ramón Menéndez Pidal y el Instituto Universitario Menéndez Pidal, con el patrocinio de la Fundación Ramón Areces.

Deseo felicitar a ambas instituciones por el interés de los contenidos y la calidad de los ponentes que participaron en este evento dedicado a la memoria de Samuel G. Armistead, destacado hispanista, folclorista y medievalista estadounidense. Son muchos los estudiosos anglosajones interesados por la historia y la cultura españolas. Con sus trabajos han contribuido a un mejor conocimiento de nuestro pasado con la pasión del investigador minucioso pero libre del apasionamiento que confiere el sentimiento de pertenencia a un país o una nación.

Y de sentimientos de pertenencia es, sin duda, de lo que trataron estas jornadas y de la importancia de la cuestión sefardí en la Historia de España: una historia de tristeza y esperanza a la vez; una historia de despedidas y de reencuentros; también, de admiración hacia la comunidad sefardí que, a pesar de la distancia y los avatares de la historia, ha mantenido su apego a Sefarad.

En este sentido sirvan mis palabras como sincero tributo especialmente a las comunidades sefardíes de Salónica, Estambul, El Cairo e Israel, entre otras, por haber conservado en el tiempo sus señas de identidad y sus tradiciones a través de la literatura, la gastronomía o el folcklore.

Permítanme, pues, que concluya esta breve introducción con las palabras pronunciadas por su majestad el Rey Juan Carlos en la sinagoga de Madrid en marzo de 1992 y que, creo, recogen el sentimiento de todos los que hemos participado en estas jornadas: "Sefarad no es una nostalgia, sino un hogar... Un verdadero lugar de encuentro para las generaciones venideras".

Nota de los editores

Nicolás Asensio Jiménez y Sara Sánchez Bellido

Tal y como menciona Jesús Antonio Cid en la Presentación que encabeza este volumen, la razón de ser de esta compilación de estudios sobre la lengua y la cultura judeoespañolas nace, precisamente, de las «Jornadas de cultura sefardí: Sefardíes, de nuevo entre nosotros», celebradas en diciembre de 2014 en homenaje a don Samuel G. Armistead.

A pesar de que cierta parte de los trabajos que aquí se reúnen fueron expuestos en el seno de dichas Jornadas, se incluyen, también, algunos estudios compuestos ex profeso para esta publicación; tal es el caso de los artículos de Elena Romero, Ignacio Ceballos y Željko Jovanović. El contenido de todos ellos, sin duda, da cuenta de las múltiples posibilidades que ofrecen las investigaciones sobre lengua y cultura sefardí en la actualidad.

Las aportaciones de Antonio Cid y Paloma Díaz-Mas se remontan a los inicios de la investigación en literatura sefardí por parte de intelectuales de los siglos XIX y XX y, especialmente, Menéndez Pidal y su escuela, donde don Samuel juega un papel fundamental; en concreto, nos describen el entramado de contactos establecido en diferentes etapas con correspondientes de diversas comunidades, cuyo interés se centraba no solo en el romancero, sino también los estudios culturales y lingüísticos. Por otro lado, los trabajos de Elena Romero, Ignacio Ceballos y Željko Jovanović se enfrentan a textos particulares de la tradición literaria, desde la edición y/o el estudio, como son *La grandeza de Moisés*, las composiciones poéticas líricas publicadas en *La voz del pueblo* entre 1909 y 1914, o el tema del romance de *Landarico* y su conexión con la balada europea. Por último, el artículo de Jon Juaristi da cuenta de algunos de los tópicos refe-

rentes al judío en la cultura hispana y se aproxima con una novedosa lectura a la imagen que de este transmiten dos textos de la literatura española: el fragmento de Rachel y Vidas del *Poema de Mio Cid* y la cantiga *¡Eya velar!* incluida en uno de los relatos de Berceo.

Como modo de organización, se ha optado por distinguir aquellos trabajos que presentan edición de textos de los que están constituidos únicamente por un estudio. A la primera sección se ha añadido, además, la edición del refranero publicado por Salomón Israel Cherezli y que fue realizada, bajo la supervisión de Ignacio Ceballos Viro, por los alumnos del «Curso de lectura de textos aljamiados hebraicos», celebrado de forma paralela a las Jornadas.

El resultado es, pues, un volumen que pretende contribuir a los estudios sefardíes –en plena salud, pese al olvido de buena parte de la crítica–, abarcando varios enfoques temáticos y diversidad de perspectivas. Con él se espera, como ya hemos adelantado, rendir un afectuoso, humilde y merecido homenaje a don Samuel Armistead, a cuya memoria se dedica.

Versión sefardí del midrás *La grandeza de Moisés*, publicado por Ya‘acob Abraham Yoná

Elena Romero

Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC

En estos momentos tengo en proceso de edición y estudio las versiones judeoespañolas de dos relatos legendarios de fuente hebrea (hb. *midrás*, pl. *midrašim*) sobre el profeta Moisés, los llamados, respectivamente. *Guedulat Mošé* ('La grandeza de Moisés'); y *Petirat Mošé* ('La muerte de Moisés'), del que ahora no voy a ocuparme.

El motivo de haber escogido la versión de *La grandeza de Moisés* anunciada en el título para un artículo en un volumen dedicado a la memoria de quien fue mi muy querido amigo Samuel G. Armistead, quedará claro más adelante.

1. Generalidades

El texto de la *Grandeza* lo traduje yo misma del hebreo al español en mi libro *La Ley en la Leyenda*¹, usando como base y fundidos los textos del *Séfer Guedulat Mošé* ('Libro de la Grandeza de Moisés') (Salónica 1747: hs. 1b-6b) y del titulado, según sus primeras palabras, *Ketapúaḥ ba'ašé hayá'ar* ('Como el manzano entre los árboles del bosque') (*Cant* 2:3), que editó S. A. Wertheimer², procedente de un manuscrito yemenita, el cual no es sino una versión con pequeñas variantes de la mencionada del *Guedulat Mošé* salonicense.

¹ Vid. Romero (1989: 242-256, núm. 87; *vid.* también allí mismo: 81-82, núm. 18).

² En su *Baté Midrašot* (1968: 1, 277-285, con Introducción en 273-275). Lo reproduce Eisenstein (1915: 1, 262a-264b).

En cuanto al contenido del texto, reproduzco lo que decía en *Leyenda* (81-82):

Relato agádico que refiere cómo Moisés se hace merecedor de ser llevado a los cielos, cuyos siete niveles recorre, y cómo después se le muestran asimismo el Guehinam (Infierno) y el Paraíso. La descripción es típica de la literatura medieval, en la que Cielo, Paraíso e Infierno aparecen divididos en siete secciones, siendo las almas designadas a un nivel determinado en los dos últimos según la magnitud de sus buenas obras o de sus culpas.

Del midráš hebreo *Guedulat Mošé* conozco seis versiones judeoespañolas, cuatro impresas y dos manuscritas. De las impresas, tres de ellas se publicaron en libritos independientes que vieron la luz en Constantinopla c. 1765, Salónica 1855 y Salónica 1891; y una cuarta aparece incluida en el *Midráš 'Aséret haḏiberot* ('*Leyenda de los Diez mandamientos*') que vio la luz en Belgrado 1860. En cuanto a las versiones manuscritas, lo único que puedo precisar de una de ellas es que procede de Oriente y que se ha datado imprecisamente en el siglo XIX; en tanto que la otra está datada en Tetuán 1891.

De todas ellas voy a ocuparme ahora solamente de la que vio la luz en Salónica en 1891. A la presentación de los aspectos formales del ejemplar, sigue la edición del texto³, y unos breves comentarios sobre su contenido y dependencia de otras versiones; el artículo se completa con un Glosario, donde recojo las voces que creo de difícil comprensión y la pertinente bibliografía de obras citadas. En dicho Glosario no recojo las frases en hebreo, que se traducen entre corchetes tras el lugar donde aparecen.

2. Portada y aspectos formales

Para mi edición de esta versión salonicense de 1891 me he servido de la reproducción publicada por Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman en su libro *Chapbooks* (1971: núm. 1, 371-386), a partir de un ejemplar, que, según indican dichos autores (1971: 531), procede del Yivo (Nueva York). Dado que con su publicación me han facilitado el acceso al texto, he decidido llevar a cabo la edición de esta versión, como un parco homenaje a la

³ Para la transcripción a caracteres latinos de la aljamía hebrea sigo el sistema de la revista *Sefarad*, expuesto con detalle en Hassán (1978: 147-150).

memoria de ambos y con mi profundo agradecimiento a su generosidad con los colegas.

Veamos algunos detalles de la edición⁴.

El librito consta de 15 páginas, numeradas en arábigos y con los números entre paréntesis, ocupando nuestro texto las págs. 2-13. El texto de portada, enmarcado en una orla, dice así (marco en negrita lo que aparece en letra cuadrada, e indico con barra inclinada los cortes de líneas):

Séfer / Guedulat Mošé. / — / En dita guemará contiene la grandeza de Mošé raḅenu, / 'a''h, de todo lo que vido a los cielos y lo que / se apareció el Santo, bendicho Él, en monte de / Sinai. / De más toparán la señoría detrás unos / romanzos bastantes agradables tocante a / Mošé raḅenu, 'a''h, que van a tomar mucho placer, / tanto hombres como mujeres. / Traído en la estamparía por mezo de el / Se' Ya'acob Yoná, Hy''v. / Táḥat memšélet adonenu hamélej sultán [‘Bajo el dominio de nuestro señor el rey sultán’] ‘Abdul Ḥamid ḥan, yr''h. / Šenat [‘Año de’] «**VeYa'acob iš tam yošeb ohalim**» [Gén 25:27: ‘Y Jacob era un hombre sencillo, que moraba en tiendas’] [= 651 / = 1890-1891].

La indicación del año de publicación se expresa, como es muy habitual en publicaciones hebreas y sefardíes, mediante la suma del valor numérico de las letras hebreas consonantes contenidas, en este caso, en el citado versículo de *Génesis*, del que sólo entran en la adición las letras que en el original se resaltan con letras de cuerpo mayor y que yo indico en negritas. También se recurre aquí al acostumbrado artificio de usar un versículo bíblico en donde aparece el nombre, bien del autor de la obra, bien, como es nuestro caso, del traductor o manipulador; es decir: Ya'acob.

Pero aún hay que sacarle más punta al citado versículo, en donde se dice que Ya'acob moraba en tiendas.

Cabe recordar aquí que en la noche del 3 al 4 de septiembre de 1890 estalló en Salónica un pavoroso incendio que afectó a una gran parte de la zona judía y al que los judíos salonicenses denominaron «el fuego grande». De tal incendio me he ocupado ampliamente en mi libro *Entre dos (o más) fuegos*⁵, por lo que no hace falta repetir aquí lo allí dicho.

⁴ Vid. asimismo *Baecs* (núm. 153), donde se reseñan otros ejemplares de esta obra. Vid. también Attias (1971-1981: 166, núm. 1, aquí el libro datado en 1889; y 171, núm. 1, aquí datado en 1891). Sobre Ya'acob Yoná puede verse el citado libro de Armistead y Silverman (1971), así como el artículo de Refael (1997).

⁵ Vid. Romero (2008: cap. 7, aprt. C.2, 329-344) y la bibliografía allí citada.

Dos de los más importantes impresores y copleros de la época, Sa'adi Haleví y el propio Ya'acob Yoná, nos dan interesantes datos de lo sucedido en sendas coplas que he titulado *El socorro a los quemados de 1890*, de Haleví, y *El fuego grande de 1890*, de Yoná⁶. Al parecer en el devastador incendio se quemaron unas mil cien casas, el 80% de las cuales eran de judíos, con lo que más de mil seiscientas familias quedaron sin hogar. Para dar cobijo a los siniestrados y mientras aceleradamente se construían nuevas viviendas, hubo que habilitar tiendas de campañas (*chadires*) en los despoblados.

Así nos refleja Halevi tal situación en la estrofa 9 de su copla, publicada en el librito *Complas de Purim junto la nueva cantiga por el fuego* (Salónica [c. 1891]) págs. [9-12] (*Baecs* núm. 148a):

- 9 Los campos de la ciudad de tiendas se hincheron,
 por hacer humanidad todos decidieron,
 coriendo se fueron a buscar dermán:
 aún da cie gaba el dumán,
 ayudo se daba al que se acercaba.

Y esto es lo que nos dice Yoná al respecto en la estrofa 13 de su copla, publicada en el librito *Cantiga por el fuego* (Salónica 1891) págs. 3-7 (*Baecs* núm. 151a, allí denominada *El fuego de 1890*):

- 13 Muestro rey mandó a dar cinco mil ducados
 que miren de aremediar a todos los quemados;
 los más enteñados, sin tener valor,
 la luvia y la yelor,
 en chadires echados como peje salados.

No me cabe duda de que Yoná no escogió el versículo citado a humo de pajas, sino que con él nos está transmitiendo el hecho de que él, como el Ya'acob bíblico, está viviendo en una de esas tiendas de campaña.

Tras estas explicaciones, volvamos ya al libro que nos ocupa. El texto va precedido del epígrafe «Guedulat Mošé» ['Grandeza de Moisés'] seguido de una pleca y finaliza (pág. 13) con la indicación en letra cuadrada: «T'v's'I'b'o», abreviaturas de la frase hebrea «Tam vešalem, šebaḥ laEl, boré 'olam» ('Terminado y completo, alabanzas sean dadas a Dios, crea-

⁶ Edito ambos textos en Romero (2008) núms. 40 (330-338) y 41 (338-344).

dor del mundo'). El texto va en letra raší sin vocalizar, excepto la primera palabra que va en letra cuadrada. La grafía está normalizada. No hay reclamos.

Finalmente, el librito se completa con el romance de *El paso del Mar Rojo*⁷ (págs. 14-15) y con la copla *La misión de Moisés*⁸ (pág. 15).

3. Edición del texto

En cuanto al sistema de edición cabe advertir lo siguiente. Son míos los epígrafes centrados en los que, para facilitar su lectura, he segmentado el texto. Igualmente son mías la división de párrafos –el original está mayoritariamente en líneas seguidas sin apenas particiones–, así como la puntuación y versalización. Añado entre corchetes la precisión de los versículos bíblicos citados –señalo con *cfr.* cuando la cita no se corresponde exactamente con el texto bíblico–, así como su traducción al español. Con barra inclinada seguida de número, ambos volados y en negrita, indico las páginas del original.

[1. Prólogo: la humildad de Moisés y su recompensa]

¹²«**Ketapúaḥ** ba'ašé hayá'ar ken dodí ben haḇanim» [*Cant* 2:3: 'Como el manzano entre los árboles del bosque, así es mi amado entre los jóvenes']. Éste es Mošé raḇenu, 'a"ḥ.

En la hora que le dijo el Šy"t en har Ḥoreb: «Anda y quítalos a hijos de Yisrael de Mišráyim, porque ya oyí sus ḡemidos y membrí a el firmamiento y la merced y la ĵura que ĵurí a Abraham abinu, mi siervo» [*cfr.* *Éx* 3:7-10], dijo Mošé raḇenu, 'a"ḥ:

–«¿Qué so⁹ yo que andaré ande Par'ó y que quite a hijos de Yisrael de Mišráyim?» [*Éx* 3:11].

Dijo el Šy"t a Mošé:

–Tú te aḇajastes a ti mismo y dijites: «¿Qué so yo que andaré a Par'ó?». Yo te daré kabod, šeneemar: «Ušfal rúaḥ yitmoĵ kabod» [*Pr* 29:23: 'Y el

⁷ Vid. Armistead y Silverman (1971: 129-133); *vid.* también Attias (1971-1981: 168, núm. 4).

⁸ Editada por Hassán (1990: 489); *vid.* Baecs (núms. 153a y ss.).

⁹ Escrito por error *se*.

humilde de espíritu logra honor'] y daré a todo Mišráyim en tu mano y subiré a ti cerca sía de mi honra y te amostraré a todos los mal'ajim de los cielos de arriba.

[2. Moisés visita los siete cielos: prolegómenos]

Después así encomendó el Šy''t a M''t¹⁰, sar haPanim, que es el mal'aj más grande y le dijo:

–Anda y trae a Mošé con modos de cantares y alegría y gozo.

Dijo M''t:

–Ribonó šel 'olam, non puede Mošé por subir y por ver a los mal'ajim, porque son de fuego y él es basar vadam.

Dijo a él:

–Anda y volta a su carne por tizón de fuego.

Vino el mal'aj M''t cerca Mošé. Cuando lo vido Mošé a M''t, se estremeció. Dijo a él:

–¿Quién tú?

Dijo:

–Yo so Hanoj ben Yéred¹¹, padre de tu padre. Me mandó el Santo, bendicho Él, por ti que te suba cerca sía de su honra.

Dijo Mošé a M''t:

–Yo basar vadam y non puedo mirar a los mal'ajim.

Se paró y voltó a su carne por tizón de fuego y sus ³ojos como galgalé merkabá y su fuerza fuerza¹² de mal'ajim y su elguenga como flama de fuego, y subió a él a los cielos. Y se pararon los mal'ajim, quince mil de la derecha y quince mil de la iztiedra, y M''t y Mošé en medio, y subieron a Mošé a los cielos.

¹⁰ Abreviación del nombre de Metatrón, tenido en la angeleología hebrea como el ángel de mayor categoría, llamado *sar haPanim* ('ministro del Rostro') por servir directamente delante de Dios y ser su estrecho colaborador.

¹¹ En *Gén 5* se nos describe la genealogía de Adán y entre sus próximos descendientes aparece Yéred y su hijo Enoch (*Gén 5:15-24*), padre de Matusalén.

¹² Es decir: y su fuerza es como la fuerza.

[2.1. En el primer cielo]

Cuando subió Mošé a el cielo primero, que asemeja a el día primero de la semana, y vido las aguas riglas riglas¹³ y el cielo todo ventanas y en cada ventana había allí mal'ajim, dijo Mošé a M''t:

–¿Qué son estas ventanas?

Le dijo:

–Ventana de tefilá, ventana de tehiná, ventana de buscar piadad, ventana de lloro, ventana de alegría, ventana de hartura, ventana de hambre, ventana de 'aniyut, ventana de riqueza, ventana de guerra, ventana de paz, ventana de preñez, ventana de parida, ventana de luvia, ventana de 'avón, ventana de tešubá, ventana de reino, ventana de vidas, y ventana de maguefá –bar minán– y otra de maguefá de behemá, ventana de hačinura, ventana de refuá.

Y vido Mošé cošas de maravías sin ھےšbón.

[2.2. En el segundo cielo]

Subió Mošé a el cielo segundo, que asemeja al día segundo de la semana. Vido allí un mal'aj [Nuriel], que su longura trečientas mías, y cincuenta milarias de mal'ajim diván¹⁴, todos de fuego y agua, y sus caras para la Šejiná y dičen širá delante el Šy''t: «Gadol H' umhulal meod» [Sal 145:3: 'Grande es Dios y muy digno de loa'].

Demandó Mošé a M''t:

–¿Qué¹⁵ son estos mal'ajim?

Le dijo:

–Estos son memunim sobre el aire y la luvia, y hačen comando de el Šy''t y tornan a su lugar y alaban a el Šy''t, b''H.

Dijo Mošé:

¹³ Es decir, ordenadas en varias ringleras, en varias filas.

¹⁴ Escrito דִּבְרֵי אֵשׁ. En el texto hebreo de Wertheimer (1968: I, núm. 4, 278) se dice לִפְנֵי עֹמְדֵי 'están de pie delante de él'; creo que hay que poner la palabra –que también aparece en la edición de Salónica 1855– en relación con la expresión tc. *divan dur*- 'permanecer de pie en actitud respetuosa, con los brazos cruzados delante del pecho'. Prefiero esta posibilidad a suponer la palabra derivada de fr. *devant* 'ante, delante de'.

¹⁵ En este caso y en otros semejantes debería ser *quén*.

–¿Por qué están la cara para la ⁴Šejiná?

Le dijo:

–Del día que los crió el Dio, b''H, así están y non se menean de su lugar.

[2.3. En el tercer cielo]

Subió Mošé a el cielo trecero y vido allí un mal'aj [Sandalfón]¹⁶, y su altura quinientos años¹⁷. Y tenía setenta mil cabezas, y cada cabeza y cabeza setenta mil bocas, y en cada boca setenta mil elgüengas; y con él setenta mil milarias de mal'ajim todos de fuego blanco y todos alaban al Šy''t y dicen: «Lejá H' hağuedulá vebağueburá, ju» [1Crón 29:11: 'Tuya es Dios la grandeza y el poder, etc.'].
 Demandó Mošé:

–¿Qué son estos mal'ajim y qué sus nombres?

Le dijo:

–Estos son Er'elim [cfr. Is 33:7], memunim sobre las yerbas y el trigo y los árboles y las frutas, y todos hacén comando de el Patrón de el mundo.

[2.4. En el cuarto cielo]

Subió Mošé al cielo cuarteno. Vido allí el Bet hamicdáš fraguado con pilares de fuego corelado, y las cabezas¹⁸ de fuego amarillo, y sus almirécés de fuego blanco, y sus puertas de piedras de cristal y el hejal de carbuncal.

Y vido mal'ajim que alababan a el Se' del mundo, como dijo David hamélej, 'a''h: «Barejú H' mal'ajav guiḃoré jóaj 'osé debaró» [Sal 103:20: 'Benedicid a Dios, ángeles suyos, poderosos guerreros, cumplidores de su palabra'].

Demandó Mošé a M''t:

–¿Qué son estos mal'ajim?

Le dijo:

¹⁶ Vid. Romero (1989: 244, n. 2).

¹⁷ Quiere decir que es tan alto que se tardaría quinientos años en recorrer tal longitud. Así en todos los casos en que se repite esta formulación

¹⁸ Se refiere a los capiteles.

–Estos¹⁹ son memunim sobre la tierra y sobre el sol y la luna y las estrellas y los mażalot y los galgalim y todos dicen širá a el Šy”t.

Y vido más dos estrellas grandes, y cada estrella carar de un mundo. Y su nombre de la una Noga y la otra Madim, la una enriba del sol y la otra enriba de la luna.

Dijo Moše:

–¿Por qué ésta enriba de ésta?

Le dijo:

–La estrella de Noga está enfrente el sol de enverano para afrescar al sol de la calor. ⁵Y la otra, que es Madim, enfrente la luna en invierno por callentar al mundo del yelor de la luna.

[2.5. En el quinto cielo]

Subió Moše al cielo quinteno. Vido allí kitot de mal’ajim con saetas de fuego y de nieve, la nieve enriba el fuego y non se amataba, y el Šy”t metió paz entre ellos, šeneemar: «‘Osé šalom bimromav» [Job 25:2: ‘Hace paz en sus alturas’].

Dijo Moše:

–¿Qué hacen estos y cómo se nombran?

Le dijo:

–Estos se llaman Išim, šeneemar: «Elejem išim ecrá» [Pr 8:4: ‘A vosotros, hombres, clamo’].

[2.6. En el sexto cielo]

Subió Moše a el cielo de seš y vido mal’aj [Uriel], su longura quinientos años y su vista color del pedrisco. Y con él milarias de mal’ajim sin hešbón, y todos alabando a el Patrón del mundo.

Demandó Moše:

–¿Cómo se llaman?

Dijo:

–‘Iрін cađišín [cfr. Dan 4:14 ‘vigilantes ... santos’].

¹⁹ Pero escrito *Esto*.

[2.7. En el séptimo cielo, llamado 'Arabot]

Subió Mošé al cielo de siete. Vido allí un mal'aj todo de fuego y dos mal'ajim atados con cadenas de fuego preto y corolado, y cada uno andadura de quiñentos años.

Demandó Mošé a M''t:

–¿Qué son estos mal'ajim?

Le dijo:

–Af veHemá [cfr. *Deut* 29:27: "ira y furor"], los crió el Šy''t de šéšet yemé Berešit ['en los seis días de la Creación'] por haćer su voluntad.

Dijo Mošé:

–Yo me espanto de estos mal'ajim y non puedo por mirar sus caras.

Lugo se alevantó M''t y abrazó a Mošé y tomó a él en su pecho y le dijo:

–Mošé, Mošé!, amigo de el Šy''t, non te espantes.

Lugo se arepošó su dá'at de Mošé.

Después vido un mal'aj demudado su figura más que todos los mal'ajim. Su altura 560 años y él cušadeado de cuarenta lugares y todo él lleno de ojos de fuego de la punta del pie hasta la cabeza, y todo el que lo vía cayía de boca añaño de el espanto.

Demandó Mošé:

–¿Quién es este?

Dijo a 'él:

–Este es S''m²⁰, el que toma las almas de la ĝente.

Dijo a él:

–¿Ánde va?

Le dijo:

–A tomar la alma de Iyob hašađic.

Dijo Mošé:

–Yehí rašón milefaneja, vejú' ['Sea tu voluntad, etc.']. –Quere dećir que hizo tefilá y dijo–: Sea voluntad delante de ti H', mi Dio y Dio de mis padres, que non me entregues en su mano.

Y vido más mal'ajim delante el Šy''t y seš alas a cada uno: con dos cobijan sus faces, por non mirar pené hašejiná; y con dos cobijan sus pies; y con dos ayolan [cfr. *Is* 6:2] y alaban a el Patrón del mundo. Y cada ala su

²⁰ Siglas del nombre de Samael, príncipe de los demonios y el ángel de la muerte.

longura quinientos años y la anchura de cabo del mundo hasta el otro cabo.

Demandó Mošé:

–¿Qué sus nombres?

Le dijo:

–Son Ḥayot hacodeš.

Dijeron ḥajamim, *z”l*: Cuando dijo Nebujadnešar: «Subiré enriba las nubes y me asemejaré a el Alto» [cfr. *Is* 14:14], le respondió rúah hacodeš y dijo:

–¡Tipá seruhá! ¿Cuántos años son los días de tu vida?: 70 años. Y de cierto de la tierra hasta el cielo son 500 años, y de Raquí’a hasta Šeḥaquim 500 años, y de Šeḥaquim hasta Žebul 500 años, y de Žebul hasta Ma’ón 500 años y de Ma’ón hasta ‘Arabot 500 años²¹. Y pies de las Ḥayot négued de todos²², y las rodias négued de todos, y alas de las Ḥayot négued de todos, y sus figuras enfrente de todos. Y enriba de ellos kisé hakabod y es «ke’én haquérah hanorá» [*Ez* 1:22: ‘como el fulgor terriible del cristal’]; enriba está asentado Mélej maljé hamelajim, hCb”H, «ram venisá» [‘El Rey de reyes de reyes, el Santo, bendito sea, «elevado y excelso» (*Is* 6:1 y 57:15)’. ¿Y tú dices: «Subiré en alturas de las nubes, me asemejaré a el Alto?». ¡Guay por ti y por tu alma! Ánjac, ven en Guehinam, abaĵarás en lugar de subir, y allí será tu morada. En 7 moradas de Guehinam estarás para sienpre.

¹⁷Después vido Mošé un mal’aj [Žagžaguel] al cielo que se llama ‘Arabot y es el cielo de 7. Y este mal’aj se asenta y emyeza a meldar a las nešamot que crió el Šy”t de šéšet yemé Berešit [‘en los seis días de la Creación’] y los melda en 70 lešonot en la yešibá de arriba y todos dicen «halajá leMošé miSinay» [cfr. Mišná, «Peá» 2:6: ‘la norma (dada) por Moisés desde el Sinaí’], que está escrito: «Diná yetib vesifrín petiḥu» [*Dan* 7:10: ‘El tribunal se sentó y los libros fueron abiertos’], veén *diná* ela²³ P’

²¹ Según TB-«Ḥaguigá» 12b, los nombres de los siete cielos son: Vilón, Raquí’a, Šeḥaquim, Žebul, Ma’ón, Majón y ‘Arabot. Aquí no se menciona el primero de ellos: Vilón.

²² Es decir, que los pies de esos ángeles son los más grandes en comparación (*négued*) con los de todos los demás. Así en todas las frases que siguen.

²³ Escrito לֹא <’l>; cfr. hb. אֵלָא *ela* ‘sino, excepto’.

hamal'aj [‘y no hay tribunal sino el ángel Fulano’], que es el sar de la Ley y la *hojmá*, y hay nombre otro [Yefefiya]²⁴ que non se puede nombrar.

Y en el *Žóhar*²⁵ dice rabí Šim'ón ben Yoḥay²⁶, ‘a”h. En la hora que subió Mošé a el cielo se aparó delante tal mal'aj y le emyezó 370 secretos de la Ley.

[2.8. Epílogo: Moisés pide un regalo; apoyaturas rabínicas de su visita a los cielos]

Dijo Mošé a el Dio, b”H:

–Yo non me abajo de aquí hasta que me deš matanot buenas.

Dijo el Šy”t a Mošé:

–Mošé, neemán de mi casa, Yo te di la Ley mía, que en ella están las matanot buenas, que dice el pasuc: «Ki lécaḥ tob natati lajem» [Pr 4:2: ‘Pues buena doctrina os he dado’] y están mišvot ‘asé vemišvot lo ta’asé²⁷ [‘las normas de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer’] y non más, salvo²⁸ que se dicen de tu nombrado, como dice el pasuc: «Žijrú Torat Mošé ‘abdí» [Mal 3:22: ‘Recordad la Ley de Moisés, mi siervo’].

¿Y de ánde topamos que subió Mošé a el cielo? Que dijo el pasuc: «UMošé ‘alá el haElohim» [Éx 19:3: ‘Y Moisés subió hacia Elohim’], y otro pasuc: «‘Alá Elohim bitru’á» [cfr. Sal 47:6: ‘Subió Elohim entre clamor de trompetas’]. Y emyezamos que Mošé se llamó *Elohim* como nombre de su rabí, que así dijo el pasuc: «Reé netatija Elohim leFar’ó» [Éx 7:1: ‘Mira, te he puesto como Elohim para el Faraón’]. Y por esto fue dicho: «Ketapúaḥ ba’ašé hayá’ar» [Cant 2:3], que era Mošé grande más de todos los nebiim y siervo de H’ asemejaba al manzanal en güesmo y en sabor.

²⁴ Es decir, y tiene otro nombre, que en las fuentes hebreas es Yefefiyá.

²⁵ Uno de los libros principales de la literatura cabalística judía.

²⁶ Rabino de la *Mišná*, perteneciente a la primera generación de tanaítas; nacido en Galilea durante la dominación romana (siglos I-II e.c.) y a quien se le atribuye apócrifamente la autoría del *Žóhar*.

²⁷ Lit. ‘preceptos *haz* y preceptos *no harás*’, es decir: aquellas cuestiones normativas que se enuncian positivamente y que se deben hacer, y aquellas que se enuncian negativamente y que no se deben hacer.

²⁸ Es decir: y no solo, sino que.

[3. Moisés visita el Infierno: prolegómenos]

En aquea hora salió bat col deḅajo de kisé hakabod y dijo:

–Mošé, siervo de el Dio, tú non te espantes de ellos. Y está escrito: «'Ir giḅorim 'alá ḥajam vayored 'oź miḅtehá» [Pr 21:22: 'Ciudad de héroes escala el sabio y abate la fuerza en que confiaba'], y non es 'oź ⁸salvo la Ley, como dijo el pasuc: «H' 'oź le'amó yitén». [Sal 29:11: 'Dios dará fuerza a su pueblo'].

Dijo el Šy"t a Mošé:

–Mi siervo, tú vinites y fuites zójé y vites todo esto, y subí a ti a cielos y amostrí a ti todos mis tesoros y di a ti mi Ley. Ansí serás zójé y verás dos verḡeles que crií en el mundo, uno para los šaḍiquim y uno para los reša'ím y son Gan 'Eden y Guehinam.

En aquea hora mandó el Šy"t a Gaḅriel y le dijo:

–Anda con Mošé, mi siervo, mi amigo, y amóstrale Guehinam.

Le dijo Mošé:

–Yo non puedo entrar en Guehinam adientro de el fuego que enciende.

Dijo Gaḅriel a Mošé:

–Hay otro fuego que enciende y quema más de este. Aunque pišarás con tu pie, non te quemarás [cfr. Is 43:2].

En la hora que entró Mošé, fuyó el fuego de Guehinam por modre Mošé quinientas parsá'ot. Dijo el sar de Guehinam [Nasarguiel]:

–¿Quén tú?

Dijo a él:

–Yo Mošé n' 'Amram.

Dijo a él:

–Non es tu lugar aquí.

Dijo a él:

–Vine por ver sus baraganías del Santo, bendicho Él.

Dijo el Šy"t a el sar de Guehinam:

–Anda, amostra a Mošé a los reša'ím qué manera están en Guehinam.

[3.1. Primera cámara del Infierno: pecados y castigos]²⁹

Lugo anduvo con Mošé, como talmid delante su rabí, y entró en Guehinam. Y vido allí gente que mal'ájé ḥabalá les estaban dando zietes. Habían gente colgados por las párpadas de los ojos, y quen por sus pies, quen por sus manos, quen por sus elgüengas, y esclaman. Y vido mujeres colgadas por sus cabeos y quen por sus pechos, y todos con cadenas de fuego.

Demandó Mošé a el sar de Guehinam:

–¿Para modre de qué están colgados por sus ojos y otros por la elgüenga y les dan todo este šá'ar y la pena la grande la ⁹esta?

Dijo a él:

–Por razón que paraban mientes en mujeres hermosas y en mujer casada, y en hacienda de su haber para mal, y daban 'edut en mentiras³⁰.

Y vido en Guehinam gente colgados por las 'aralot y las manos atadas.

Dijo a él Mošé:

–¿Por qué están así?

Dijo a él:

–Porque eran zónim y robaban y mataban.

–Y los otros ¿por qué están colgados por las orejas³¹ y las elgüengas?

–Porque se baldaban de la Ley y contaban lašón hará' y debarim betelim. Y las mujeres que estaban colgadas por sus pechos y sus cabellos, porque descubrían sus pechos y sus cabellos delante los mancebos, y cobdiciaban y deseaban a ellos y venían 'al yedé de 'aberá³².

Después de esto exclamó Guehinam con voz amarga, y decía al³³ sar de Guehinam:

–Dame a mí reša'ím para comerlos, que está hambrento.

²⁹ Según la tradición rabínica (TB-«'Erubim» 19a), el Infierno tiene también siete partes, cuyos nombres son: Šeol, Abadón, Be'er šáḥat, Bor šaón, Tit hayavén, Šalmávet y Ereš taḥatit. Pero en nuestro texto parece haber solo cinco o quizás 6, algunos innominados, que aparecen en distinto orden y el nombre del segundo ('Alucá) no coincide con ninguno de los señalados.

³⁰ Es decir, prestaban testimonio ('edut) falso.

³¹ Se alude ahora a las orejas que se han omitido de la enumeración previa y que sí aparecen en otras versiones.

³² Es decir, caían en la tentación y pecaban.

³³ Escrito por error *el*.

Y non se harta [cfr. *Pr* 30:15-16] y esclama siempre por comer reša'ím; ma šadiquim non a ella rešut³⁴.

[3.2. Segunda cámara del Infierno,
llamada 'Alucá: pecados y castigos]

Anduvo y vido lugar otro que los reša'ím colgados la cabeza en bajo y los pies en alto. Y estaban gritando de šá'ar de Guehinam y llenos de guisanos pretos, de planta de su pie hasta el meollo, y cada guisano 500 mías. Y esclaman y dícen: «¡Guay a nos de la pena la esta!, ¡damos la muerte y moriremos por reposar!», y non tienen provecho, que ansí dice el pasuc: «Los esperantes a la muerte y non él³⁵» [*Job* 3:21: 'Los que esperan la muerte y no llega'].

Demandó Mošé qué eran sus ma'asim de estos. Le dijo:

–Ĵuraban en falso y esyiblaban šaḅat y dešhonraban talmidé ḥajamim y metían nombre malo a su haber³⁶ y daban šá'ar a yetomim vaalmanot. Por esto los entregó el Šy''t en poder de los guisanos por vengarse ¹⁰de ellos.

Demandó Mošé al sar de Guehinam:

–¿Cómo es el nombre de este lugar?

Dijo a él:

– 'Alucá³⁷, šeneemar: «La'alucá šeté banot» [*Pr* 30:15: 'La sanguijuela tiene dos hijas'].

³⁴ Es decir, al Infierno (*Guehinam*), ahora personalizado y con necesidades de comer, como cualquier ser humano, le dejan que se coma a los malvados; pero no tiene permiso (*rešut*), estaría bueno, para comerse a los justos. No deja de resultar sorprendente que el Infierno aparezca ahora como de género femenino, plasmado en ese *ella*.

³⁵ Tampoco aquí se acierta con el género, ya que *muerte* es femenino tanto en español como en hebreo.

³⁶ Es decir, calumniaban a sus compañeros.

³⁷ En TB-«'Abodá žará» 17a, nombre del Infierno en general, aunque aquí es una de sus partes.

[3.3. Tercera cámara del Infierno: pecados y castigos]

Fue a lugar otro y vido reša'ím de cara en tierra y dos mil alacranes apegados en ellos y modren y punchan a ellos, y esclaman del šá'ar. Y cada alacrán tiene 70 mil bocas, y cada boca llena de 70 mil punchones, y cada punchón lleno de 70 mil cántaros de adefla. Y los aḅrevaban a ellos y se deriten los ojos de los reša'ím de espanto y esclaman: «¡Guay a nos de nuestros 'avonot y de el día del din!».

Demandó Mošé qué eran sus ma'asim de estos. Dijo a él:

–Estos entregaban hacienda de Yisrael a umot ha'olam, y se tomaban gaavá, y avergüenzaban faces de sus ḥaberim en los munchos³⁸, y entregaban hacienda a umot ha'olam, y cafraban en palabras de ḥajamim y decían: «Non crió el Šy''t al 'olam». Esto es sus penas y se entregaron en poder de los alacranes.

[3.4. Cuarta cámara del Infierno,
llamada Tit hayavén: pecados y castigos]

Vido otro lugar que se južgan de el ombligo para aḅajo y aquel lugar se llama Tit hayavén [cfr. *Sal* 40:3]. Y mal'ajé ḥabalá aḥarban con cadenas de fiero y malcut de fuego, y con piedras de fuego rompen sus dientes de la mañana hasta la tadre, y la noche los areglan y los rompen³⁹, como dijo el pasuc: «Šiné reša'ím šiḥarta» [*Sal* 3:8: 'Has quebrado los dientes de los malvados']. Y gritan y dicen: «¡Guay de mošotros, que non hay piedad!».

Demandó Mošé qué eran sus ma'asim de estos. Le dijo:

–Estos comían nebelá veterefá y daban a comer a otros, como dicé el pasuc: «Yarob'am ḥatá vaheḥetí et haraḅim» [cfr. *1Reyes* 14:16, 15:30, 22:53: 'Jeroboam pecó e hizo pecar a muchos'⁴⁰]. Y daban moneda a riḅit⁴¹, y escribían⁴² Šem hameforáš a los goyim, y peśaban con balanza falsa, y roba-

³⁸ Es decir, delante de la gente, en público.

³⁹ Es decir, por la noche les arreglan los dientes rotos y por la mañana comienzan de nuevo a rompérselos.

⁴⁰ La cita es una invención a partir de varios versículos bíblicos.

⁴¹ Es decir, prestaban dinero con usura (*riḅit*).

⁴² Pero dice *escribía* en singular.

ban de ¹⁴¹la ġente, y comían en día de Kipur, y comían sangre y guśanos de las frutas⁴³. Por esto se ĵúzgan en poder de mal'ajé ħabalá.

[3.5. Quinta y sexta cámaras del Infierno,
llamadas Šalmávet y Abadón: pecados y castigos]⁴⁴

Mośé vido ġente que se ĵúzgan, mitad en el fuego, mitad en la nieve. Le dijo el sar de Guehinam a Mośé:

–Ven y verás cómo están los reśa'ím en este lugar.

Le dijo Mośé:

–Me espanto de piśar allí⁴⁵.

Le dijo:

–No te espantes, como dijo el pasuc: «Gam ki elej begué šalmávet lo irá ra', ki Atá 'imadí» [*Sal* 23:4: 'Aunque ande yo por valle tenebroso, no temeré mal, porque Tú estás conmigo'].

Y vido Mośé que la Šejiná andaba delante de él porque non se espantara. Y vido mal'ajé ħabalá llenos de ojos y aħarbando con cadenas de fuego, y cada mal'aj longura de 500 años. Y fuego y nieve y guśanos subían y aħajaban en sus puerpos de los reśa'ím. Y pilar de fuego en el garón. Y non había repośo a ellos, afuera de šaħat y mo'ed. Y por esto dijo el pasuc: «Y sarlán y verán en puerpos de los varones los rebeantes en Mí que su guśano non morirá y su fuego non se amatará, vejú'» [cfr. *Is* 66:24].

Demandó Mośé qué son sus ma'asim.

Dijo:

–Estos venían sobre mujer caśada y sobre goyá, y sirvieron 'abodá źará, y deśhonraban a padre y madre; y el que diće: «Yo Dio», como

⁴³ La sangre es un alimento prohibido para los judíos y también en las leyes alimentarias se prescribe cómo limpiar minuciosamente verduras y frutas, con el objetivo de eliminar cualquier gusano que pueda haber en ellas.

⁴⁴ En las fuentes hebreas del *Guedulat Mośé* la quinta cámara es la de los malvados que están hundidos mitad en fuego y mitad en nieve, a lo que sigue las correspondientes preguntas de Moisés y respuesta del ángel; todo ello se ha omitido aquí para pasar directamente a la siguiente cámara en la que Moisés se resiste a entrar.

⁴⁵ El que Moisés, que ya lleva un buen rato paseando por el Infierno, se espante de entrar en este nuevo lugar, parece indicar que se encuentra en la parte más profunda del mismo; pero ver aprt. 4 de Comentarios.

Nimrod y Par'ó y Nebujadnešar y otros reša'ím como estos. Por esto los entregó el Dio, baruj Hu, en mano de mal'ajé ħabalá por vengarse de ellos.

Demandó Mošé a el mal'aj:

–¿Qué su nombre de este lugar?

Dijo:

–Abadón.

[3.6. Epílogo: súplica de Moisés; la justicia divina es implacable]

Dijo Mošé:

–Sea voluntad delante de ti H', mi Dio y Dio de mi padre, que me escapes a mí y a todo tu pueblo, casa de Yisrael, de estos lugares que vide en Guehinam.

Dijo a él el Dio, b''H:

–Mošé, mi hijo, Yo crií dos verĝeles, Gan 'Eden y Guehinam. Quen hacía bien ⁴²anda a Gan 'Eden; quen hacía mal aĝaja a Guehinam, como dijo el pasuc: «H' ĥoquer kelayot» [*Jer* 17:10: 'Dios investiga los riñones']. Quere decir que el Šy''t sabe el corazón de el ben adam para pagar a cada uno como sus ma'asim.

[4. Moisés visita el Paraíso: prolegómenos]

Después así vido Mošé al mal'aj Gabriel y se encorvó a él. Le dijo⁴⁶:

–Vistes Guehinam. Ven te amostraré Gan 'Eden, con licencia de el Dio, b''H.

Anduvo Mošé con el mal'aj, y entró en Gan 'Eden. Le dijeron los mal'ajim de Gan 'Eden:

–¿Ya allegó tu tiempo por espartirte de el mundo?

Dijo a ellos:

–Non, sinon vine por ver las baraganías del Dio, b''H, y la paga de los šadiquim en Gan 'Eden qué manera están.

Se apararon los mal'ajim y alabaron a Mošé y dijeron:

–Beata tú, Mošé, siervo de H', beata nacido de mujer, que fuites zójé por subir a siete cielos. «Beata el pueblo que así a el» [cfr. *Sal* 144:15: '¡Feliz el pueblo que tal tiene!'], šekaja que le importa ĥešĥon de Mošé⁴⁷.

⁴⁶ Quien habla es el ángel Gabriel.

[4.1. Descripción del Paraíso]

En la hora que entró en Gan 'Eden, vido un mal'aj que estaba debajo del árbol de las Vidas. Demandó Mošé a Gaḇriel:

–¿Quién este mal'aj?

Le dijo:

–Este es mayoral de Gan 'Eden, que su nombre así [Šamšiel].

Le preguntó el mal'aj a Mošé:

–¿Quién tú?

Le dijo:

–Yo so Mošé ben 'Amram.

Le dijo:

–¿Para qué vinites aquí?

Dijo:

–Por ver la paga de los šaḏiquim en Gan 'Eden.

[4.2. Los tronos de los justos]

Lo trabó el mal'aj a Mošé y fueron los dos a una. Y vido Mošé allí setenta sías, aregladas una con otra⁴⁸, y todas de piedras buenas de carbuncal, zafira y diamante y joyas, y todos sus pies de oro de Ufaž. Y cada sía setenta mal'ajim diván. Y había una sía grande y tantos mal'ajé hašaret becleando.

Demandó Mošé al mal'aj:

–¿Esta sía de quién ¹³es?

Le dijo:

–De Abraham abinu, 'a''h.

Anduvo Mošé cerca Abraham. Le dijo a él⁴⁹:

–¿Quién tú?

Dijo:

–Yo Mošé ben 'Amram.

Dijo:

⁴⁷ Quiere decir que el valor numérico de las letras de la palabra hb. שככה *šekaja* 'que así', que suman 345, es igual al de las letras de la palabra משה *Mošé* 'Moisés'.

⁴⁸ Es decir, ordenadas una junto a otra.

⁴⁹ Quien habla es Abraham.

–¿Pos cómo?, ¿allegó tu tiempo por espartirte del mundo?

Le dijo:

–Non allegó mi tiempo, salvo vine con licencia de el Santo, bendicho Él, por veer la paga de los šađiquim en Gan ‘Eden.

Estonces dijo Abraham:

–«Hodú IH’ ki tob ki le’olam ḥasdó» [Sal 106:1: ‘Alabad a Dios, porque es bueno, que su merced es eterna’].

Vino Mošé cerca la sía de Yišḥac y así le dijo a él y así le respondió a él⁵⁰. Demandó Mošé a el mal’aj, el sar de Gan ‘Eden:

–¿Cuánto es su longura y su anchura de Gan ‘Eden?

Dijo a él:

–¿Quién puede acantidear a él? Non mal’aj y non saraf non puede saber la anchura ni la longura, que non hay a él ší’ur ni ḥešḇón. Otro que cada sía y sía mal’ajé ḥašaret la quadra⁵¹ a ella y non una asemeja a la otra, salvo hay de ellas de plata y de ellas de oro y de cristal⁵².

[4.3. Epílogo: promesas a Moisés]

En aquea hora salió bat col de los cielos y le dijo a Mošé raḇenu, ‘a”h:

–Mošé, siervo de el Santo, bendicho Él, neemán de su casa. Al modo que fuites zójé y vistes los precios de los šađiquim que está guardado la‘atid labó, así serás zójé y verás las vidas de ‘olam ḥabá tú y todos los ḵidiós, y en la fragua del Bet hamicdáš y en venida de el mélej hamašiaḥ por veer en hermosura de H’ y por visitar al palacio [cfr. Sal 27:4: ‘por deleitarme en la dulzura de Dios y habitar en su Templo’].

⁵⁰ Es decir, que la conversación entre ellos es la misma que la mantenida con Abraham.

⁵¹ Habríamos esperado *quadran*, ya que el sujeto (*mal’ajé ḥašaret*) es plural.

⁵² Se suprime a continuación un largo fragmento, que sí está en otras versiones sefardíes, con las preguntas de Moisés sobre a quién corresponde cada silla y sobre los arroyos del Paraíso.

[5. Colofón: deseos de buenaventura]

Sea voluntad delante de ti, H', nuestro Dio y Dio de nuestros padres, que seamos zójé mošotros y todo tu pueblo, caša de Yisrael, por veer en nehamat Šiyón y a días del mašiaḥ y en la fragua de el Bet hamicdáš y a teḥiyat hametim y a vidas de 'olam haḅá. Amén, ken yehí rašón ['Amén, así sea la voluntad (de Dios)'].

4. Comentarios

Paso a continuación a comentar algunas características del relato que me han parecido de especial interés.

4.1. Estructura

El texto se estructura en tres bloques, que corresponden respectivamente a la visita de Moisés a los cielos (aprt. 2), al Infierno (aprt. 3) y al Paraíso (aprt. 4). Tales bloques se segmentan a su vez en tres partes: a) unos a modo de prolegómenos; b) la visita de Moisés a los lugares indicados, acompañado de ángeles a los que Moisés va preguntando por lo que ve y a cuyas preguntas contestan los ángeles (aprts. 2.1-2.7, 3.1-3.5 y 4.1-4.2); y c) unos a modo de epílogos (aprts. 2.8, 3.6 y 4.3). El conjunto va precedido de un prólogo (aprt. 1) en el que se explica por qué Moisés ha merecido el premio de visitar tales lugares y finaliza con un colofón (aprt. 5) en el que se formulan las frases tópicas deseando el bienestar para el pueblo de Israel con la pronta llegada de los tiempos mesiánicos.

En el caso de la visita de Moisés a los cielos, se va indicando puntualmente de qué cielo se trata, con el esperado total de siete cielos, cuyos nombre, según la tradición rabínica, son Vilón, Raquí'a, Šeḥaquim, Žebul, Ma'ón, Majón y 'Arabot (*vid.* nota 21), nombres que, salvo 'Arabot (aprt. 2.7), no se indican y quedan sustituidos por su enumeración con fórmulas como «cielo primero», «cielo segundo», etcétera.

No queda tan claro el asunto en lo que se refiere al Infierno, en donde Moisés va recorriendo los llamados *lugares*, que he interpretado como cámaras o aposentos diferentes, y cuyo número no sobrepasa los seis, y eso suponiendo –lo que tampoco está claro– que las cámaras 5 y 6 estén unidas. Según la tradición rabínica y en paralelo con los cielos, los infiernos también son siete, llamados: Šeol, Abadón, Be'er šáḥat, Bor šaón, Tit

hayavén, Šalmávet y Ereš taḥatit (*vid.* nota 29). De ellos, y además no en el orden que acabo de indicar, solo se nos dan los nombres de Tit hayavén (aprt. 3.4), y Šalmávet y Abadón, estos dos en el mismo apartado (aprt. 3.5), si bien Šalmávet no aparece propiamente como nombre de una cámara, sino en el versículo de *Salmos* citado al principio del pasaje. A ellos se añade otro nombre, 'Alucá, que en la tradición rabínica es genérico para Infierno, pero que aquí es el nombre de la segunda cámara (aprt. 3.2).

Finalmente en la visita al Paraíso no se indican niveles, sino que nuestro relato presta especial atención a las categorías de los tronos de los justos, si bien en esta versión se ha omitido una buena parte de la descripción de los tronos y de otros aspectos del lugar (*vid.* nota 52).

Cabe también mencionar el asunto de los nombres de los ángeles que acompañan o hablan con Moisés o por los que Moisés indaga. El encargado de pasear a Moisés por lo cielos y de contestar a sus preguntas es Metatrón y, por su parte, Gabriel se ocupa de trasladarle a los Infiernos y de enseñarle el Paraíso. Sin embargo no figuran en nuestro texto los nombres de otros ángeles principales, responsables de los diferentes niveles de cielos, Paraíso e Infierno; cuando las fuentes hebreas del *Gedulat Mošé* los mencionan, suplo tales nombres entre corchetes: Nuriel (aprt. 2.2), Sandalfón (aprt. 2.3), Uriel (aprt. 2.6), Žagžaguel (aprt. 2.7), Yefefiyá (aprt. 2.7), Nasarguiel (aprt. 3) y Šamšiel (aprt. 4.1). Por otra parte, si se dan los nombres de diversas categorías de ángeles de los que se explica su función y cometido: Er'elim (aprt. 2.3), Išim e 'Irín qađišim (aprt. 2.6), y Af, Ĥemá, Samael y Ĥayot hacodeš (aprt. 2.7).

4.2. Fuente de la presente versión

Resulta obvio que la versión publicada por Yoná tiene como fuente un texto hebreo, lo cual se trasluce no solo por la abundancia de hebraísmos sino también por diversos rasgos del texto sefardí en los que no se sigue la norma hispánica. Aduciré solamente algunos ejemplo: constantes repeticiones de la conjunción ilativa *y*; formulaciones que siguen el paradigma hebreo, como «la pena la esta» en lugar de «esta pena»; presencia de la preposición *por* delante de infinitivos, como en «por subir y por ver», traduciendo la preposición hebrea *le-*; normativa en estos casos; presencia de la preposición *a* ante complementos directos de sustantivos inanimados, como en «volta a su carne», por «volta su carne», traduciendo la partícula

et hebrea; la abundante ausencia del verbo *ser* en presente, como en «¿Quién tú?» y «Yo basar vadam», en lugar de «¿Quién eres tú?» y «Yo so(y) basar vadam», verbo que se omite siempre en hebreo; etcétera, etcétera.

Sin embargo, puedo afirmar que la traducción del hebreo no la llevó a cabo nuestro impresor Ya'acov Yoná, sino que éste se valió de la versión publicada en Salónica en 1855, es decir, casi cuarenta años antes.

Que el texto de Yoná se basa en dicha edición podrá verse claramente cuando tenga rematada y publicada la edición de todas las versiones sefardíes del *Guedulat Mošé*, donde la de Yoná aparecerá en el apartado de variantes de esa primera edición salonicense. Cabe adelantar, sin embargo, un ejemplo de mi afirmación: el uso de los turquismos *ánjac* y *diván*, que, de las seis versiones que manejo, solo aparecen en la versión de 1855 y en esta de Yoná.

5. Conclusión

Quiero recordar que debe entenderse este artículo como un mero anticipo de la edición y estudio de los textos que indicaba al principio. Espero llevar a buen puerto y en un tiempo no muy lejano tal tarea, y también que allí queden resueltas las dudas que puedan habersele suscitado al lector del presente artículo. Y finalmente, solo me resta agradecer a la Fundación Ramón Menéndez Pidal que me hayan tenido en cuenta para participar en este volumen.

Glosario⁵³

Abadón (hb. אבדון 'esterminio'): nombre de una parte del infierno; *vid.* nota 29.—**aberá** (hb. עבירה) 'pecado'; *vid.* nota 32.—**abinu** (hb. אבינו) 'nuestro padre', apelativo que suele acompañar al nombre de *Abraham*.—**abodá žará** (hb. עבודה זרה 'idolatría') 'ídolo'; **servir** — 'cometer el pecado de idolatría'.—**Abraham** (hb. אברהם) 'Abraham'.—**abhevar** 'abrevar'.—**acantidear** 'calcular, saber la cantidad o la extensión de algo'.—**adam**: *vid. ben*.—**adefla** (esp. *adelfa*) 'veneno'.—**Af** (hb. אף 'ira'): nombre de un ángel.—**a"ħ** (hb. ע"ה, abrev. de hb. עליו השלום '*alav hašalom*') 'sobre él sea la paz'.—**aħarbar** (cfr. *DCECH*, s.v. *harbar* 'golpear') 'golpear, pegar'.—**al yedé** (hb. על ידי 'por causa, por medio') 'en manos de'.—**almanot** (hb. אלהמות) 'viudas'.—**almireces**: aquí 'basas, pedestales'.—**Alucá** (hb. עלוקה 'sanguijuela'): nombre de una cámara del Infierno; *vid.* notas 29 y 37.—**amatar, amatarse** (cfr. *DRAE*, 2ª ac. ant., s.v. *matar* 4ª ac.) 'apagar(se)'.—**Amram**: *vid. Mošé*.—**aniyut** (hb. עניות) 'pobreza'.—**ánjac** (tc. *ancak*) 'sino, sin embargo, por el contrario'.—**apararse** 'ponerse delante'.—**Arabot** (hb. ערבות 'nubes'): nombre del séptimo cielo.—**aralot** (hb. ערלות) 'prepucios, órganos sexuales masculinos'.—**ayolar** 'volar'.—**avón**, pl. **avonot** (hb. עוון, pl. עוונות) 'pecado(s)'.—**baldarse** (cfr. *DRAE*, 5ª ac. ant.) 'anular, incumplir, quebrantar'.—**bar minán** (hb. בר מינן) 'Dios (nos) libre'.—**baraganías** 'poderes, fortalezas'.—**baruj Hu**, abrev. **b"ħ** (hb. ברוך הוא, abrev. ב"ה) 'bendito sea Él (Dios)'.—**basar vadam** (hb. בשר ודם, lit. 'carne y sangre') '(hombre de) carne y hueso, ser humano'.—**bat col** (hb. בת קול) 'voz celestial'.—**beata** 'enhora-buena, feliz' (excl.).—**becleando** (tc. *bekle- vigilar*) 'vigilando'.—**behemá** (hb. בהמה) 'animal, bestia'.—**ben** (hb. בן): — **adam** (hb. אדם —) 'hombre, ser humano', lit. 'hijo de hombre'; *vid. tb. Mošé, Ĥanoj, Šim'ón*.—**Bet hamicdáš** (hb. בית המקדש) 'el Templo'.—**betelim**: *vid. debarim*.—**b"ħ**: *vid. baruj*.—**cabezas**: *vid.* nota 18.—**caďišín** (hb. קדישין) 'santos'.—**cafrar** (tc. *kāfir* 'hereje, no musulmán') 'blasfemar, transgredir o violar las normas religiosas, apostatar'.—**carar** (tc. *karar*) 'cantidad, extensión'.—**carbuncal** (esp. *carbúnculo*) 'rubí'.—**chadires** (tc. sing. *çadır*) 'tiendas de campaña'.—**col**: *vid. bat*.—**corelado** 'colorado, rojo'.—**cušadeado** (cfr. tc. *kušak* 'cinturón, faja') 'ceñido'.—**dá'at** (hb. דעת) 'conocimiento'.—**dam**: *vid. basar*.—**David** (hb. דוד) 'David'.—**debarim betelim** (hb. דברים בטלים) 'palabras vanas,

⁵³ Uso las siguientes abreviaturas: *arm.* arameo; *esp.* español; *hb.* hebreo; *it.* italiano; *fr.* francés; y *tc.* turco.

vacías'.— **demudado** 'distinto, diferente, extraño, raro'.— **dermán** (tc. *derman*) 'remedio, ayuda'.— **din** (hb. דין) 'juicio'.— **diván** (cfr. tc. *divan dur-*): *vid.* nota 14.— **dumán** (tc. *duman*) 'humo'.— **'edut** (hb. עדות) 'testimonio'.— **elgüenga** 'lengua'.— **Elohim** (hb. אלהים) 'Dios'.— **emyežar** (cfr. esp. *avezar*) 'enseñar; aprender'.— **encender**: aquí 'arder'.— **entesados** 'helados, yertos, tiesos de frío'.— **Er'elim** (hb. אראלים): nombre de ciertos ángeles.— **espartirse** 'separarse, apartarse'.— **esyíblar** 'violar, transgredir, profanar'.— **fiero** 'hierro'.— **figura** (esp. *figura*) 'cara, rostro, fisonomía'.— **firmamiento** 'pacto'.— **fragua** 'edificio'.— **fraguado** 'construido'.— **gaavá** (hb. גאווה) 'orgullo'; **tomarse** — 'enorgullecerse'.— **Gabriel** (hb. גבריאל) 'Gabriel'.— **galgalé merkabá** (hb. גלגל מרכבה) 'ruedas del carro divino'.— **galgalim** (hb. גלגלים) 'constelaciones, órbitas'.— **Gan 'Eden** (hb. גן עדן) 'el Paraíso', lit. 'el jardín del Paraíso'.— **garón** (hb. גרון) 'garganta'.— **goyim**, **goyá** (hb. pl. גויים, fm. sing. גויה) 'gentil(es), no judíos'.— **guay** (esp.) ¡ay!.— **Guehinam** (hb. גהינם) 'el Infierno'.— **guemará** (hb.-arm. גמרא) 'libro'.— **güesmo** 'olor, husmo'.— **H'** (hb. ה', abrev. de השם lit. 'el Nombre', se lee *Adonay*) 'Dios'.— **haber**, pl. **haberim** (hb. חבר, pl. חברים) 'amigo(s), compañero(s), prójimo'.— **ħacínura** (cfr. *DCECH*, s.v. *hacino*) 'enfermedad'.— **ħajamim** (hb. חכמים) 'sabios, maestros, rabinos'; *vid.* tb. *talmidé*.— **ħakabod**: *vid.* *kabod*, *kisé*.— **ħamašiaħ**: *vid.* *mašiaħ*.— **ħameforás**: *vid.* *Šem*.— **ħamélej** (hb. המלך) 'el rey'; *vid.* tb. *mélej*.— **ħamicdáš**: *vid.* *Bet*.— **ħan** (tc. *han*) 'soberano, kan'.— **ħanoj ben Yéred** (hb. חנוך בן ירד): *vid.* nota 11.— **ħa'olam**: *vid.* 'olam, umot.— **ħar** (hb. הר) 'monte, montaña'.— **ħará**: *vid.* *lašón*.— **ħašadíc** (hb. הצדיק) 'el justo'.— **ħaŠejiná**: *vid.* *Šejiná*.— **ħayot**, **ħayot ħacodeš** (hb. חיות הקודש, חיות הקודש lit. 'bestias', 'bestias sagradas'): grupo de ángeles encargados de mover el carro divino.— **ħejal** (hb. היכל): lugar donde se guardan los rollos de la ley para su uso litúrgico.— **ħemá** (hb. חמה) 'furor': nombre de un ángel.— **ħešhón** (hb. חשבון) 'cuenta'.— **ħojmá** (hb. חכמה) 'ciencia, sabiduría'.— **ħoreb** (hb. חורב) '(monte) Horeb'.— **Hu**: *vid.* *baruĵ*.— **Hy"v** (hb. היי"ו, siglas de השם ישמררה ויחיהו *haŠem yišmerehu viħayehu*) 'Dios le guarde y le dé vida'.— **Irín** (hb. עיריין 'veladores'): cierto tipo de ángeles.— **Išim** (hb. אישים lit. 'hombres'): cierto tipo de ángeles.— **Iyob** (hb. איוב) 'Job'.— **kabod** (hb. כבוד 'honor, honra'): **dar** — 'honrar'; *vid.* tb. *kisé*.— **Kipur** (hb. כפור 'expiación', יום כפור *Yom Kipur*): **día de** — 'día de la expiación', nombre de la más solemne conmemoración del año litúrgico judío (sept.-oct.), dedicado al arrepentimiento y expiación de los pecados mediante el ayuno, la mortificación y la dedicación exclusiva a la oración.— **kisé**

hakabod (hb. כסא הכבוד) ‘trono de la Gloria’, se refiere al trono de Dios; *vid.* tb. *kabod*.— **kitot** (hb. כתות) ‘grupos’.— **la’atid labó** (hb. לעתיד לבא) ‘para el futuro venidero’.— **labó**: *vid.* *la’atid*.— **lašón hará** (hb. לשון הרע *lašón hará*) ‘palabras calumniosas, maledicencias’.— **lešonot** (hb. לשונות) ‘lenguas’.— **longura** ‘longitud’.— **ma** (it. *ma*, tc. *ama*) ‘pero’.— **ma’asim** (hb. מעשים) ‘hechos, actos, obras, acciones’.— **Madim** (hb. מאדים) ‘Marte’.— **maguefá** (hb. מגפה) ‘plaga, epidemia, peste’.— **mal’aj**, pl. **mal’ajim**, pl. const. **mal’ajé** (hb. מלאך, pl. מלאכי, pl. const. מלאכי) ‘ángel(es), ángeles de’; **mal’ajé ḥabalá** (hb. חבלה —) ‘ángeles azotadores’; — **hašaret** (hb. השרת —) ‘ángeles del servicio divino’.— **malcut** (hb. מלקות) ‘látigo’.— **Ma’ón** (hb. מעון ‘apostento’): nombre del quinto cielo.— **mašiaḥ** (hb. משיח) ‘mesías’; **mélej hamašiaḥ** (hb. מלך המשיח) ‘(el) rey el mesías’.— **matanot** (hb. מתנות) ‘regalos’.— **mažalot** (hb. מזלות) ‘astros, signos del Zodíaco’.— **meldar** ‘leer; estudiar textos religiosos’.— **mélej**: *vid.* *hamélej*, *mašiaḥ*.— **membrar** ‘recordar’.— **memunim** (hb. ממונים) ‘encargados’.— **merkabá**: *vid.* *galgalé*.— **mežo** (it. *mezzo* ‘medio’): **por** — ‘por medio, por’.— **mías** ‘millas’.— **mientes**: **parar** — ‘prestar atención, observar, fijarse’.— **minán**: *vid.* *bar*.— **Mišráyim** (hb. מצרים) ‘Egipto’.— **modre** (esp. *mor*): **por** —, **para** — **de** ‘por causa (de), por’.— **mo’ed** (hb. מועד) ‘fiestas, celebraciones religiosas’.— **Mošé** (hb. משה) ‘Moisés’; *vid.* tb. nota 47; — **n’ / ben ‘Amram** (hb. בן עמרם / נ’ / בן —) — ‘hijo de ‘Amram’.— **M”t** (hb. מ”ט, abrev. de מטטרון *Metatrón*): ángel llamado también *sar haPanim* (‘ministro del Rostro’); *vid.* nota 10.— **nebelá** (hb. נבלה) ‘carroña’.— **nebiím** (hb. נביאים) ‘profetas’.— **Nebujadnešar** (hb. נבוכדנאצר) ‘Nabucodonosor’, rey de Babilonia.— **neemán** (hb. נאמן) ‘fiel, leal’.— **négued** (hb. נגד) ‘enfrente, en comparación con’; *vid.* nota 22.— **neḥamat Šiyón** (hb. נחמת ציון) ‘consuelo de Sión’.— **nešamot** (hb. נשמות) ‘almas’.— **Nimrod** (hb. נמרוד) ‘Nimrod’, rey de Babilonia.— **Noga** (hb. נוגה) ‘Venus’ (estrella).— **’olam** (hb. עולם) ‘mundo’; — **haḥá** (hb. הבא —) ‘mundo futuro’, lit. ‘el mundo que viene’; *vid.* tb. *riḥonó*, *umot*.— **otro que** (cfr. fr. *outré que*) ‘sino que’.— **oż** (hb. עוז) ‘fuerza’.— **P’** (hb. פי, abrev. de פלוני *peloní*) ‘Fulano’.— **parar**: *vid.* *mientes*.— **pararse** ‘ponerse de pie, levantarse’.— **Par’ó** (hb. פארו) ‘el Faraón’.— **parsa’ot** (hb.-arm. פארסאות): cierta medida de longitud, parasangas.— **pasuc** (hb. פסוק) ‘versículo bíblico’.— **peje** (esp. *peje*) ‘pez’.— **pené haŠejiná**: *vid.* *Šejiná*.— **preto** ‘negro’.— **puerpos** ‘cuerpos’.— **punchar** ‘pinchar, agujonear’.— **puchón** ‘aguijón’.— **quítar** ‘sacar’.— **raḥenu** (hb. רחינו) ‘nuestro maestro’, apelativo que suele aplicarse a Moisés.— **raḥí** (hb. רחי) ‘rabino, rabí, maestro’.— **Raquí’a** (hb. רקיע ‘firmamento’): nombre del

segundo cielo; *vid.* nota 21.– **rebeantes** ‘rebeldes, pecadores’.– **refuá** (hb. רפואה) ‘cura, remedio’.– **reša’ím** (hb. רשעים) ‘malvados’.– **rešut** (hb. רשות) ‘permiso, licencia’.– **riḅit** (hb. רבית) ‘usura’; *vid.* nota 41.– **Riḅonó šel ‘olam** (hb. רבונו של עולם) ‘Señor del mundo’.– **riglas**: *vid.* nota 13.– **rúaḥ hacodeš** (hb. רוח הקודש) ‘espíritu divino’, lit. ‘espíritu de la santidad, espíritu santo’.– **śá’ar** (hb. צער) ‘angustia, aflicción’.– **šabāt** (hb. שבת) ‘sábado’.– **šadiqim** (hb. צדיקים) ‘justos’.– **sar** (hb. שר) ‘ministro, jefe’; — **hapanim** (hb. הפנים — lit. ‘ministro del Rostro’): *vid.* *Metatrón* y nota 10.– **saraf** (hb. שרף) ‘serafín’.– **sarlán** ‘saldrán’.– **Šeḥaquim** (hb. שחקים ‘cielos’): nombre del tercer cielo.– **Šejiná, haŠejiná** (hb. השכינה, שכונה lit. ‘(la) Presencia’) ‘Dios’; **pené haŠejiná** (hb. — פני) ‘el rostro de Dios’.– **šekaja** (hb. שככה): *vid.* nota 47.– **šel**: *vid.* *riḅonó*.– **Šem hameforáš** (hb. שם המפורש) ‘el Nombre inefable (de Dios)’.– **šeneemar** (hb. שנאמר) lit. ‘que se ha dicho’, fórmula que en la literatura rabínica suele preceder a la cita de un versículo bíblico.– **seruḥá**: *vid.* *tipá*.– **sía** ‘silla’.– **Šim’ón ben Yoḥay** (hb. שמעון בן יוחאי) ‘Simeón, hijo de Yoḥay’; *vid.* nota 26.– **širá** (hb. שירה) ‘cántico’.– **ši’ur** (hb. שיעור) ‘cantidad, medida’.– **Šiyón**: *vid.* *neḥamat*.– **S”m** (hb. ס”ם, abrev. de סמאל *Samael*): *vid.* nota 20.– **so** ‘soy’.– **Šy”t** (hb. שי”ת, abrev. de שם יתברך *Šem yitḅaraj*) ‘Dios’, lit. ‘[el] Nombre, bendito sea’.– **talmid** (hb. תלמיד) ‘alumno, discípulo’; **talmidé ḥajamim** (hb. תלמידי חכמים) ‘estudiosos de la Ley’.– **tefilá** (hb. תפילה) ‘oración’.– **teḥiná** (hb. תחינא) ‘oración de súplica’.– **teḥiyat hametim** (hb. תחיית המתים) ‘resurrección de los muertos’.– **terefá** (hb. טרפה) ‘trefe’, se dice de animales cuyo consumo está prohibido por la religión judía.– **tešubá** (hb. תשובה) ‘arrepentimiento’.– **tipá seruḥá** (hb. טפה סרוחה) ‘gota hedionda’, alusión al ser humano, cuyo origen es una gota de semen.– **Tit hayavén** (hb. טיט היזן) ‘lodazal, fango cenagoso’): nombre de la cámara cuarta del Infierno; *vid.* nota 29.– **topar** ‘encontrar’.– **trabar** ‘coger’.– **Ufaž** (hb. אופז): ciudad bíblica de incierta ubicación famosa por su oro.– **umot ha’olam** (hb. אומות העולם) ‘los no judíos’, lit. ‘naciones del mundo’.– **veer** ‘ver’.– **ve-**, **va-** (hb. ו- ‘y’): *vid.* siempre por la palabra a la que va unida tal conjunción.– **vejú** (hb.-arm. וכי, abrev. de וכוליה) ‘etcétera’.– **vista** ‘aspecto’.– **voltar** ‘cambiar’.– **Ya’acob** (hb. יעקב) ‘Jacob’.– **yedé**: *vid.* ‘al’.– **Yéred**: *vid.* *Hanoj*.– **yešibá** (hb. ישיבה) ‘escuela rabínica’.– **yetomim** (hb. יתומים) ‘huérfanos’.– **Yisrael** (hb. ישראל) ‘Israel’.– **Yišḥac** (hb. יצחק) ‘Isaac’.– **Yoḥay**: *vid.* *Šim’ón*.– **yr”h** (hb. יר”ה, abrev. de ירום הוודו *yarom hodó*) ‘se acrecienta su esplendor’.– **zafira** ‘zafiro’.– **žará**: *vid.* ‘abodá’.– **Žebul** (hb. זבול) ‘Morada’): nombre que recibe el cuarto cielo.– **žietes** (tc.

sing. *eziyet*) 'tormentos, sufrimientos'.- **ז"ל** (hb. ז"ל, abbrev. de זכרוןם לברכה *zikhronam librajá*) 'su recuerdo (sea) para bendición', fórmula de respeto que se usa para personas ya fallecidas.- **זóhar** (hb. זוהר, lit. 'esplendor'): *vid.* nota 25.- **zójé** (hb. זוכה 'que merece'): **ser** — 'merecer'.- **zonim** (hb. זונים 'putañeros'): **ser** — 'cometer actos deshonestos, ser lujuriosos'.

Bibliografía

- ATTIAS, Moshe (1971-1981): “Jacob Jona – Wandering Minstrel of Salonica” [en hebreo], en *Sefunot*, 15 (= *The Book of Grece Jewry*, v), págs. 153-202.
- Baecs*: Vid. ROMERO (1992)
- EISENSTEIN, J. D. (1915): *Ošar midrašim*, New York.
- HASSÁN, Iacob M. (1978): “Transcripción normalizada de textos judeoespañoles”, en *Estudios Sefardíes*, 1, págs. 147-150.
- (1998): “Las Complas nuevas por ḥag haPésah: poema y romancerillo no del todo identificado de Y. A. Yoná”, en *Sefarad*, 58/1 (= *Estudios Sefardíes* 5), págs. 61-106.
- REFAEL, S. (1997): “R’ Ya‘acob Abraham Yoná - mešorer ha‘itim šel Saloniqui”, en *Pe‘amim*, 70, págs. 101-123.
- ROMERO, E. (1989): *La Ley en la leyenda: Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Madrid, CSIC.
- (1992): *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, CSIC (abrev. *Baecs*).
- (2008): *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*, Madrid, CSIC.
- TB: *Talmud* de Babilonia; tras esa sigla, se cita el nombre del tratado al que se remite.
- WERTHEIMER, A. J. (ed.), (1893-1897, 1968): *Baté midrašot*, 1ª ed., 4 vols., Jerusalén, 1893-1897; 2ª ed., 2 vols., Jerusalén, Ktab wasepher, 1968; se cita por la 2ª ed.

La poesía sefardí en Esmirna entre 1909 y 1914

Ignacio Ceballos Viro
Universidad Camilo José Cela

There are still unknown treasures out there
just waiting to be discovered.
(Samuel G. Armistead)

Estas palabras, escritas por el inolvidable Sam Armistead para referirse a la recolección de la tradición oral moderna del romancero (1979: 60), se aplican igualmente a otras áreas de la literatura, y en concreto de la sefardí... por lo que espero que él hubiera aprobado mi atrevimiento al reutilizarlas. Las arrojaremos aquí sobre la prensa en judeoespañol, «reserva inestimable de materiales literarios» (Barquín López 2000: 26), «ventana por la que no sólo entraron en las comunidades de oriente las ideas del progreso sino por donde además se difundieron las nuevas formas literarias» (Romero 1992: 179).

Puesto que, sí, los periódicos sefardíes que vieron la luz en el primer cuarto del siglo XX en Esmirna, ciudad portuaria en la costa de Anatolia, incluyeron un importante número de poemas. Y estos poemas (y los poetas, sus autores) vinieron a renovar las formas tradicionales del género, apartándose en buena medida de los modelos patrimoniales conocidos anteriormente: las coplas y (obvio es decirlo) el romancero. El caso de *La Voz del Pueblo* parece bastante paradigmático: entre los años 1908 y 1914, en los que conocemos, más que menos completamente, su contenido, se publicaron 79 poemas en judeoespañol. La mayoría de ellos (40) fueron escritos por el director del periódico, Josef Romano, en un estilo que claramente imita modelos del romanticismo francés e inglés (Ceballos Viro 2012). De los otros 39 pensamos ocuparnos en estas páginas.

1. *La Voz del Pueblo* de Josef Romano

Josef Romano fue un hombre singular¹: un judío sefardí, de religión cristiana, profesor en una escuela de la misión protestante, crítico con las autoridades religiosas de su comunidad², patriota turco aunque con el corazón en Francia, hombre del siglo XX con pensamiento de Revolución francesa (en esto, como tantos seguidores de los Jóvenes Turcos). Nació hacia 1880 y debió de fallecer antes de 1937³. En ese tiempo sabemos que colaboró con periódicos de Salónica, además de fundar otros propios en Esmirna; *La Voz del Pueblo* es el más conocido⁴.

Se publicó bisemanalmente al principio y semanalmente después, tenía una extensión de 4 páginas de aproximadamente 32 x 46 cm, y costaba 1 metallic (unos 6 céntimos de la peseta coetánea). Fue en cierto modo el órgano de expresión del Club de Esnafes⁵ de la ciudad, pues el periódico compartió con él su ubicación durante sus dos primeros años, y el propio Romano formó parte de la Junta Directiva del club, según veremos en uno de nuestros poemas. Se entiende, de este modo, que el círculo de personas que giraba en torno a esta publicación (sus redactores, sus lectores) fuera de ideología afín a la de su fundador: sefardíes contentos con su

¹ Una semblanza biográfica más completa se puede leer en Ceballos Viro (2012: 378-379). Añadamos el dato de que fue autor también de una novela de 42 páginas, *Condanado a tres semanas de prisión*, publicada en 1896 (Romero 1992: 243).

² Parece que tuvo que exiliarse a Bodrum (al suroeste de Turquía) en alguna fecha anterior a 1908 por su oposición manifiesta a la familia Palachi, una poderosa saga rabínica de la ciudad. Posteriormente se enfrentó también a través de su periódico al gran rabino Hayim Nahum, acabando en los tribunales y declarado, gracias a la ayuda de su amigo Gad Franco, inocente (Galanté 1937: 120).

³ Pues cuando Abraham Galanté está escribiendo su historia de los judíos de Esmirna (1937), habla de él en pasado: «Joseph Romano fut un ancien collaborateur des journaux judéo-espagnols d'Izmir [...]. Il combattit [...]» (p. 120).

⁴ Sobre los contenidos políticos y sociales de *La Voz del Pueblo* véase Nahum (1996 y 1997). Sobre aspectos más técnicos del formato del periódico, véase Ceballos Viro (2012: 380-381). Galanté (1937: 121) afirma que en 1919 Josef Romano fundó otro llamado *Šalom*, que (según Nassi 2001: 37) duró hasta 1922. En el inventario de Gaón (1965) *Šalom* consta con el número 286, se especifica que era de periodicidad diaria, que sus dimensiones eran 24 x 31 cm, y que el editor era Eliyá B. Alba'li y el agente Ya'acob de Curiel.

⁵ Los esnafes fueron los representantes de los gremios de artesanos y comerciantes; por extensión, la clase burguesa judía en el imperio turco.

pertenencia a la Turquía postrevolucionaria, cultos, progresistas, de clase media. Tenemos indicios también de que el sector destinatario de la poesía impresa en el periódico era femenino⁶.

2. Los poemas publicados

He aquí la lista de los 30 poemas publicados en *La Voz del Pueblo*⁷ que no llevan la firma de Josef Romano. Conservo la numeración correlativa del total de 79 poemas inventariados, de modo que los números ausentes se corresponden con las composiciones de Romano. Indico el título, el autor, el número del periódico y página en que se publicó, el íncipit, la forma métrica (entendiendo que el número de sílabas por verso no suele ser regular) y una síntesis de su contenido.

1. «Eduardo Leví», por Refael Leví. Núm. I, 24 (05-02-1909), p. 4.
“¡Duerme, duerme, mi querido, / ángel de mi corazón!”. 20 vv. en cuartetas. Elegía fúnebre de un padre a su hijo pequeño, fallecido por una enfermedad.
2. «A Eduardo», por una vecina anónima. Núm. I, 28 (19-02-1909) p. 3.
“Ángel terrestre y de alma pura, / eras tú, ¡oh!, linda criatura”. 22 vv. pareados. Elegía fúnebre, dirigida seguramente al mismo Eduardo Leví del poema anterior.
3. «Liñas pretas [1]», por Yižħac Ardití. Núm. I, 31 (02-03-1909), p. 3.
“¡Oh, muerte cruel, sos caprichosa! / ¡Oh, muerte amarga, sos bien curiosa!”. 28 vv. pareados. Elegía fúnebre dirigida a Maír (Algranti), padre de familia.

⁶ Afirma Josef Romano en su poema «Tu rogativa» (año III, núm. 17, 24-02-1911, p. 2), v. 31: «Como ella, y tú sois mujer, ¿por qué olvidarlo?», dirigiéndose a una hipotética lectora.

⁷ He consultado el ejemplar en microficha del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, procedente de la Jewish National and University Library de Jerusalén. Según consta en el propio ejemplar, es la «best copy available» en esa Institución. Pero aun así, faltan los siguientes ejemplares: Año I (total: 100 números): 1-22; 32; 55; 58. Año II (total: 100 números): 51; (65-69 y 85 incompletos); 87 (oct.)-100. Año III (total: 50 números): 47 (nov.)-50. Año IV: (feb)-fin. Año V: faltan todos. Año VI: faltan todos menos núm. 38 (sept. 1914).

4. «Tributo», firmada por el Comité Administrativo de los Esnafes. Núm. I, 31 (02-03-1909), p. 3. “Maldicha seas tú, cruela muerte, / haces tus caprichos sin dejar vencerte”. 20 vv. pareados. Elegía fúnebre al mismo Maír Algrantí. Acróstico en la primera parte, marcado en letra cuadrada: “Maír Algrantí”.
6. «El Talmud Torá y el vino miskiet⁸», firmada por el Comité Administrativo de Esnafes. Núm. I, 33 (09-03-1909), p. 3. “Nosotros vamos demandando: / ¿Por qué el T. T. se está detrandando”. 24 vv. pareados. Queja al Talmud Torá (escuela religiosa) por no agradecer a los taberneros su contribución de vino, pidiendo que se aclare si es que no se recibió tal vino.
8. «Sobre las ruinas de Éfesos (Aya Soluk⁹)», por Vital Chicurel. Núm. I, 35 (16-03-1909), p. 3. “Sobre tus ruinas asentado / y cuasi en la consternación”. 28 vv. en cuartetos de rima cruzada. Relato de la visita del poeta a las ruinas de la antigua ciudad, en que describe el esplendoroso pasado, la actual profusión de turistas, y la alegría por haber conocido el lugar.
10. «¡Un suspiro!», por Suspirador. Núm. I, 36 (19-03-1909), p. 3. “¡Ah!, día y noche mi solo penserio / es de ser líbero y independiente”. 16 vv. en cuartetos de rima cruzada. Lamento jocoso sobre las relaciones laborales y las desventuras de ser empleado asalariado.
11. «Si yo muero», por Libre Pensador. Núm. I, 39 (30-03-1909), p. 3. “Si muero, querida, no llores / ni a mi tumba lloves flores”. 12 vv. pareados excepto un último cuarteto. El poeta imagina su muerte, pide un funeral humilde, y dice a su amada que se reencontrarán en el paraíso.
13. «Al Juguetón», por Un esnafico. Núm. I, 59 (18-06-1909), pp. 1-2. “En esta graciosa gacética / venimos de meldar una poesica”. 52 vv. pareados. Se agradece un artículo de alabanza al Club de Esnafes de Esmirna, publicado en el periódico *El Juguetón* de Constantinopla; se animan a seguir adelante con sus objetivos y se detallan los nombres de la junta directiva y administrativa del club.

⁸ Tc. *misket* ‘moscatel’.

⁹ Colina a 2 kilómetros al noreste de Éfeso. Desde 1914 se conoce a este lugar como Selçuk.

20. «A mi Ida», por Moïse Ventura. Núm. I, 65 (09-07-1909), p. 2. “Desdichosa fuites, Ida querida, / morites de ansia y dolor”. 28 vv. en cuartetos de rima cruzada y pareados. Elegía fúnebre a su esposa Ida Saporta, fallecida un año después de desposarse.
21. «El señorismo», por Ndi.P (seudónimo de Nisim de Judá Pardo). Núm. I, 67 (16-07-1909), p. 3. “Es por algunos de Turquía / o de mi ciudad que diría”. 26 vv. pareados. Apoya la inclusión de todas las naciones en Turquía, rechazando el sionismo, con alusión a unas palabras del rabí Yehudá Ben Babá.
24. «A la tumba de David Húlí», por Bejor Ruso. Núm. I, 76 (17-08-1909), p. 3. “¡A tu tumba, mi regretado tío!, / ahí onde non podré verte más”. 32 vv. en cuartetos de rima cruzada. Elegía fúnebre por su tío, fallecido con cuarenta años.
31. «¡Adío, querida madre!», por León Bajar Eliyá. Núm. II, 1 (19-11-1909), p. 3. “Este es el solo vierbo dejado / a mis genitores y a mi querida madre”. 30 vv. en cuartetos de rima cruzada y un pareado. Imagina el momento de ser llamado a filas como soldado, el dolor de su madre, y el consuelo que intentará darle él.
32. «Al redactor del Ameróliptos», por Alexandro Pérez. Núm. II, 2 (23-11-1909), p. 3. “Caminando sto statme y la Mortakia / Ay. Paraskievi y [...] ta sokakia”. 28 vv. pareados. Critica el deterioro de algunos barrios de la ciudad.
35. «Cómo se escapa de esclavidad», por Alexandro Pérez. Núm. II, 5 (03-12-1909), p. 3. “Un canario, topándose apresado / en su jaula bien cerrado”. 32 vv. pareados. Un pájaro sigue el consejo de una muchacha y escapa de su jaula fingiéndose muerto, cuando lo saca su dueño.
37. «A la tumba inolvidable», por B. F (de Aydın¹⁰). Núm. II, 6 (07-12-1909), p. 4. “Salites tú de entre los vivos, / atristates a todos más que tus queridos”. 14 vv. pareados. Elegía fúnebre por una mujer. Acróstico marcado en letra cuadrada: “Sarina Halegoah”.
45. «Al padre sin corazón», por L. L. Núm. II, 22 (01-02-1910), p. 4. “¡Oh, padre sin corazón, oh, ser sin entrañas! / ¿Hasta cuándo mantendrás tus rebeldes mañas?”. 24 vv. pareados. Crítica a un padre que se marcha de casa abandonando a su familia, persuadiéndole de que se quede.

¹⁰ Ciudad a unos 120 kilómetros al sureste de Esmirna.

46. «Abuso de sociedades», por Ndi.P (seudónimo de Nisim de Judá Pardo). Núm. II, 23 (04-02-1910), p. 3. “Como del mal sale muchas veces el bien / y del espino ha de nacer la rosa”. 76 vv. en cuartetos de rima cruzada. Crítica a la sobreabundancia de sociedades de beneficencia, y al mal social que esto produce, ofreciendo soluciones. Precedido por un prólogo en prosa que justifica su publicación 18 años después de haber sido escrito.
47. «Sobre una tumba», por Alexandro Pérez. Núm. II, 24 (08-02-1910), p. 4. “Repósate, querida Bolisa Carmona, / el enfermo de ti se alejará”. 24 vv. en cuartetos de rima cruzada y pareados. Elegía fúnebre por una mujer joven.
48. «Pichón y pichón», por L. P. (de Manchester). Núm. II, 26 (15-02-1910), p. 3. “Asentado en mi camarita yelada, / mi cabeza tu’endo en mi mano arrimada”. 32 vv. pareados. El amante tiene una visión de la amada, que finalmente se desvanece.
51. «Regretado sobrino», por R. M. Núm. II, 33 (11-03-1910), p. 4. “Fuerte como el león, de dormir te levantas, / a tu hecho, sin ninguna inquietud, andates”. 12 vv. pareados. Elegía fúnebre por un joven de 21 años, muerto súbitamente.
53. «Los vicios de este mundo», por Daniel Valanci. Núm. II, 48 (10-05-1910), p. 3. “Hasta cuándo vas tú acorrido / detrás de los vicios de este mundo”. 32 vv. en cuartetos de rima cruzada. Crítica a las costumbres licenciosas y a los vicios que arruinan la vida.
54. «Amor... sin esperanza», por Daniel Valanci. Núm. II, 49 (13-05-1910), p. 4. “Es en la primavera, en la flor de mi edad, / que yo amí y adorí de puro corazón”. 32 vv. en cuartetos de rima cruzada. Cuenta cómo amó a una mujer que no le correspondió, puesto que estaba casada con otro.
55. «Si yo era...», por A. S. Haleví. Núm. II, 52 (25-05-1910), p. 3. “Si yo tenía el poder / de agisir a mi voluntad”. 34 vv. en estrofas con rima ABCCAB, más un cuarteto con rima cruzada. Sobre los deseos (manifestados como utópicos) de ayudar a los desfavorecidos, acabar con las injusticias y reconciliar a los enemigos.
57. «Reflexiones al entorno de una tumba», por A. S. Haleví. Núm. II, 58 (17-06-1910), p. 4. “Qué terror inspira la vista de un cementerio / a aquel que cree la vida un vero misterio”. 28 vv. pareados.

- dos, excepto un cuarteto con rima cruzada. Sobre la vanidad y contingencia del ser humano, con una admonición moral.
60. «Defunción», por L. H. Núm. II, 73 (c-15-08-1910), p. 3. “¡Ah, cruela muerte! / Cómo rebatas la gente”. 16 vv. pareados. Elegía fúnebre a Yehudá, fallecido joven.
65. «Liñas pretas [2]», por Yižħac Arditi. Núm. III, 1 (¿?-11-1910), p. 3. “¡León Moda’í murió, oh, desgracia! / Oh, golpe cruel, terrible ansia”. 32 vv. pareados. Elegía fúnebre a un padre de familia fallecido.
66. «A la tumba de David Aboab», por Ĥayim Yosef Ĥodara. Núm. III, 15 (10-02-1911), p. 3. “A la flor de la edad amatado, / y en el caño muy presto enterrado”. 16 vv. pareados. Elegía fúnebre a alguien que se nombra en el poema como Samuel (a pesar del título).
77. «En memoria de Estre’a Naħum», por Giácomo Algranti. Núm. IV, ¿? (12-01-1912), p. 1. “Una figura noble, cándida y querida, / ayer aínda sonriente y llena de vida”. 24 vv. en tercetos monorrimos. Elegía fúnebre. En acróstico, las iniciales repetidas (E, N) al comienzo de las estrofas.
79. «Fantasía. Cuálo se dice en tiempo de kiesatlık¹¹ y probedad», por Tango. Núm. VI, 38 (04-09-1914), p. 3. “¡De que nació, tiña le creció! / El probe siempre miseria conoció”. 86 vv. pareados. Sátira a los tiempos presentes de carestía, y cómo los pobres resisten, pero los pudientes se lamentan.

Todos los poemas van firmados, por lo que ninguno es tradicional sino que deben considerarse «poesía de autor». Uno solo de ellos posee una atribución muy genérica («vecina [de Eduardo Leví]», núm. 2), y es, de hecho, nuestra única autora. Otros dos poemas (núms. 4 y 6) llevan la firma global del Comité Administrativo de los Esnafes, por lo que no sabemos si fueron escritos por un solo autor o varios al alimón. Cuatro son atribuidos a un seudónimo que no hemos podido descifrar: «Suspirador» (núm. 10), «Libre Pensador» (núm. 11), «Un esnafico» (núm. 13) y «Tango» (núm. 79)¹². En la lista hay 6 firmas con iniciales (núms. 21 y 46,

¹¹ tc. *kesatlık* ‘carestía’.

¹² Es interesante observar que los tres poemas de tono burlesco de nuestro corpus están firmados con seudónimo.

37, 45, 48, 51, 60), de las cuales solo hemos podido reconocer (gracias a Galanté 1937: 121) el nombre escondido detrás de Ndi.P: Nisim de Judá Pardo, un especialista en materia de lengua española que vivió entre 1859 y 1913.

Finalmente, contamos con los nombres propios de 11 autores. De Refael Leví (núm. 1), Vital Chicurel (núm. 8), Bejor Ruso (núm. 24), A. S. Haleví (núms. 55 y 57) y Hayim Yosef Hodara (núm. 66) no hemos logrado saber nada. Moïse Ventura (núm. 20) podría ser alguno de los Moïse Ventura mencionados en Romero (2008: 455): uno profesor de Derecho en Constantinopla y parlamentario tras el armisticio de la Primera Guerra Mundial, y el otro mencionado por Ya'acob Yoná en un poema de 1909.

Giácomo (o Ya'acob) Algranti vivió en Esmirna y es conocido por dirigir el periódico *El Nuvelista*, que duró desde 1889 hasta 1923. Es autor de nuestro poema núm. 77.

Yižħac Arditi (o Ardite, núms. 3 y 65) perteneció tal vez a una familia rica de la comunidad judía de Esmirna, si es que fue descendiente del homónimo que aparece en un poema de 1843 (Romero 2008: 265), y formó parte del consejo comunal en la ciudad entre 1883 y 1884 (Galanté 1937: 21). Sabemos que nuestro Arditi tradujo alguna novela del francés en los años 1920, pero no le conocíamos obra poética.

León Bajar Eliyá (núm. 31) fue el director del periódico *El Laborador* de Esmirna, que duró entre 1913 y 1914.

Alexandro Pérez es, por su parte, el autor de los poemas 32, 35 y 47. Fue un importante intelectual de Salónica, que dirigió varios periódicos (*Charló*, *El Marti'o*, etc.). Se le conoce alguna novela y, en cuanto a la poesía, fue un autor prolífico para los estándares sefardíes: escribió coplas satíricas y de Purim, poemas en periódicos y publicó al menos un par de libros: *Buqueto de cantes* (Salónica, 1920) y *Libertad querida* (Tel Aviv, 1949).

Finalmente, Daniel Valanci (núms. 53 y 54) residió seguramente en Esmirna, y escribió en prosa *Una venganza salvaje* y una adaptación de las *Mil y una noches* (ambas en Esmirna, 1913). No teníamos noticia de poemas suyos.

A continuación trataremos de llevar a cabo un análisis de las 30 composiciones. Puesto que no existen estudios profundos de la poesía sefardí de autor, nuestro esfuerzo será fundamentalmente de tipo descriptivo y sincrónico.

3. Sobre sílabas, rimas y estrofas

Como se ha detallado en el inventario de poemas, es evidente que la forma estrófica preferida es el pareado, normalmente formando falsas estrofas, que suelen ser de cuatro versos. Este patrón métrico configura más de la mitad de los poemas (56,6%). La siguiente estrofa en importancia es la de cuatro versos con rima cruzada (23,3% de los poemas), y existen también poemas que mezclan pareados con dichos cuartetos cruzados (10%). Finalmente, hay tres esquemas estróficos distintos: cuartetos de verso breve (núm. 1), sextetos con rima ABCCAB (núm. 55) y tercetos monorrimos (núm. 77).

Si atendemos a otro corpus estudiado, el de Josef Romano (Ceballos Viro 2012: 387-390), advertimos que esta proporción de formas métricas es prácticamente análoga¹³. No encontramos en ningún caso estrofas zejelescas ni estribillos, al contrario de lo que es usual en el género de las coplas (Hassán 1988), por lo que las características métricas de estos poemas de autor definen un gusto diferente y unos modelos estéticos nuevos.

La longitud de los versos es asunto discutido en la poesía sefardí. La tendencia a la heterometría es grande (también lo es en otros géneros), y puede deberse a la incidencia de la melodía en gran parte de la poesía tradicional, que es cantada. De tal modo, lo más frecuente es que la longitud de los versos oscilen entre las 10-12 sílabas, por ejemplo, llegando incluso a variar de 8 a 13. No obstante, los poetas que poseen más conciencia de su labor (los, digamos, más “profesionales” o al menos más en contacto con los modelos occidentales) sí miden rigurosamente sus versos. Josef Romano lo hacía, logrando rigurosamente versos de quince sílabas. Entre el resto de poetas, solo Nisim de Judá Pardo sigue el modelo homométrico (eneasílabos en núm. 21 y dodecasílabos en núm. 46). No obstante, se hace preciso advertir dos características esenciales del ritmo silábico en estos autores:

a) No afecta al cómputo del verso el que la palabra final sea oxítónica, paroxítónica o proparoxítónica:

¹³ En aquel caso era un 75% de pareados, un 17% cuartetos de arte mayor, y 8% otras estrofas, aproximadamente.

Queridos y buenos hermanos,
 démosnos bien presto las manos.
 Adelante colonización
 sin la mínima exaltación.

(Núm. 21, vv. 3-6: 9 ss.)

b) Nunca se realiza sinalefa entre palabras que terminan y comienzan por vocal:

Las sociedades le dan por una parte
 y por la otra del mundo él reclama;
 él debe tomar y de aquel aparte,
 que por no ser fastidiado a dar ama.

(Núm. 46, vv. 17-20: 12 ss.)

Finalmente, la rima ofrece también algunas características distintivas. No existe la rima asonante, sino que rimar supone hacerlo en consonante. Este hecho es consistente con el conocimiento de la lengua hebrea que todo judío posee en algún grado: las lenguas semíticas son básicamente consonánticas, así que un modelo de rima fundado en las vocales no encaja en la percepción fonética del sefardí. Además de esto, la rima consonante convive con otro patrón que se ha dado en llamar “rima silábica”, consistente en la identidad de la última sílaba de los versos, aunque no sea tónica.

Turistas con curiosidad te miran
 de todas las partes onde te arriban.
 Todos los pasajeros te admiran,
 ma regretan tu estado y se van.

(Núm. 8, vv. 13-16)

La justificación de este segundo modelo se ha argumentado en la poesía de transmisión oral por las melodías turcas, muy melismáticas, que alargan la última vocal, convirtiendo en irrelevante la acentuación de la palabra final de verso. Vemos, sin embargo, que en esta poesía de autor, que no se canta, también ocurre en no contados casos:

¿para qué estos suspiros, este sollozo?
 Si al menos creíamos en el paradiso
 (Núm. 11, vv. 10-11)¹⁴

4. Temas, estilos e influencias en los poemas

Los poemas publicados en *La Voz del Pueblo* se podrían clasificar en tres categorías claramente distintas, atendiendo a sus temas y su estilo. Por un lado, tenemos 13 elegías fúnebres: poemas dedicados a la muerte reciente de alguna persona concreta. Por otro lado, 7 poemas podríamos llamarlos románticos o postrománticos, pues responden a las convenciones del romanticismo europeo, con un asunto lírico (no de circunstancias); la inmensa mayoría de los poemas de Josef Romano también eran de este tipo, así que su presencia conjunta en el periódico fue la más notoria. Y en tercer lugar, los 10 poemas restantes son de asunto civil, bien con un tono humorístico, bien con un tono moralista. Veámoslos con más detalle.

4.1. Las elegías fúnebres

Las elegías fúnebres son los números 1, 2, 3, 4, 20, 24, 37, 47, 51, 60, 65, 66 y 77 de la lista. Dentro de la clasificación de la poesía luctuosa sefardí llevada a cabo por Díaz-Mas (1982), se corresponden con las llamadas «elegías personales», aunque comparten muchos rasgos con otros tipos de endechas, y sin duda beben del conjunto de la tradición fúnebre sefardí en cuanto a los tópicos que leemos en ellos. Tal como mostró Díaz-Mas, existieron elegías muy vinculadas al género de las coplas, con formulación narrativa (casi noticiera) y de buena longitud, muchas veces con el patrón métrico de estrofas monorrimas, cuartetos zejelescas, y estrofismo “coplero” afín. Las que encontramos en *La Voz del Pueblo* difieren de estas, y se parecen más al modelo lírico de inscripciones funerarias en lápidas (Altabé 1972-1973). La forma métrica predominante es el pareado formando falsas estrofas, y la extensión está entre 12 y 32 versos.

Las elegías fúnebres que tratamos presentan poca variedad en cuanto al contenido; parece que siguieran todas ellas un mismo patrón de clichés y motivos y que el mérito de cada una de ellas consistiera en saber repro-

¹⁴ Téngase en cuenta que el judeoespañol es seseante, como más adelante detallaremos.

ducir la tradición luctuosa añadiendo un pequeño detalle de originalidad: una rima especialmente lograda, el artificio de un acróstico, una comparación inesperada, etc. En líneas generales, la estructura típica de estos poemas es la siguiente:

- a) Queja dirigida a la muerte por malograr al difunto.

Maldicha seas tú, cruela muerte,
haces tus caprichos sin dejar vencerte.
Lloran miles de gente onde metes la mano,
ronjas¹⁵ en la angustia a todo humano.

(Núm. 4, vv. 1-4)

La muerte aparece personificada, y el apóstrofe suele incluir calificativos como «miserable» (núm. 24, v. 13), «cruel/a» (núm. 1, v. 5; núm. 3, v.1; núm. 60, v. 1; etc.), y «amarga» (núm. 3, v. 2). Frente a otros ejemplos estudiados anteriormente (Días-Mas 1982, texto 3), que resultan contenidos y mesurados en la lamentación, en estos poemas se tiende a intensificar sin reserva el tono inicial, forzando el dolor y el desgarró que supone la muerte.

- b) En algunas elegías fúnebres aparece hacia el principio también una brevísima narración de las circunstancias de su muerte:

Media hora antes de tu triste muerte
recio y fuerte tu hecho mirabas.

(Núm. 24, vv. 12-13)

Fuerte como el león de dormir te levantates
a tu hecho sin ninguna inquietud andates;
cerca mediodía la cabeza pesgada te sentías,
un simple dolor de cabeza decías que tenías.

(Núm. 51, vv. 1-4)

- c) Elogio de las virtudes del ser querido, o en ocasiones su juventud y vigor.

¹⁵ 'Arrojas'.

Las virtudes que tenías en el corazón
ya las sabemos, bondad y instrucción son.

(Núm. 37, vv. 9-10)

Una cara de ángel, una brava criatura
de bien altos sentimientos y de alma muy pura.

(Núm. 77, vv. 10-11)

d) Dolor de sus parientes, que quedan abandonados.

A tus chicas cuñadas segunda güerfandad dates,
a tu querenciosa mujer muy presto vivda la dejates,
a tus chicos también presto amargates

(Núm. 66, vv. 5-7)

De nuevo aquí la intensidad del tono se potencia, ahora mediante la inclusión frecuente de la exclamación francesa «*hélas!*»:

Hélas! Morites y quedí en la escuridad.

(Núm. 20, v. 8)

[...] vacíos quedaron nuestros ojos de llorar.
Amor y ventura dejates abandonar,
hélas!, ¡porque te debías tú malograr!

(Núm. 37, vv. 12-14)

e) Perdurabilidad de la fama del difunto en la memoria de sus allegados.

No puedes nunca salir de nuestra memoria,
hélas!, aunque te fuites al cielo con gloria.

(Núm. 37, v. 5)

f) Ruego a Dios para que consuele a sus familiares.

A Dios van rogar solamente
a que apacencie toda tu pariente,
a tu querido marido consolarlo
siendo llora y non hay quen pacenciarlo.

(Núm. 47, vv. 13-16)

g) Aceptación de la desgracia, certeza de que estará en el paraíso.

Tu alma sin pecado
se fue al paraíso.

(Núm. 1, vv. 19-20)

Repósate, querida Ida preciosa,
tú en el paraíso estarás.

(Núm. 20, vv. 21-22)

Ninguna fuerza puede este malor¹⁶ prevenir,
esto es el destino que nada puede impedir,
cale¹⁷ saber resignarse, cale saber sufrir.

(Núm. 77, vv. 16-18)

Al final, pues, siempre la intensidad inicial del lamento queda rebajada y se acepta resignadamente la muerte del ser querido, confiando en la piedad de Dios y en el bienestar del más allá.

El estilo de nuestros poemas es similar, al acogerse con tanta entrega a la reproducción de tópicos. Sin embargo, es posible que los poemas núm. 65 («Liñas pretas [2]») de Yižhac Ardití y 77 («En memoria de Estre'a Naħum») de Gíacomo Algranti sobresalgan por algunas cualidades literarias. El poema de Ardití se apoya conscientemente en la repetición y los paralelismos, con la reiteración enfática de «¡Lloradlo al malogrado! Lloradlo...» (v. 13), «¡Llorad al malogrado! Lloradlo...» (v. 25), y de «porque a León no veréis más» (vv. 16 y 20), que se transmuta sorpresivamente en un inclusivo «porque a León no veremos más» (v. 28) en el último verso.

La elegía de Algranti explora algunas metáforas con una fluidez a la que no nos tiene acostumbrados la poesía judeoespañola, normalmente rígida en el nivel simbólico. Así, la fallecida Estrella es comparada con una rosa «de perfume delicioso, de una color graciosa» (v. 4), marchitada por un viento nocturno. Jugando con su nombre, se equipara también a «una luz llena de esplendor y claridad, / bri'ando con esperanza y seguridad» (vv. 7-8) a la que apaga un soplo. Las imágenes no son en absoluto originales, pero lo interesante es que tanto sus referentes imaginarios

¹⁶ fr. *malheur* 'desgracia'.

¹⁷ 'Es necesario, hay que'.

como su misma profusión se encuadran en una tradición poética que había sido ajena a la sefardí, y que procede claramente de modelos occidentales. Así, se remata el poema con nuevas metáforas:

No hay güertos sin espinas ni sin flores,
 no hay arco sin tener siete colores¹⁸,
 no hay vida sin tristezas y dolores.
 (vv. 19-21)

4.2. Los poemas románticos

Los poemas de temática romántica son más variados. Se trata de los números 8, 11, 31, 35, 48, 54 y 57. Como se ha mencionado antes, la mayoría de los poemas de Josef Romano en este periódico pertenecen a esta clase, y tres cuartas partes de ellos tratan específicamente los temas del amor, el desamor y la muerte, desde una perspectiva sufriente y atormentada (Ceballos Viro 2012: 381-387). Es en estos poemas donde se percibe con mayor claridad la influencia (tardía) de la lírica del romanticismo europeo, de fuentes francesas presumiblemente, puesto que se despliega el tono intimista y el yo poético cobra una importancia desmedida, frente a otros géneros poéticos patrimoniales sefardíes como las coplas (Díaz-Mas 1989: 148).

Los temas aquí tratados son, asimismo, el amor y la muerte. Los poemas núms. 48 («Pichón y pichón») y 54 («Amor... sin esperanza») desarrollan el modelo romántico del amor ardiente y destructivo. Hay una amada o bien lejana o bien desdeñosa, por lo que la pasión no se puede consumir, aunque el poeta desea encontrarse con ella. El léxico es suficientemente representativo de la intensidad emocional que se trata de transmitir y del código imaginativo al que se recurre.

El contexto es en «Pichón y pichón» un escenario atormentado: una «camareta yelada», y el yo poético «canso» ('cansado'), junto a la «lumbre inflamada», perdido en sus pensamientos. En ese momento, recibe una visión de su amada, de «voz melodiosa, hechizante», que trae una cura para su dolor; es posible que la cura en un plano simbólico también se refiera a la posibilidad de besar la «blanca mano» de la amada en ese momento. La visión desaparece, sin embargo, dejando de nuevo solo al

¹⁸ i. e. 'el arco iris'.

poeta, deseando únicamente poder volver a juntarse con su amada, como una pareja de tórtolas.

La historia que se desarrolla en «Amor... sin esperanza» es similar, por la imposibilidad de materializar el amor, si bien en este caso se trata de un amor imposible y prohibido, pues la amada está casada con otro. El poeta no podrá cerrar, a pesar de sus esfuerzos, la «llaga» de ese «amor tan pasionario» que va a destruir su alma; la crueldad de la amada, por su parte, no da ninguna tregua al rápido latir de su corazón, pues no se digna a concederle ni una piadosa sonrisa.

Los poemas núms. 11 («Si yo muero») y 57 («Reflexiones al entorno de una tumba») tratan explícitamente el tema de la muerte, y se deleitan en recrear un ambiente sepulcral: cementerio, tumbas, epitafios, «triste calladéz», «fatal silencio de muerto», etc. Aunque «Reflexiones al entorno de una tumba» da un viraje final hacia lo admonitorio, en esencia la presencia morbosa de lo fúnebre está tan presente como en el otro. «Si yo muero», por su parte, trata conjuntamente el tema del amor, pues se espera poder juntarse de nuevo con la amada en el paraíso; viene a ser, de nuevo, un amor imposible, esta vez por causa de la muerte.

En cierto modo, «Sobre las ruinas de Éfesos» (núm. 8) se parece a los anteriores en su complacencia en el paso destructor del tiempo. Las «ruinas desiertas» de las que habla y la «Antigüedad» a la que se refiere constituyen además un escenario exótico al que se dirige la imaginación, muy querido también por los poetas del romanticismo europeo¹⁹.

En «Cómo se escapa de esclavitud» (núm. 35) se nos expone una fabulilla en la que un pájaro logra escapar de su jaula gracias a un ardid que escucha en un poema recitado por una misteriosa muchacha. De nuevo tangencialmente aparece el tema de la muerte, si bien en este caso es fingida. El núcleo temático del poema es realmente el ansia de libertad al que se adhiere el yo poético.

Del análisis de estos poemas podemos decantar cinco aspectos que son comunes a la estética romántica (de un romanticismo muy tardío por sus fechas). En primer lugar, la presencia de un «yo» ficticio que impone su

¹⁹ No son pocos los poetas románticos que viajaron al oriente del Mediterráneo para inspirarse en la búsqueda de la antigüedad exótica. Son ejemplos conocidos los viajes de Lord Byron cuando intentó descubrir Troya en Turquía; o las estancias de Gerard de Nerval y de Alphonse de Lamartine en varias ciudades de Próximo Oriente. Nuestro poema de Vital Chicurel se acerca de este modo a esos modelos.

voz y que permite reducir las dimensiones narrativa y descriptiva externas a favor de la expresión emotiva de la intimidad. En este aspecto, la historia de la literatura sefardí no podía ofrecer muchos precedentes, y por ello los modelos son occidentales. En segundo lugar, la atención a entes espirituales e inmateriales, desde una perspectiva profana: el «alma» es mentada recurrentemente, así como el «deseo» del yo poético (por el amor, por la libertad). En tercer lugar, los temas del amor y de la muerte interseccionan en el factor de la separación y la ausencia (normalmente de la amada), lo cual permite encajar en este corpus el poema «¡¡Adío, querida madre!!» (núm. 31). El cuarto aspecto tiene que ver con la ambientación y los escenarios: el poeta maldito que pasa frío en un cuarto pequeño, las ruinas antiguas en cierto modo exóticas, el misterio de la doncella que canta bajo la jaula del pájaro, la voz hechizante de una visión... generan una atmósfera característica del romanticismo (y algunos rasgos perderán en el simbolismo). Y finalmente, el quinto aspecto es la inclusión de la imaginación como presupuesto poético: los temas se articulan sobre hipótesis en la mente del poeta (si yo muero, si me llaman a filas, si un pájaro quisiera escapar, si la amada estuviera aquí o me sonriera...) desarrollando siempre argumentos ficticios que tienden a recrearse en lo ilusorio.

4.3. Los poemas de asunto civil

Los que hemos clasificado como poemas de asunto civil son los núms. 6, 10, 13, 21, 32, 45, 46, 53, 55 y 79. Seguramente estos poemas no destaquen por su calidad literaria, puesto que su objetivo central es cumplir una función hacia el lector. Unos están anclados en su momento histórico, sirviendo para comentar algún aspecto de la sociedad coetánea, especialmente interesante para la comunidad judía. Así, «El Talmud Torá y el vino miskiet» (núm. 6) funciona como una demanda pública pidiendo una explicación a uno u otro sector de la ciudad (taberneros y rabinos) acerca de un asunto ocurrido recientemente. Tanto «Al redactor del *Ameróliptos*» (núm. 32) como «Al *Jugetón*» constituyen respuestas rimadas a alusiones en otros periódicos. El segundo nos resulta muy jugoso, pues enumera los componentes del Comité Administrativo de los Esnafes de Esmirna, que (no lo olvidemos) firma los poemas 4 y 6 de nuestro corpus. Así, descubrimos que la junta directiva estaba compuesta por los siguientes miembros:

Presidente: rabino Abraham

Vicepresidente: Yiḏḥac Arditi (o Ardite)

Secretario: Abraham Tobé

Vocales: Ya'acob Alba'lí, Marco Mutsirí, Abraham Mizrahí, Josef Romano, Bejor Yisrael, Šlomó Barquí y Eliyá Baena.

Administrativos: otras siete personas, funcionarios de carrera.

También ejerce una función noticiera importante el poema «Abuso de sociedades» (núm. 46), pues, aunque el mismo autor afirma que fue escrito hacia 1892, nos declara el exceso de organizaciones para la beneficencia en Esmirna, y los problemas sociales que (desde el punto de vista del autor) eso había ocasionado.

En clave humorística, el poema «Fantasía» (núm. 79) ridiculiza las reacciones de la clase media judía de Esmirna en tiempos de crisis económica. Este poema constituye un muestrario muy interesante de los usos lingüísticos sefardíes, caricaturizando a algunos sectores sociales:

«¡Ah, la probedad!» —*Mademoiselle* dice;
esta última moda ella maldice,
esta moda que nunca se dijera,
que nunca saliera mejor era.

«En hora negra fue mi nacidura»
— dice una babá en estrechura —.
«¡[...]! Esto es cosa de tresalir.»
Por la «luzeldió» que loca va salir.

(Núm. 79, vv. 63-70)²⁰

También en clave cómica leemos «Un suspiro» (núm. 10): se trata de una crítica a las malas condiciones económicas de los empleados asalariados, puesta en boca de un «suspirador» cuyo deseo mayor es que Dios le saque de esa situación y poder descansar y comer sencillamente algo de pan.

²⁰ Babá: 'cotorra, mujer que no para de hablar'. Tresalir: 'volverse loco'. Luzeldió: 'luz del Dio'. El comienzo del verso 69 se ha borrado en el original y la palabra resulta ilegible, excepto un *álef* inicial.

Una perspectiva más internacional aporta el poema «El señorismo» (núm. 21), que se refiere al sionismo, y ofrece un punto de vista ideológico, prefiriendo la integración de naciones en el imperio otomano a la creación de un estado judío. Sabemos que esa fue la posición, de hecho, de Josef Romano y del periódico que dirigía (Nahum 1996: 576-577).

Además de la función noticiera y la crítica social, algunos de los poemas poseen una función admonitoria y moralizadora (de tipo «castiguerio»). Lo hacen de un modo más universal, sin referirse a situaciones concretas, sino genéricas: «Al padre sin corazón» (núm. 45), «Los vicios de este mundo» (núm. 53) y «Si yo era...» (núm. 55). De algún modo, estos poemas reflejan la escala de valores de la sociedad judía del momento, desde una perspectiva laica.

Como hemos insinuado antes, el estilo de estos poemas es sobrio, pero eso no impide que algún rasgo de estilo brille ocasionalmente. Así, hay algún exordio de fuerte intensidad exclamativa:

¡Oh, padre sin corazón, oh, ser sin entrañas!
 ¿Hasta cuándo mantendrás tus rebeldes mañas?
 ¿Por qué sotometes tu hembra, fundas tu nido
 por irte a un cabo y dejarlos en olvido?
 (Núm. 45, vv. 1-4)

Que se continúa con un par de comparaciones: la relación de la serpiente con sus hijos y del árbol con sus frutos, que contrasta con el padre que abandona a sus hijos al que se alude en el poema.

También se inicia con una metáfora el poema núm. 46:

Como del mal sale muchas veces el bien
 y del espino ha de nacer la rosa,
 así de mucho bien sale el mal también,
 debén saber el grado de cada cosa.
 (Núm. 46, vv. 1-4)

5. Retomando

El análisis que hemos realizado nos permite cerner algunas conclusiones que dibujan el paisaje poético sefardí de Esmirna entre los años 1909 y 1914. En primer lugar, los poetas son autores *amateurs* o, en el mejor de los

casos, semiprofesionales. A muchos de ellos no los conocemos por otras obras, o prefieren esconder su nombre, y solo alguno acabará publicando algún libro de poemas. Es decir, estamos ante un género extremadamente marginal en el sistema literario, y su aparición en la prensa periódica nos dice mucho acerca de su consumo efímero y ocasional.

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, una buena porción de la poesía sefardí de este periodo poseía unas funciones distintas de las que ejerce en el lector la poesía occidental moderna. Si desde hace siglos el lector hispánico puede estar acostumbrado a considerar la poesía un género de ficción en el que prima la expresión emocional de un yo poético, esta concepción aún se estaba fraguando a principios del siglo XX en el mundo sefardí (y lo logrará en los escasos autores posteriores al Holocausto). Así, frente a los poemas que hemos llamado románticos (casi todos los de Romano y siete más), aparecidos por influjo de la poesía extranjera, encontramos que todavía tienen mucha presencia los poemas que ejercen funciones noticieras, admonitorias y, sobre todo, funerales. De este modo, y de cara a la periodización de la poesía sefardí de autor, sin duda nos hallamos en una etapa nueva, pero no podemos decir que la anterior se haya cerrado.

Por otra parte, ser autor de poesía era entonces, fundamentalmente, rimar. El trabajo métrico era mínimo, debido en parte a la tradición coplery y musical, que permitía cierta flexibilidad en la escansión para ajustarla a las melodías. El oído del lector sefardí esperaba escuchar la rima consonante o silábica, pero no parecía dar mucha importancia al ritmo acentual en cada verso.

6. Edición selecta

Se ofrece a continuación una selección representativa de los poemas de *La Voz del Pueblo*, ninguno de los cuales ha sido editado desde su primera aparición en el periódico. Se han elegido siete poemas de cada grupo temático, sumando un total de 21.

Los textos se transcriben pensando en el lector hispánico de hoy. El criterio principal se justifica por la idea (confío en que no errada) de que la literatura sefardí es una rama de la literatura hispánica, y que, por tanto, la norma ortográfica que usamos para las diferentes variantes del español

(español de América, dialectos meridionales, etc.) debería servir para escribir igualmente el judeoespañol de principios del siglo XX.

Frente a otros sistemas de transcripción del judeoespañol aljamiado (que conocemos y admiramos), aquí nos hemos decantado por no marcar la realización fonética. Nuestro interés no es lingüístico ni gráfico, sino literario, y creemos preciso, para atender a las cuestiones estilísticas, fijar un texto normalizado comparable a otros que encontraríamos en ediciones modernas de poesía española o hispanoamericana.

Quien desee conocer la fonética del judeoespañol, para poder leer cabalmente estos textos en voz alta, debe considerar al menos que el sefardí es totalmente yeísta; sesea siempre; conserva la sonoridad de “s” en los casos en que lo hacía el castellano medieval, así como los sonidos prepalatales (sibilantes /ʃ/ y /ʒ/, representados por “g”/“j” normalmente, y a veces por “s” al palatalizarse); pronuncia de forma relajada (/r/) la “r/rr” fuerte, y como /ɲ / el grupo “gn”; y ha desarrollado un fonema /dʒ/ africado para la “j/g-” inicial.

Así, en definitiva, hemos modernizado la puntuación y la ortografía de los textos. Nuestra transcripción implica que no se respeta una hipotética correspondencia “una grafía = una grafía”. Así, como se suele transcribir ןׁ como “ñ”, ןׂ como “ll/y”, ן׃ como “ch” y ןׄ como “qu/c”, añadimos la hache en los casos necesarios, restauramos la doble -rr-, usamos “c” y “z” según la norma actual, convertimos en “x” el grupo /ks/ y /gz/, indicamos con ‘ la apertura extrema de /j/ cuando lleva a su desaparición, y restauramos los finales “-is” de la segunda persona del plural de los verbos (pronunciados y escritos en aljamía como /ʃ/).

Para los préstamos incorporados directamente del francés, del turco o del griego, nos hemos acercado a grafía de la propia lengua, señalando la palabra en cursiva (como indica la norma de la RAE); en cambio, para los turquismos, italianismos y galicismos que aparecen adaptados al judeoespañol (no prestados directamente), hemos seguido el criterio de transcribirlos con ortografía española, de la forma más parecida al original aljamiado; para las palabras hebreas y nombres propios judíos (cuyo alfabeto no es latino) hemos usado los signos gráficos más cercanos a su fonética, aunque en estos casos sí hemos recurrido a diacríticos.

3. *Liñas pretas* [1]²²

Yižhac Arditi

La Voz del Pueblo, I, 31 (02.03.1909), p. 3.

¡Oh, muerte cruel, sos caprichosa!
 ¡Oh, muerte amarga, sos bien curiosa!
 Siendo tienes golpes doloriosos
 y en veces caprichos bien misteriosos.

Lleno de salud y de fuerza, 5
 malogrado decendites a la fuesa,
 dejando güérfanos en lloro,
 amargando de todos el coro.

No te lo pensabas, Maír querido²³,
 que de tal golpe ibas a ser ferido, 10
 que súbito te ibas a malograr,
 ¡oh, mancebo!, a la flor de tu lograr.

¡Oh, desgracia, oh, fatalidad increíble!
 Y por tanto es verdad increíble...
 Na²⁴ los aparejos para el malogrado, 15
 na las flores y lo triste sacrado.

¿Ónde vais, hijicos, en rango²⁵ metidos
 y con uniforme de lutio vestidos?
 ¿Ónde vais, chicos y grandes llorando,
 el *šim'ú zat kul e'omim*²⁶ meldando? 20

¡Oh, triste realidad, oh, cruel verdad!
 ¡Oh, Dio grande, oh, padre de piedad!
 Tú que llamates a tu lado
 al padre de familia súbito malogrado

²² *Liñas*: 'líneas'. *Pretas*: 'tristes, negras'.

²³ Se refiere al difunto Maír Algrantí (como se descubre en el acróstico del poema número 4).

²⁴ Tc. *na*, ngr. *va* 'he aquí'.

²⁵ Fr. *rang* 'fila'.

²⁶ Comienzo del salmo 49: 'Oídlo, pueblos todos', el cual (junto con el 16 y el 23) servían para iniciar la ceremonia funeral.

que se despartió sin ser contentado, 25
 sin abrazar sus hijicos conhortado:
 manda pacencia a estos güérfanos,
 a su póvera vivda y a todos nos.

4. *Tributo*²⁷

Comité Administrativo de los Esnafes
La Voz del Pueblo, I, 31 (02-03-1909), p. 3.

Maldicha seas tú, cruela muerte,
 haces tus caprichos sin dejar vencerte.
 Lloran miles de gente onde metes la mano,
 ronjas²⁸ en la angustia a todo humano. 5
 A todos nosotros hicites tomar parte,
 la flor de la comunidad quisites llevarte.
 Güérfanos y vivdas cavso no hicites,
 repudio mereces por lo que cometites.
 Al menos unos cuantos días en casa²⁹
 no nos quemarías como la brasa. 10
 Tú esperates que durmiera sano y saludable,
 lleno de alegría, vida, ventura y gozo.

Duerme, querido y bien hacedor,
 siendo esto quiso el Criador. 15
 Tus virtudes no serán olvidadas
 ni de nuestro tino efazadas³⁰.
 Maír querido y de todos amado,
 delante del Dio serás parado.
 Rogo por los que están estremecidos,
 que en lista de lungos años sean metidos. 20

²⁷ En el acróstico de la primera parte se lee, en letra cuadrada, «Maír Algranti».

²⁸ 'Arrojas'.

²⁹ El sentido de este verso es oscuro; acaso el fallecido pudo pasar sus últimos días en su casa.

³⁰ Fr. *effacer* 'borrar'.

20. *A mi Ida*

Moïse Ventura

La Voz del Pueblo, I, 65 (09-07-1909), p. 2.

Desdichosa fuites, Ida querida,
morites de ansia y dolor.
A mí dejates una fuerte ferida,
lloro de desespero y pura amor.

Después de un año de esposados, 5
amándonos con pura sinceridad,
pensábamos nunca ser apartados.
Hélas! Morites y quedí en la escuridad.

Desde ocho días que tu papá murió,
toda tu esperanza al caño³¹ cayó; 10
deseates compañarlo hasta la tumba
y me dejates amargo, querida palumba.

Esta tierra³² que tu cuerpo recibió
de tu hermosura ella sola gozará. 15
Esta muerte que tu sangre sorbió
todavía de mí maldicha será.

La familia Saporta es vacante,
que son tus tíos y parientes;
no oyeron tu dolor inflamante,
se despecharon de no ser asistentes. 20

Repósate, querida Ida preciosa,
tú en el paradiso estarás.
Non pecates, amable rosa,
esta oración de mí siempre oyirás.

¡Oh, Dio de pura derechidad! 25
¡Oh, Dio de alta piedad!
¡Oh, Dio que cielos y tierra hicites!
Recibe esta alma en el paradiso que bendijites.

³¹ 'Hoyo, pudridero, pantano'.

³² Escrito en el poema con doble *res*.

37. A la tumba inolvidable³³

B. F. (Aydın)

La Voz del Pueblo, II, 6 (07-12-1909), p. 4.

Salites tú de entre los vivos,
 atristates a todos más que tus queridos.
 Ronchó su prea³⁴ en el foyo la muerte,
 lloraron todos a tu mala suerte.
 No puedes nunca salir de nuestra memoria, 5
hélas!, aunque te fuites al cielo con gloria.

Hacina³⁵ o buena, muerta o viva,
 en muriéndote aquí dejates la vida.
 Las virtudes que tenías en el corazón 10
 ya las sabemos, bondad y instrucción son.
 Grande es en el paradiso tu lugar,
 vacíos quedaron nuestros ojos de llorar.
 Amor y ventura dejates abandonar,
hélas!, ¡porque te debías tú malograr!

47. Sobre una tumba

Alexandro Pérez

La Voz del Pueblo, II, 24 (08-02-1910), p. 4.

Repósate, querida Bolisa Carmona,
 el enfermo de ti se alejará;
 siendo buendades hicites como varona
 el paradiso de ti se acercará.
 Desesperates a munchas almas, 5
 morites en dejando tu dulzura,
 lloran, de sus ojos salen flamas,
 non quieren olvidar tu amistad pura.

¿Cómo olvidar? Morites muy jóvena,

³³ En el acróstico, interpretando las letras hebreas, se lee: «Sarina Halegoah».

³⁴ 'Presa, botín'.

³⁵ 'Enferma'.

lloran porque eras tanto buena, 10
 lloran que morites de ansia llena,
 y ríen siendo tu alma hoy non pena.

A Dios van rogar solamente
 a que apacencie toda tu pariente,
 a tu querido marido consolarlo 15
 siendo llora y non hay quen pacenciarlo.

En el cielo te recibirán con cariño,
 el lugar el más mejor te darán,
 para ti un cuerpo tanto digno,
 los ángeles sus brazos abrirán. 20

¡Adío, dunque, mi rosa fresca!
 Sobre ti flor perfumada crezca;
 iré con mis manos arrancarla,
 y con pura contentez besarla.

77. *En memoria de Estre'a Naḥum*³⁶

Giácomo Algranti

La Voz del Pueblo IV, ¿? (12-01-1912), p. 1.

Una figura noble, cándida y querida,
 ayer aínda sonriente y llena de vida,
 súbitamente del mundo vino desaparecida.

Una rosa viva, dulce, suave y hermosa,
 de perfume delicioso, de una color graciosa, 5
 un viento la amurcha³⁷ en la noche silenciosa.

Una luz llena de esplendor y claridad,
 bri'ando con esperanza y seguridad,
 un soplo viene amatarla sin piadad.

Una cara de ángel, una brava criatura 10

³⁶ El comienzo de las cuatro primeras estrofas repite la inicial del nombre de la difunta (*álef*), y las cuatro últimas comienzan por la inicial del apellido (*num*).

³⁷ 'Marchita'.

de bien altos sentimientos y de alma muy pura,
yace agora, *hélas!*, muerta en la tierra dura.

Ni la cencia ni los cudios³⁸ pudieron arribar³⁹,
hacerla más vivir, hacerla más bri'ar,
la muerte bien cruela la quiso arrebatat. 15

Ninguna fuerza puede este malor⁴⁰ prevenir,
esto es el destino que nada puede impedir,
cale⁴¹ saber resignarse, cale saber sufrir.

No hay güertos sin espinas ni sin flores,
no hay arco sin tener siete colores⁴², 20
no hay vida sin tristezas y dolores.

¡No! Ningún remedio no queda agora más,
para una muerte tanto cruela, *hélas!*,
más que rogar que su alma repose en paz.

B) Poemas románticos

8. Sobre las ruinas de Éfesos (Aya Soluk⁴³)

Vital Chicurel (Éfesos, el 8 marzo 1909)
La Voz del Pueblo, I, 35 (16.03.1909), p. 3.

Sobre tus ruinas asentado
y cuasi en la consternación,
yo quedo entero encantado,
contemplándote con grande pasión.

Eras la cuna de grandes p[e]rsonas⁴⁴, 5

³⁸ 'Cuidados'.

³⁹ 'Lograr algo'.

⁴⁰ Fr. *malheur* 'desgracia'.

⁴¹ 'Es necesario, hay que'.

⁴² I. e. 'el arco iris'.

⁴³ Población sobre una colina a 2 kilómetros al noreste de Éfeso. Desde 1914 se conoce a este lugar como Selçuk.

⁴⁴ La *yod* es ilegible en el original.

en tu seno grandes sabios moraron,
 ma⁴⁵, hélas!, hoy entero en ruinas,
 tus glorias pasadas se efazaron⁴⁶.

¡Éfesos! Rica y antigua ciudad,
 yo miro tus ruinas con admiración, 10
 siendo tú eras en la Antigüedad
 el manadero de la civilización.

Turistas con curiosidad te miran
 de todas las partes onde te arriban. 15
 Todos los pasajeros te admiran,
 ma regretan tu estado y se van.

Sin ser arqueólogo ni turista,
 ni menos viajador de profesión,
 solo pasionado naturalista,
 yo tuve la venturosa ocasión 20

de asentarme en tus ruinas desiertas,
 reposar después de haberme cansado
 sobre tus murallas de vedruras cubiertas,
 y me siento alegre y entusiasmado.

¡Oh, Éfesos! Desbordante de alegría, 25
 de haberte visto só contente y harto,
 regreto al decirte adío y parto
 con mi alegre y *charmante*⁴⁷ compañía.

11. Si yo muero

Libre Pensador

La Voz del Pueblo, I, 39 (30.03.1909), p. 3.

Si muero, querida, no llores,
 ni a mi tumba llesves flores.
 Vivir es sufrir con gozo,

⁴⁵ It. *ma* 'pero'.

⁴⁶ Fr. *effacer* 'borrar'.

⁴⁷ Fr. *charmante* 'encantadora'.

morir, un eternal reposo.

Que la más grande simplicidad reine en mi cantierro⁴⁸: 5
ni coronas ni discursos ni convolio⁴⁹ fúnebro.

Quemadme si queréis, ma no grabéis por todo
[epitafio sobre mi piedra tumbal
que esta inscripción sin nombre: «Aquí yace uno
[que a nadie quiso hacer mal».

Y tú, adorada, no viertas lágrimas,
¿para qué estos suspiros, este sollozo? 10
Si al menos creíamos en el paradiso,
onde pudieran juntarsen nuestras almas.

31. ¡¡Adío, querida madre!!⁵⁰

León Bajar Eliyá

La Voz del Pueblo, II, 1 (19.11.1909), p. 3.

Este es el solo vierbo dejado
a mis genitores y a mi querida madre,
cuando seré llamado como soldado
sea de mañana, mediodía o tadre.

Ma⁵¹ que mi querida madre muncho regretará⁵² 5
y en muchos penserios⁵³ tendrá su tino⁵⁴;
con las lágrimas en sus ojos me dirá:
«Regreto, querido hijo, no puerde verte de contino».

Yo no quedaré de ir su frente besar,
no quedaré de darle consolación, 10

⁴⁸ 'Entierro'; escrito aquí con doble *res*.

⁴⁹ 'Convoy'.

⁵⁰ *La Voz del Pueblo* fue un periódico profundamente patriota pro-turco, defensor de la unidad de las naciones que convivían en el imperio otomano, entusiasta de la revolución de los Jóvenes Turcos. Al contrario que muchos círculos judíos, incluso apoyó el servicio militar obligatorio (Nahum 1996: 572, 575-576).

⁵¹ It. *ma* 'pero'.

⁵² Fr. *regretter* 'sentir, lamentar, añorar'.

⁵³ It. *pensiero* 'pensamiento'.

⁵⁴ 'Atención, memoria'.

a fin de hacerla olvidar
del pensiero de su hijo León.

Sí ella me dirá: «¡Ah! ¡Tantos años
no te dejí ir de mi lado, mi oro preciado!
¿Agora te mandaré a lugares extraños? 15
¿Te alejarás de mí y te irás al trabajo forzado?».

¿Se van a enjugar las lágrimas
que mi querida madre me hará correr⁵⁵?
En viéndola triste y en besándole más,
que no me repientiré ni mismo me vo detener. 20

Es a ti, madre, que te empezo afalagar.
Mientras el poco tiempo que esté cerca ti,
no mancaré de tu lado a fin de hacerte hartar
para mostrar cómo yo también regretí.

No te atristes, no te adolories, 25
siendo a vencer tu vida iré.
Te rogo que tu lloro no mostres,
calma tus lágrimas, tu figura veré.

¡¡Adío, querida madre!!
Roga por mí mañana y tadre. 30

35. *Cómo se escapa de esclavidad*

Alexandro Pérez
La Voz del Pueblo, II, 5 (03.12.1909), p. 3.

Un canario, topándose apresado
en su jaula bien cerrado,
él pensaba a cuáló dechisarse⁵⁶
por poder de esta prisión salvarse.

Ahí debajo una donce'a yacía, 5
su cantar todo era en poesía.

⁵⁵ Escrito con doble *res*.

⁵⁶ It. *deciso* 'decidido', y de ahí 'decidir'.

«Escapar de la muerte si queréis —decía—,
con obras de muerte en fantasía».

El canario, al oír esta lección,
a Dios hizo una ardiente oración. 10
Después dentro la jaula se tuvo harravado⁵⁷
y como muerto se tuvo estirado.

El día pasaba, la noche se acercaba,
cuando su patrón comida le aprontaba. 15
Él fue a su canario darlo
ma⁵⁸, como siempre, non pudo toparlo.

Él entendía que su canario moría,
sin saber que era por aquel día.
En fin, después de llorar demasiadamente,
aferrándolo del pie lo ronja⁵⁹ enfrente. 20

El canario, topándose verdad salvado,
él vola y sube sobre el tejado.
Él se acerca al bodre con reposo
y habla de esta manera libertosos:

«Tres años sierví en tu casa, 25
quemates mi alma propio como brasa.
Non contentabas a mi boca,
de ser mi comida tanto poca.

Bendicha sea mi dadera de lección,
la que de mí tuvo muncha compasión. 30
Te rengracio muncho, querida donce'a,
siendo podrá hacer lo que mi alma desea».

⁵⁷ Hb. חרב 'espada', y de ahí 'golpear, herir'.

⁵⁸ It. *ma* 'pero'.

⁵⁹ 'Arroja'.

48. *Pichón y pichón*

L. P. (Manchester)

La Voz del Pueblo, II, 26 (15.02.1910), p. 3.

Asentado en mi camareta yelada
 mi cabeza tu'endo⁶⁰ en mi mano arrimada,
 mis párpados⁶¹ cansos, medios cerrados,
 mis ojos en lo alto estaban fixados⁶²
 delante de una lumbre inflamada; 5
 yo pensaba a mi amor, a mi amada,
 cuando una luz yo veo de enfrente
 y siento un cante dulce y ardiente.

Mi nombre llama este delicioso cante,
 su voz es melodiosa, hechizante, 10
 abro los ojos, yo percibo mi querida,
 en su linda mano teniendo mi vida.
 Bate mi corazón con fortaleza,
 miro a mi querida con ternura,
 me meto a sentir lo que quería decir, 15
 toda mi vida sus palabra⁶³ debí yo bendecir:

«Querido de mi alma», me dijo ella,
 «abre tus ojos, mira a tu doncella,
 expande tus labios, toma la cura mía
 traída de la bendicha Turquía». 20

.....
⁶⁴

Sin tadrar besí su blanca mano
 —mano de amante es más que hermano—
 tomí la cura, la tomí en llorando,
 admirí al pichón que me estaba hablando.

⁶⁰ 'Apretando, dejando quieta'.

⁶¹ 'Párpados'.

⁶² Fr. *fixer* 'fijar'.

⁶³ En judeoespañol el posesivo concuerda en número con el poseedor, no con lo poseído. Es plausible, pues, que se trate de una errata por «su palabra», puesto que solo hay una hablante.

⁶⁴ Respeto los renglones punteados intercalados en el original.

Súbito mi vista se tuvo escurecido 25
 y al pichón que hablaba desaparecido;
 saltí de mi lugar como el león,
hélas!, perdí con regreto⁶⁵ al mío pichón.

.....

Quero ver de nuevo mi pichón adorado,
 como el pichón quería estar a su lado⁶⁶. 30
 Este es el único deseo de mi vida:
 ver de nuevo, ver siempre mi querida.

54. Amor... sin esperanza

Daniel Valanci

La Voz del Pueblo, II, 49 (13.05.1910), p. 4.

Es en la primavera, en la flor de mi edad,
 que yo amí y adoré de puro corazón
 a una bel·la⁶⁷ hija, ma⁶⁸ sin caridad,
 que no quiso responder a mi oración.

La amí con todas las fuerzas de mi alma, 5
 ma, *hélas!*, fue un «amor sin esperanza»,
 siendo que ella a un otro ama⁶⁹,
 ya tuvo presentado a otro de amor su lanza⁷⁰.

Y queriendo tener a coro el versito que dice

⁶⁵ Fr. *regret* 'pena, tristeza'.

⁶⁶ Alude a la proverbial unión de las parejas de tórtolas enamoradas (su ruptura es considerada uno de los *impossibilia* de la tradición occidental: una de las formulaciones más conocidas está en el teatro de Shakespeare: *Enrique VI*, acto 2, escena 2).

⁶⁷ It. *bella* 'bella'.

⁶⁸ It. *ma* 'pero'.

⁶⁹ Nótese el calco sintáctico del fr. *un autre aimer*.

⁷⁰ El motivo de la lanza de amor se remonta a la expresión cortesana del amor en época medieval, y fue usado, entre otros poetas, por Macías (Cortijo Ocaña, 2003).

«non cobdicies lo que *apartiene*⁷¹ a tu *haber*»⁷²,
mi corazón de sí a sí se maldice
porque tan presto batió⁷³ a la vista de esta mujer. 10

Mil ingenios yo busco a hacer
por olvidar de mí este loco amor,
este amor tan pasionario que mi alma va deshacer. 15
¡Inútil! Su *image*⁷⁴ es cavacado⁷⁵ dentro de mi cor⁷⁶.

Porque dunque⁷⁷ cruela y sin corazón,
no dignas a mandarme una sonrisa,
una sonrisa a mi eguardo⁷⁸ con compasión
manda a mí de tus labios una dulce risa. 20

Esta dulce risa será una melecina⁷⁹ provechosa
por abatir un poco mi amor adorable;
para mi lliga una cura maravi'osa
es la susdicha risa tan pasionable.

Apiádate, te rogo, de un mancebo 25
que por ti todo él sacrificaría:
su alma, su vida, su corazón y su sebo⁸⁰,
ma nunca de este amor él se olvidaría.

Todas mis rogativas y mis numerosas oraciones
no hace ningún efeto en el corazón de mi amada; 30
él no hace sentir por mí ninguna de sus palpitaciones,
siendo según vengo de decir ella es... ¡*desposada!*

⁷¹ Fr. *appartenir* 'pertenecer, corresponder'.

⁷² En letra cuadrada en el original aljamiado. Alude al décimo mandamiento de la Ley judía. *Haber*: hb. חֶבֶר 'prójimo'.

⁷³ 'Golpeó, latió con fuerza'.

⁷⁴ Fr. *image* 'imagen'.

⁷⁵ 'Marcado, excavado'.

⁷⁶ Fr. *coeur* 'corazón' (aunque en español también se ha usado antiguamente *cor*).

⁷⁷ It. *dunque* 'así, en consecuencia'.

⁷⁸ Fr. *égard* 'respeto, consideración'.

⁷⁹ 'Medicina'.

⁸⁰ 'Grasa'. Nehama (1977: 510) aporta esta expresión: «*dar su sevo y s[u] sangre por uno, por su ovra: 'se sacrifier complètement en faveur de quelqu'un d'une oeuvre'*».

57. *Reflexiones al entorno de una tumba*

(Dedicada a un amigo... socialista)

A. S. Haleví (Esmirna, junio 1910)

La Voz del Pueblo, II, 58 (17.06.1910), p. 4.

Qué terror inspira la vista de un cementerio
 a aquel que cree la vida un vero misterio,
 cuando por hasardo⁸¹ por ahí pasando una vez
 en la profunda soledad y la triste calladez,
 aterrado por este fatal silencio de muerto, 5
 todo en temblando, arresándose⁸² un momento...

.....⁸³
 ¡Na⁸⁴ de estos humanos sois eternal morada!
 ¡Na a nosotros hombres la última estada!
 ¡Aquí vienen encontrarsen todas estas clasas:
 ricos, pobres, aparteniendo⁸⁵ a estas razas! 10

Aquí reposa la vanitosa humanidad
 que, desdeñando creenza en Dios y unidad,
 se figuraba oponerse a la natura,
 a proclamar victoria ahí en la altura.
 Ma⁸⁶, ¡malor⁸⁷!, su successo⁸⁸ fue de poca durada 15
 y ella corrió a su primitiva morada.

.....
 Vanidad es la gloria del hombre en el mundo,
 malgrado⁸⁹ su espíritu y inteligencia;
 como un aire desaparece en un segundo
 abandonando todos sus artes y sus cencia. 20

.....
 Dio⁹⁰ solo es el que resta para siempre eternal,

⁸¹ Fr. *hasard* 'azar, casualidad'.

⁸² Fr. *s'arrêter* 'detenerse'.

⁸³ Respeto los renglones puntuados del original.

⁸⁴ Tc. *na*, ngr. *va* 'he aquí'.

⁸⁵ Fr. *appartenir* 'pertenecer, corresponder'.

⁸⁶ It. *ma* 'pero'.

⁸⁷ Fr. *malheur* 'desgracia'.

⁸⁸ Fr. *succès* 'éxito'.

⁸⁹ It. *malgrado* 'a pesar de'.

⁹⁰ Sic. En v. 12 Dios.

agenullémosnos⁹¹ con respecto delante de Él.

Un sacrado deber es a nosotros, humanidad,
que la concencia nos llama hinchir a toda edad:
hacer siempre el bien y adorar la divinidad,
amar nuestro hermano y prodichar la caridad.

25

.....

*Siendo un día vendrá que, buengrado malgrado,
iremos buscar un chico lugar a su lado*⁹².

C) Poemas de asunto civil

6. El Talmud Torá⁹³ y el vino miskiet⁹⁴

El Comité Administrativo de Esnafes
La Voz del Pueblo, I, 33 (09.03.1909), p. 3.

Nosotros vamos demandando:
¿Por qué el T. T. se está detadrando
de rengraciar los taberneros mezo⁹⁵ prensa
por el vino que dieron en recompensa?

¿Sería que los meanagís⁹⁶ se olvidaron,
o del T. T. no demandaron?
Una de las dos estamos pensando,
y a los dos culposos topando.

5

Si algún tabernero dio y no fue rengraciado⁹⁷,
esto sería cometer un pecado.

10

⁹¹ Fr. *genou* 'rodilla', y de ahí 'arrodillarse'.

⁹² En letra cuadrada en el original aljamiado.

⁹³ La escuela rabínica Talmud Torá de Esmirna fue creciendo y ganando en importancia, hasta alcanzar, en 1921, un total de 400 niños de entre 6 y 13 años, 15 profesores y 12 aulas (Galanté 1937: 108-109). La postura del periódico *La Voz del Pueblo* hacia esta fue crítica, recelando de su «gestión financiera dudosa» (cf. Nahum 1996: 568).

⁹⁴ Tc. *misket* 'moscatel'.

⁹⁵ It. *mezzo* 'por medio de'.

⁹⁶ Tc. *meyhaneci* 'tabernero'.

⁹⁷ Escritos como hiatos: di-o y rengraci-ado.

Ma si al T. T. jugaron con *chantage*,
los taberneros merecen *boicotage*.

¿Sería dejarnos tiña y turquedad⁹⁸
no dar vino por modo de la comunidad?
Que sepan que hay un buen *satir*⁹⁹ 15
y que a ninguno hace *hatir*¹⁰⁰.

Rogamos al T. T. de quitarnos el engaño
y si recibieron esta paga hogaño.
Sí o no, debemos saber
si pagaron o tienen de haber. 20

Queremos de vista ser aclarados;
como no, no vamos a estar callados.
Deseamos saber la pura verdad,
arrimándonos en sus honestidad.

10. ¡Un suspiro!

Suspirador

La Voz del Pueblo, I, 36 (19-03-1909), p. 3.

¡Ah!¹⁰¹, día y noche mi solo penserio¹⁰²
es de ser líbero y independiente.
Alora¹⁰³ yo seré loco al delirio,
¡de mi ventura alegre y contente!

Siendo por desgracia só un salariado, 5
por esto a mi Dio demando piadad,
¡que me salve presto de ser empiegado¹⁰⁴,
por salir de esta triste esclavidad!

⁹⁸ Se nos escapa el sentido aquí de esta palabra.

⁹⁹ Tc. *satir* 'cuchillo largo, espada de ejecuciones'.

¹⁰⁰ Tc. *hatir* 'distinción, favor, consideración'.

¹⁰¹ Escrito con *het*.

¹⁰² It. *pensiero* 'pensamiento'.

¹⁰³ It. *allora* 'entonces' (aunqu el término también existe en castellano antiguo).

¹⁰⁴ It. *impiegato* 'empleado'.

No quero ser muy rico y honorado,
adorar los millones con grande pasión; 10
solamente comer un pan descansado,
¡este es el grito de mi exclamación!

En mi demanda siendo só limitado,
a la voluntad de el Dio yo me poso.
¡Espero que presto seré comentado¹⁰⁵, 15
y viviré así siempre venturoso!

13. *Al Juguetón*¹⁰⁶

Un esnafico

La Voz del Pueblo, I, 59 (18.06.1909), pp. 1-2.

En esta graciosa gacetica
venimos de meldar una poesica
a nuestro club de esnafes alabando
y muchos encorajamientos dando.

Venimos rengraciarvos, *Juguetón sahpas*¹⁰⁷, 5
diciéndoos *merci* con hermandad y paz.
El esnaf de Izmir, dándote la mano,
te dice mil veces: «*merci*, mi hermano».

Aunque cinco mil somos nosotros,
nos supimos abrazar unos con otros. 10
Como un solo cuerpo nos aunimos
y con la ayuda de Dios parvenimos

a fundar este club que alabáis
y al cual mil suhetos¹⁰⁸ auguráis.
Quera Dios executar¹⁰⁹ vuestros suhetos 15
al despecho de algunos chelebís¹¹⁰ muertos.

¹⁰⁵ I. e. 'respondido'.

¹⁰⁶ *El Juguetón* fue un periódico de Constantinopla dirigido por Eliyá R. Carmona.

¹⁰⁷ Tal vez tc. *şahbaz* 'campeón, héroe, atrevido'.

¹⁰⁸ Fr. *souhait* 'deseo'.

¹⁰⁹ Fr. *exécuter* 'cumplir'.

¹¹⁰ Tc. *çelebi* 'caballero, señor de buena familia'.

Nuestra campana pregonará de continuo
y siempre nosotros tendremos en tino
que algunos chelebís barbudos y godros
enfrente la justicia se hacen sodros. 20

¡Sí, *Juguetón!* Esperanza mucha tenemos
que a injustos meollo meteremos¹¹¹.
En la comunidad no dejaremos lepra,
vo lo decimos bien a la letra.

Este club que nosotros fundimos 25
como regidores adientro metimos
unos bravos mancebos de nuestra plaza
que tienen por divisa «Quen lazra, alcanza»¹¹².

El presidente es Se.¹¹³ Rabino Abraham,
un mancebo «pan *helal* y no *haram*»¹¹⁴. 30
El viz presidente Se. Isac Ardite¹¹⁵,
sahpas y dulce como el confite¹¹⁶.

Se. Abraham Tobé, secretario penísimo¹¹⁷,
Se. Jacques Alba'lí, lazrador bravísimo,
Se. Marco Mutsirí, Se. Abraham Mizrahí tamién¹¹⁸, 35
fideles laborantes como si fueran cien.

Tenemos al infatigable Joseph Romano¹¹⁹,

¹¹¹ I. e. 'les haremos razonar'. Cf. Nehama (1977: 358): «*meoyo ke tenga*: 'pourvu qu'il se conduise en personne raisonnable'».

¹¹² I. e. 'quien se esfuerza, logra'.

¹¹³ Es la abreviatura usual por «señor» ('don') en los textos judeoespañoles.

¹¹⁴ *Helal*: tc. *helal* 'legítimo, honesto'. *Haram*: tc. *haram* 'prohibido por la religión'. Cf. Nehama (1977: 252): «*pan jaram*: 'personne qui mange un pain qu'elle n'a pas gagné'».

¹¹⁵ Además, autor de los poemas 4 y 65 de esta colección de *La Voz del Pueblo*.

¹¹⁶ 'Dulce confitado, bombón'.

¹¹⁷ Tal vez 'esforzadísimo' (fr. *peine*) o 'sumo': «Píno: 'pin; sommet; point culminant des honneurs, du prestige'» (Nehama 1977: 435).

¹¹⁸ Sic.

que del esnaf es la derecha mano.
Y Se. Bejor Yisrael, su viejo colega,
que en todo su actividad despiega¹²⁰. 40

Se. Šlomó Barquí, Se. Eliyá Baena,
hombres de veluntad y fei llena.
Y siete bravos esnafes de carrera¹²¹
forma del club la administración entera.

¡Oh, *Juguetón!* Si en tu comunidad también 45
quieres, según dices, traer el bien,
te mandaremos de aquí esnafes leones
para que los tomes por *modèles*¹²² campeones¹²³.

¡Oh, *Juguetón!* Cuando ya vendrás 50
una visitica a nuestro club harás.
Verbalmente queremos reñgraciarte
y un buen mišberaj¹²⁴ echarte.

21. El señorismo¹²⁵

Ndi.P (Esmirna, 24 tamuz 5669)
La Voz del Pueblo, I, 67 (16.07.1909), p. 3.

¹¹⁹Como sabemos, director de *La Voz del Pueblo* y autor de 49 de los 79 poemas incluidos en él. Transcribo su nombre a la francesa, siguiendo el estilo del poema (Isac, Jacques).

¹²⁰ It. *spiegare* 'desarrolla, despliega'.

¹²¹ It. *carriera* 'profesión, carrera'.

¹²² Fr. *modèle* 'modelo'.

¹²³ It. *campione* 'ejemplo, patrón'.

¹²⁴ Hb. מִישְׁבֵּרָךְ 'mesiberá, bendición'.

¹²⁵La postura de *La Voz del Pueblo* hacia el sionismo (aquí llamado con intención «señorismo») era crítica. Como defensor de la patria turca multinacional que era el periódico, piensa que la creación de un territorio independiente en Palestina podría suponer una incitación a la independencia de búlgaros y griegos actualmente viviendo en suelo otomano. Los esnafes de Esmirna, de hecho, terminarán calificando el sionismo de movimiento antipatriótico (Nahum 1996: 576-577), y *La Voz del Pueblo* apelando al boicot a los periódicos sionistas (Nahum 1997: 138).

אהב את המלאכה
 וישנא את הרבנות¹²⁶

Es por algunos de Turquía
 o de mi ciudad que diría:
 Queridos y buenos hermanos¹²⁷,
 démosnos bien presto las manos.
 Adelante colonización 5
 sin la mínima exaltación.
 No se quiere el sionismo
 porque parece señorismo,
 y sociedad de gimnástica
 no tiene menester de Meca¹²⁸... 10
 Con mucho reposo y calmo,
 sin cantar ni un salmo,
 haremos entrar en Turquía
 sin fijar Mesopotamia,
 a todo ruso y rumano 15
 que se dice nuestro hermano,
 con que deje en realidad
 su íntima nacionalidad.
 Sentid con amor y ahabá¹²⁹
 a Rabí Yehudá Ben Babá¹³⁰,* 20
 que dice que todos los hombres
 no son iguales (ni en nombres),
 y que de mismo los lugares
 y las horas no son iguales.

¹²⁶«[Shemayá dice:] Ama el trabajo, huye del poder» (*Pirkéi Avot* 1:10).

¹²⁷Este autor marca las haches iniciales con *he* inicial. También esta misma palabra en v. 16; «haremos» en v. 13; y «hombres» en v. 21.

¹²⁸Me inclino a leer «Meca» (*lectio difficilior*), por una nota elucubrativa en el mismo periódico, bajo el poema: «La Redacción: No entendemos bien cuál quiso decir nuestro amigo Ndi.P con el vierbo *mkh*. La sociedad Mijbá, nos parece, no tiene ningún raporto con el sionismo». La interpretación de «Meca» en este contexto podría ser un lugar por antonomasia de peregrinación o de referencia para una religión, como lo es Sion para el judaísmo.

¹²⁹Hb. אהבה 'amor, cariño'.

¹³⁰Rabí Yehudá Ben Babá fue un importante rabino del siglo II. Una llamada en este verso remite, bajo el poema, a la cita textual del rabino: ולא כל המקום ולא כל הסעות שוות (‘No todos los hombres ni todos los lugares ni todas las horas [son] semejantes’).

Si esto no vamos a sentir
 nos vamos presto a repenir.

46. *Abuso de sociedades*¹³¹

Ndi' P (Esmirna, iyar 5652)
La Voz del Pueblo, II, 23 (04.02.1910), p. 3.

Como del mal sale muchas veces el bien
 y del espino ha¹³² de nacer la rosa,
 así de mucho bien sale el mal también,
 debén¹³³ saber el grado de cada cosa.

¹³¹Este poema se refiere a las sociedades de beneficencia. A finales del siglo XIX existían en Esmirna 14 sociedades de beneficencia (Galanté 1937: 19). A pesar del contenido de este poema, crítico con las sociedades de beneficencia, es notorio el apoyo que *La Voz del Pueblo* mostró hacia una de ellas: Ozer Dalim. Con frecuencia publicaba en sus páginas una lista de donantes a esa organización (Nahum 1996: 570). Ozer Dalim asistía a paralíticos, ciegos, enfermos y huérfanos, y en alguna ocasión organizó representaciones teatrales para la recaudación de fondos (Galanté 1937: 88-89; Borovaya 2012: 198). El poema viene precedido por un prólogo justificativo del autor: «No sabemos cuál hay de tan importante en los versos que siguen para que el señor Romano, habiéndolos visto pocos años antes en manuscrito, venga a insistir el año pasado y este para que nosotros los demos a la publicación. Según ya lo va a ver el lector, estos versos fueron hechos 18 años antes en un tiempo donde las sociedades de beneficencia abundaban donde nosotros como las hormigas y hacían más muncho mal que de bien. Hoy creemos que el mundo ya entendió que las sociedades no deben ser otro que los médicos de un pueblo, a las cuales este no debe darles otra misión sino que aquella de dar unas curas que lleguen un día a curar completamente la enfermedad de algunos, la pobreza. Un tiempo no era así: el pueblo hacía los gastes, pagaba a estos médicos sin tener o con tener, sin querer o con querer, los médicos abundaban, las curas eran dadas en diferentes maneras, los enfermos restaban en la misma situación, y estos eran más dañados que curados a causa de muchas curas. Pues hoy, que ya no es así, qué menester había de publicar estos versos, es señor Romano que debe saberlo mejor que nos. He aquí estos versos con el título que dijimos arriba».

¹³²Al igual que en el texto 21, Ndi.P (Nisim de Judá Pardo) escribe la hache inicial de las palabras representándola con una *he* inicial (excepto en «*acían* más muncho mal que de bien» en el prólogo). También escribe la doble erre con doble *res*. Sin duda estos rasgos se deben a su interés por la filología hispánica y su conocimiento del español peninsular.

¹³³'Debiendo'.

La clemencia en ciertas comunidades
pasa sus límites¹³⁴, hace grande daño;
la caridad de las muchas sociedades
hace pujar los pobres en cada año. 5

En saliendo ella afuera del punto,
detiene de cada uno la estrella. 10
Dicen que también B. Danon el difunto¹³⁵
era de una semejante idea.

Rinde sin querer a un pueblo haragán¹³⁶,
la miseria va en lugar defendido,
el trabajo es mal visto del barragán, 15
y este se ve en casa escondido.

Las sociedades le dan por una parte
y por la otra del mundo él reclama;
él debe tomar y de aquel aparte,
que por no ser fastidiado a dar ama. 20

Le dan y le dan, no es justa la paga,
grita que no le basta para pan y sal.
La pobreza se hizo una llaga
de que el remedio es peor que el mal.

¿Cómo queréis que uno no se pierda? 25
Desde el buen día de su nacimiento
hasta que lo ponen bajo de la tierra,
hay sociedades para dar sostenimiento.

Sociedad para casar y para parir,
para vestir y desnudar hay sociedad, 30
ni a hombres leones¹³⁷ no dejan sufrir,
algunos tienen esto por capacidad.

¿No deben saber los remolones esto,

¹³⁴ Fr. *limite* 'límite'.

¹³⁵ Se refiere a Bohorachi Danon, fundador en 1878 de la sociedad Ozer Dalim.

¹³⁶ Escrito con *het*.

¹³⁷ I. e. 'hombres con coraje'.

que por el pan se debe penar y sudar?
 Pero ¿cuál bobo quiere morirse presto,
 aunque hay sociedad para enterrar?

35

Muchos se declaran ser «de alta raza»
 como razón por que otros los mantengan.
 Hay sociedad que sin tardar los abraza
 con decirnos: «de donde quieren que vengan».

40

Todos no son pobres estos cuanto mijos,
 que esta lástima no deja fatigar.
 Y Talmud Torá está lleno de hijos
 cuyos padres pueden bien con grado pagar¹³⁸.

Si sabéis dar limosna, veis pobres pocos,
 no temáis de la gratuita maldición¹³⁹.
 Si no sabéis dar, no vos llaman locos,
 pero creen que arruináis la nación.

45

Sociedad se quiere más para huérfanos
 que deben tener oficio y instrucción,
 un hospital también es bueno para nos
 y otra para el quien sufre de inacción.

50

A quien ya tiene la fuerza para ganar
 y que no sufre de larga enfermedad,
 no se le debe ninguna limosna dar
 y sobre todo cuando no habla verdad.

55

¿Queréis saber cómo fuyen estos flojos?
 Fundar sociedades para dar empleos
 en lugar de otras para falsos cojos,
 así haríais bien con nos y con ellos.

60

Pocos van a vivir del viejo tesoro,
 el resto los veréis correr a diez a diez
 buscando por todas las partes el oro,
 porque saco vacío no está en pies¹⁴⁰.

¹³⁸ La escuela Talmud Torá era una escuela gratuita.

¹³⁹ Una llamada en este verso remite al pasaje de *Mišlé* (*Proverbios*) 26:2, donde se habla de esta «maldición sin causa».

Así estos serán lejos de nosotros 65
 y ellas no van a tener tanta pena
 de desnudar unos para vestir otros
 ni de apocar de ninguno la cena.

¡Amigos del bien! ¿Tenéis mucha compasión?
 ¿Queréis rendir al mundo grande provecho? 70
 No dejes¹⁴¹ nunca gente sin ocupación,
 buscad siempre a los ociosos un hecho¹⁴².

Dad a grandes de edad y estropiados,
 fuid los que no quieren ser obradores,
 los que para demandar son apropiados. 75
 Vosotros sois libres, ellos pecadores.

53. *Los vicios de este mundo*

Daniel Valancí (Esmirna 1 mayo 1910)
La Voz del Pueblo, II, 48 (10.05.1910), p. 3.

Hasta cuándo vas tú acorrido
 detrás de los vicios de este mundo,
 después que mucho has sufrido
 te mueres menos de un punto.

El hombre da su vida 5
 enjuntos su alma
 por una cariza de su querida,
 por un fijugo¹⁴³ de la que ama.

Con estos vicios tú te ruinas
 de la vida y de la salud, 10
 mismo si tendrás de oro minas
 las piedras con tus vicios y haraganud¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Alude en este verso al refrán idéntico.

¹⁴¹ Sic, en singular.

¹⁴² 'Asunto, ocupación'.

¹⁴³ Según Nehama solo consta el adjetivo con el sentido de 'empalagoso', aunque aquí evidentemente se usa como sustantivo: 'mimo, arrumaco'.

Tú piedras la salud y la vida
detrás de los maldichos vicios,
tú piedras tu moneda recogida 15
con tantas sufriencias y suplicios.

Tú, hijo del polvo de la tierra¹⁴⁵,
trábate¹⁴⁶ del malo camino
antes que la muerte te trasyerre¹⁴⁷,
te emborrache de adefla¹⁴⁸ y no de vino¹⁴⁹. 20

Oyes, hombre, si a este mundo tú vinites
no es por engodrar y enviarte;
en este mundo tú no nacites
que solo¹⁵⁰ por tomar con los buenos parte.

Los vicios como un soplo pasa, 25
la vejez ya viene y tú te repientes.
¡Ma¹⁵¹ bien tadre! Delante de mí toda tu raza
tu muerte ellos paran mientes.

Torna de lo tuyo, nacido de mujer,
antes que se haga tadre. 26
Torna, ronja¹⁵² tus vicios y busca bienhacer
y no hagas sufrir tu padre y madre.

55. *Si yo era...*

A. S. Haleví (Esmirna, mayo 1910)

La Voz del Pueblo, II, 52 (25.05.1910), p. 3.

¹⁴⁴ Escrito con *het* y formado con el sufijo semítico de derivación nominal.

¹⁴⁵ Escrito con doble *res*.

¹⁴⁶ 'Arráncate'.

¹⁴⁷ 'Desvía' («trasyerrar»).

¹⁴⁸ 'Adelfa, veneno por antonomasia'.

¹⁴⁹ Tal vez en alusión al versículo: «emborrachaos, y no de vino» (Is 29:9).

¹⁵⁰ I. e. 'sino solo'.

¹⁵¹ It. *ma* 'pero'.

¹⁵² 'Arroja'.

Si yo tenía el poder
de agisir¹⁵³ a mi voluntad,
ningún hombre desventurado,
ningún pobre maltratado
non somportaría yo al ver 5
o demandar la caridad.

Si yo contaba entre los ricos
o si tenía al menos una buena posición,
yo daría todo, mismo mi alma,
por los pobres que sufren en la cama; 10
elevaría sus niños y chicos
sin distingüir nacionalidad ni religión.

Si yo era sabio o un hombre desperto,
yo aconsejaría mis hermanos
cristianos, mohamedanos¹⁵⁴ y judiós 15
que para placer enfrente de Dios
debíamos amarnos pobre como rico,
en tendiéndonos todos las manos.

Si yo era un ángel en la altura,
yo tendría compasión de los humanos, 20
al veer una niña aínda criatura¹⁵⁵
espander¹⁵⁶ a una mujer sus chicas manos, [...] ¹⁵⁷
sacrificar mismo su vida y su sangre
por obtener un solo vierbo de su amante.

Si yo tenía algo de inteligencia 25
y que podía a los otros enseñar,
al nuevo obrador o al casalino¹⁵⁸ ignorante,
al pródino¹⁵⁹ joven hombre o al pobre errante
les envezaría la *méthode*¹⁶⁰ y la cencia

¹⁵³ Probablemente del fr. *agir* 'actuar, proceder', contaminado con *agissant* 'actuando'.

¹⁵⁴ Escrito con *het*.

¹⁵⁵ I. e. 'niña pequeña, en edad de ser criada'.

¹⁵⁶ 'Tender pidiendo limosna'. Tal vez del it. *spandere*.

¹⁵⁷ Tanto por la rima como por el sentido, da la impresión de que se ha omitido una estrofa, fundiendo dos.

¹⁵⁸ de casal: pueblerino

¹⁵⁹ Tal vez derivado del it. *prode* 'valiente, bravo'.

y la manera que en la vida se debían guiar.

30

Ma¹⁶¹, *hélas!*, yo non só que un pobre humano
teniendo el mismo destino que mis semejantes:
condanado a morir tadre o temprano,
un día después o un día antes.

¹⁶⁰ Fr. 'método'.

¹⁶¹ It. *ma* 'pero'.

Bibliografía

- ALTABÉ, D. F. (1972-1973): "Epitaphs in Judeo Spanish Verse", en *The Sephardic Scholar*, series 2, págs. 61-75.
- ARMISTEAD, S. G. (1979): "Recent Field Work on the Hispanic Ballad in Oral Tradition", en SÁNCHEZ ROMERALO, A., D. CATALÁN y S. G. ARMISTEAD (eds.), *El romancero hoy: nuevas fronteras*, Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal.
- BOROVAYA, O. (2012): *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres and Theater in the Late Ottoman Empire*, Bloomington, Indiana University Press.
- CEBALLOS VIRO, I. (2012): "Poesía aljamiada en la prensa sefardí: los poemas de Josef Romano en *La Voz del Pueblo*", en SUÁREZ, R. e I. CEBALLOS VIRO (eds.), *Aljamías: in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, Gijón, Trea, págs. 377-403.
- CORTIJO OCAÑA, A. (2003): "El mito de Macías en la literatura española. A propósito de *Porfiar hasta morir* de Lope de Vega", en Introducción a DE VEGA, L., *Porfiar hasta morir/Persistence until Death*, Pamplona, Eunsa, págs. 2-55.
- DÍAZ-MAS, P. (1989): "Influencias francesas en la literatura sefardí: estado de la cuestión", en LAFARGA, F. (ed.), *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, págs. 143-153.
- (1982): *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí*, tesis doctoral, Madrid, UCM.
- GALANTÉ, A. (1937): *Histoire des juifs d'Anatolie: les juifs d'Izmir (Smyrne)*, Istanbul, M. Babok, Vol. 1.
- GAON, M. D. (1965): *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*, Tel-Aviv, Ben-Zvi Institute – Monoline Press.
- HASSÁN, I. (1988): "Introducción", en ROMERO, E., *Coplas sefardíes: primera selección*, Córdoba, El Almendro.
- NAHUM, H. (1996): "Un journal judéo-espagnol à Smyrne avant la Première Guerre Mondiale: *La Boz del Pueblo*", en BUSSE, W. y M. C. VAROL-BORNES (eds.), *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, Berna, Peter Lang, págs. 565-580.

- (1997): *Juifs de Smyrne: XIXe-XXe siècle*, Paris, Aubier.
- NASSI, G. (ed.) (2001): *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Estambul, Isis Press.
- NEHAMA, J. (1977): *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid, CSIC.
- ROMERO, E. (1992): *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre.

Refranes acogidos por Salomón Israel Cherezli

Ignacio Ceballos Viro (ed.)

con la colaboración de los alumnos
del «Curso de lectura de textos aljamiados»¹

Universidad Camilo José Cela

A continuación se edita el tercer libro de la colección «Una biblioteca por cada familia»: los *Refranes* recogidos por Salomón Israel Cherezli, impresos en Jerusalén por la Estamparía Hascafá en el año 1902. Concretamente, el testimonio utilizado para la fijación del texto se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Harvard².

Hemos transcrito el texto adaptando las grafías aljamiadas judeoespañolas al uso del español moderno. No reflejamos, pues, los rasgos fonéticos característicos del judeoespañol (del mismo modo que no se suelen reflejar en la escritura las diferentes pronunciaciones de las variantes regionales del español contemporáneo). Dichos rasgos son, principalmente: seseo; yeísmo, con articulación a veces extremadamente abierta

¹ La transcripción ha sido realizada por Nicolás Asensio Jiménez, Antoine Braconnier, Alejandro Cantarero, J. Antonio Cid, Jorge de la Cerra, Sel Lam El-Ammari Alonso, María Fernández Bernaldo de Quirós, Ana Pilar García Esteban, Paloma García Rodríguez, Yifán Jin, Estefanía Lavín García Roldán, Carlos Pacheco Asperilla, Sara Sánchez Bellido, Jianang Wang y Du Wen durante el «Curso de Lectura de Textos Aljamiados», organizado por la Fundación Ramón Menéndez Pidal, el Instituto Universitario Menéndez Pidal y la Universidad Complutense de Madrid en diciembre de 2014; revisada y editada por Ignacio Ceballos Viro. Agradecemos a Aitor García Moreno las correcciones que nos indicó en varios puntos oscuros del texto.

² Este testimonio está disponible en la siguiente dirección web:
http://hollis.harvard.edu/HVD:HVD_ALEPH000080070

(“aque’os”, “cuchi’o”); mantenimiento de la *s* sonora /z/, fundamentalmente en posición intervocálica y ante consonante sonora; inexistencia del sonido /x/, en cuyo lugar se producen las prepalatales fricativas sorda y sonora (ʃ y ʒ), al uso del castellano medieval; articulación simple de la vibrante múltiple /r/ > /r/; articulación palatalizada de /s/ en la terminación verbal de la segunda persona del plural (-is > /ʃ/) y los perfectos del verbo “querer” (“quisera”); y articulación simplificada, ante consonante, del grupo /ks/ > /s/.

En la transcripción de los préstamos de otras lenguas, hemos tendido a la representación del sonido más cercano, dentro de los presentes en el alfabeto.

Adaptamos también la puntuación a las normas de uso estándar, añadiendo solamente en algunos casos una coma entre las partes del refrán (marcando la ausencia de verbo), para mayor inteligibilidad.

Numeramos los refranes e indicamos las enmiendas y lecturas conjeturadas entre corchetes, en los fragmentos ilegibles por deturpación del original impreso.

«UNA BIBLIOTECA POR CADA FAMILIA»

REFRANES

ACOGIDOS POR

SLOMÓ YISRAEL CHEREZLI

LIBRO 3

YERUSALAIM

5663 [1902]

ESTAMPARÍA «HASCAFÁ»

⌘

- A1 Abasteced a vuestra butica, y vuestra butica vos abastecerá.
A2 Hablar a tontas y a locas.
A3 Abramos los ojos de espanto, que no nos los abran.
A4 Agua pasada no muele molino.
A5 A alguna cosa, desgracia es bueno.
A6 A buen entendedor, salvación.
A7 A buen bocado, buen grito.
A8 A buena gana no hay pan duro.
A9 A juguetón, juguetón y medio.
A10 A todo señor, todo honor.
A11 A todo pecado, su perdón.
A12 A ti te lo digo, la mi hija, entiéndelo tú, mi nuera.
A13 A la escola con babas y al herrero con barbas.
A14 A los ladrones chicos se apañan, y a los grandes los dejan correr.
A15 A mal viento, buena cara.
A16 A mala cama, colchón de vino.
A17 A malo, malo y medio.
A18 A muertos y a idos no hay amigos.
A19 A navío despedazado todos los vientos son contrarios.
A20 A palabras necias, oídos cerrados.
A21 A pan duro, diente agudo.
A22 A cada puerta, su dueña.
A23 A quen Dios no le da hijos, el diablo le da sobrinos.
A24 A quen todo basta, nada no manca.
A25 Oveja chiquita, cada año es corderita.
A26 Oveja que bala (grita) pierde bocado.
A27 Ojos hay que de lagañas se enamoran.

- A28 Otros vendrán que de mi casa me quitarán.
A29 Otros tiempos, otros usos.
A30 Olivo y acetuno, todo es uno.
A31 Un hombre sin amigo es la mano ciedra sin la derecha.
A32 Un hermano es un amigo dado por la natura.
A33 Un loco topa un otro más loco de él que lo alaba.
A34 Un solo pájaro no anuncia la primavera.
A35 Un pájaro en mano, es mejor que dos encima del ramo.
A36 Un cuchí'o detiene el otro en la cacha.
A37 Un clavo saca otro clavo.
A38 Onde entra la dota, fuye la libertad.
A39 Onde está el rey está la corte.
A40 Onde las dan las toman.
A41 Onde menos se pensa salta la liebre.
A42 Onde no hay harina todo es mofina.
A43 Una colondrina no hace primavera (verano).
A44 Una desgracia no viene nunca sola.
A45 Una mano lava la otra, y las dos la cara.
A46 Una con[c]encia buena es una fiesta de contino.
A47 Una rosa no hace la primavera.
A48 Haz bien y no mires a quién.
A49 Haz lo que tu amo te manda y te asentarás con él a la mesa.
A50 Ajo crudo y vino puro pasan el puerto seguro.
A51 Hacienda hecha no pide prisa.
A52 Hacienda, tu amo te vea.
A53 Hacer limosna nunca mengua la bolsa.
A54 Hacerse el sodro, hacer oídos de mercader.
A55 Asno de Arcadía, lleno de oro y come paja.
A56 Asno de muchos, lobos lo comen.
A57 Asno con oro, alcánzalo todo.
A58 Ayúdate y el Dio te ayudará.
A59 El aunamiento hace la fuerza.
A60 El ojo es la oreja de los sodros.
A61 El ojo de el amo engorda el caballo.
A62 El ojo del maestro engorda el siervo.
A63 El hombre propone y Dio dispone.
A64 El hijo del asno tres veces rebuzna (grita) al día.
A65 El engañador siempre es engañado.
A66 El escarso asemeja a aquel asno que cargado de oro come paja.
A67 El amigo se conoce en el menester.
A68 El amigo que sirve y el cuchí'o que no corta, que se piedra poco importa.

- A69 El arado rabudo y el arador barbudo.
A70 El buen paño en el arca se vende.
A71 El vecino sabe todo.
A72 El gato maullador, nunca buen cazador.
A73 El diablo topa buen trabajo por aque'os que no buscan ellos mismos.
A74 El tiempo es moneda.
A75 El terciopelo (kadifé) y la seda amatan el fuego de la cocina.
A76 El lobo y la vulpeja (raposa) ambos son de una conseja.
A77 El lobo está en la conseja.
A78 El lobo no pare carneros.
A79 El mal viene de la demasía del bien.
A80 El mal puede ser algunas veces por bien.
A81 El no haber novedad es buena noticia.
A82 El pan es caro cuando las parás mancan.
A83 El conejo ido, el consejo venido.
A84 El costumbre hace ley.
A85 El que hace su dover gana poder.
A86 El que joga con la espada muere con la espada.
A87 El que compra y miente su bolsa lo siente.
A88 El recuerdo de los vivos es la vida de los muertos.
A89 El sastre de Campillo, que cosía de baldes y ponía el hilo.
A90 Ellos recoltan lo que siembran.
A91 En ajarvando una idea con otra la luz sale en medio.
A92 En el lugar que irás, según verás harás.
A93 En el mejor fruto crece el gusano.
A94 En boca cerrada no entra mosca.
A95 En chico lugar Dios tiene grande parte.
A96 En tomar y dar es fácil yerrar.
A97 En tiempo de higos no hay amigos.
A98 En la espalda de un otro el cargo es liviano.
A99 En la mesa no se envejecen.
A100 En la ciudad de los ciegos los de un ojo son reys.
A101 En los nidos de antaño (agora un año), no pájaros hay hogaño.
A102 En pleito no se esparte confites.
A103 En casa de herrero cuchí'o de palo.
A104 En casa del jugador poco tura la alegría.
A105 En casa llena presto se guisa la cena.
A106 En cualquier negra hecha cale que una mujer se tope adientro.
A107 Entre amigos y soldados complimentos son excusados.
A108 Entre dos amigos, un notario y dos testigos.
A109 Entre padres y hermanos no metas tus manos.

- A110 Entre col y col, lechuga.
 A111 Entre sastres no se pagan hechuras.
 A112 Enemigos apartados, medio vencidos.
 A113 Es bueno de batir el fierro mientras que está caliente.
 A114 Es por el camino de el "ahora" que arriban al camino de la "nada".
 A115 Es caro como la pimienta.
 A116 Estar entre la espada y la pared.
 A117 Estar o vivir como perros y gatos.
 A118 Esperar días por ver maravillas.
 A119 Escoba desatada, persona desalmada.
 A120 Escoba nueva barre bien.
 A121 Ir a la guerra y casar no se ha de aconsejar.
 A122 Ir por lana y volver (tornar) trasquilado.
 A123 Hermosura de mujer no enriquece hombre.
 A124 Al buen entendedor pocas palabras bastan.
 A125 Al Dio no lo vemos, de cifras lo conocemos.
 A126 Al mentiroso, conviene ser memorioso.
 A127 Al que va a la bodega (magacín) por vez se le conta.
 A128 Al ratón que tiene solo un buraco, presto lo aferra el gato.
 A129 Alabar al torpe, es mejor de darle regalos.
 A130 Ama, sos ama mientras el niño mama, después que no mama, ni ama, ni nada.
 A131 Amigo apaciguado, enemigo doblado.
 A132 Apaña, suegro, para quen te herede, manto de luto, corazón alegre.
 A133 Acometa quen quiera, el fuerte esp[e]ra.
 A134 Aquellos que ama el Dio, mueren mancebos.

⌋

- B1 Vale más un mal arreglo que un buen pleito.
 B2 Vaca y carnero, olla de caballero.
 B3 Barbas con barbas honra se catan.
 B4 Buen avocato, negro vecino.
 B5 Buen consejo nunca viene en vano.
 B6 Buen corazón quebranta mala ventura.
 B7 Buenas palabras no costan nada y son muy valutasas.
 B8 Buena es la novia, ma ciega de un ojo.
 B9 Bolsa sin dinero, llámola cuero.

- B10 Viva el devdor y el arrecavdador.
B11 Viva la gallina y viva con su pepita.
B12 Bien vengas, mal si vienes solo.
B13 Vestir a un leño parece un gentil mancebo.

λ

- G1 Gato escaldado del agua fría fuye.
G2 Guádrate y Dios te guadrará.
G3 Güélame a mí la bolsa y fiédate a ti la boca.
G4 Júntate con los buenos y serás uno de ellos.

7

- D1 Dos al saco y el saco en tierra.
D2 Dos veces da, el que da presto.
D3 De agua reposada me guadre el Dio, que de la fuerte me guadraré yo.
D4 De un camino, una vía dos mandados.
D5 De el árbol caído todos hacen leña.
D6 De el Dio y de el vecino no se puede encubrir.
D7 De el mal, el menos.
D8 De el lobo, un pelo, y este de la frente.
D9 De el monte sale quen el monte quema.
D10 De el ferimiento de dos piedras sale la luz.
D11 De amigo a amigo y de compadre a compadre, sangre en el ojo.
D12 De aquello que te es igual, no digas ni bien ni mal.
D13 De buena vid planta tu viña, y de buena madre tu hija.
D14 De la uña se conoce el león.
D15 De la espina sale la rosa.
D16 De lo que poco costa muncho dale.
D17 De noche todos los gatos son pardos (color preta y blanca).
D18 De casta vienen los señores.
D19 Debés escuchar el consejo de los viejos.
D20 Deshace el yardán por hacer un candelar.
D21 Dime con quén andas y te diré quén eres; y con quén paces y no con quén naces.
D22 Déjame entrar, yo me haré lugar.

D23 Dejar a uno con un palmo de narices.

↳

- T1 Tal amo, tal mozo.
- T2 Tal padre, tal hijo.
- T3 Tanto quiere Abравanel como quiere Cembranel.
- T4 Toda prometa es una devda.
- T5 Todo viene en su hora a quien sabe esperar.
- T6 Todo lo dejado es pedrido.
- T7 Todo lo que arrelumbra no es oro.
- T8 Todo sueño es mentiroso.
- T9 Todos emprestan al rico.
- T10 Tomar el rábano por las hojas.
- T11 Tejado de un rato (momento), labor para todo el año.
- T12 Tener uñas no es ser león.
- T13 Tener tanto dinero como la rana pelo.
- T14 Trabajo y alegría son buenos compañeros.

,

- I1 Llevadvos, marido, la artesa, yo llevaré el cedazo, que pesa como un diablo.
- I2 Llevar el agua a su molino.

↳

- L1 Las chicas cavsas tienen grandes consegüenzas.
- L2 Las desgracias son siempre buenas para alguna cosa.
- L3 Las paredes tienen oídos.
- L4 Las rosas cayen, los espinos restan.
- L5 La ama brava es llave de la casa.
- L6 La hermosura pasa, el talento resta.
- L7 La hambre echa al lobo del monte.
- L8 La valor de la luz se conoce después de haber estado en la escuridad.
- L9 La vivda honrada, su puerta cerrada.

- L10 La vivda llora y otros cantan en la boda.
L11 La gana viene en comiendo.
L12 La tierra vale tanto como el hombre que la labra.
L13 La mala hierba crece siempre.
L14 La más hermosa época es aque'a de su tiempo.
L15 La mar se burla de una gota de agua.
L16 La moneda derechea al mundo.
L17 La mentira no tiene pies.
L18 La cencia no tiene enemigos que los ñorantes.
L19 Lo sabe trenta y un diente? Lo saben toda la gente.
L20 La pacencia es un árbol que su raíz es amarga, pero sus frutos son dulces.
L21 La perra y la doncella, la que calla es buena.
L22 La persona cuando desea comer, no mira nada.
L23 Lo que hicites te harán.
L24 Lo que entra con el capillo (carapusa) sale con la mortaja.
L25 Lo que va hacer el tiempo que lo haga el meollo.
L26 Lo que mujer quere, Dios lo quere.
L27 Lo que se fada en la boda no se fada toda la hora.
L28 Los escritos hablan cuando el hombre se acalla.
L29 Los arroyos chicos hacen los grandes riyos.
L30 Los bienes son de aquellos que gozan.
L31 Les di palos para que me ajarven.
L32 Lejos de vista y lejos de corazón.

D

- M1 Maestro de atar escobas.
M2 Manos besa el hombre que quisera ver cortadas.
M3 Más vale un amigo que pariente ni primo.
M4 Más vale un bocado de vaca que siete de patata.
M5 Más vale un toma que dos te daré.
M6 Más vale una vez colorado que ciento amarillo.
M7 Más vale vaca en paz que pollos con agraz.
M8 Más vale buena fama, que dorada cama.
M9 Más vale tadre que nunca.
M10 Más vale ser un hijo de un probe que esclavo de un rico.
M11 Muchas [veces] los cabellos hacen troco, el que de ellos se fía es bien loco.
M12 Muda el lobo los dientes y no las mientes.

- M13 Mujer sola hace todo, dos hacen poco, tres no hacen nada.
 M14 Mulo cojo, y hijo bobo, lo sufren todo.
 M15 Mostra parás, todos te saludarán.
 M16 Médicos de Valencia, muchas haldas y poca cencia.
 M17 Mejor vale aderesarse a Dios en lugar de sus santos.
 M18 Mejor vale estar en la sabor que en la golor.
 M19 Mejor vale ser mendicante que ñorante.
 M20 Meter todos mis güevos en el mismo panero.

1

- N1 Nada no es más caro que los años.
 N2 No hay oficio menospreciable, hay gentes menospreciables.
 N3 No hay mal que por bien no venga.
 N4 No hay mejor mandado del que yo me hago.
 N5 No hay mejor cirujano (cherraj) que el bien acuchillado.
 N6 No hay fuego sin flama (humo).
 N7 No hay peor sordo que el que no quiere oír.
 N8 No hay caballo, por bueno que sea, que no tropiece.
 N9 No hay que buscar cinco pies al gato.
 N10 No hay rosa sin espinos.
 N11 No es tan fiero el león como lo pintan.
 N12 No es mal sastre el que conoce el paño.
 N13 No hallar nidos onde se pensa hallar pájaros.
 N14 No amatés el fuego que no vos quema.
 N15 No viven de lo que comen ma de lo que espiden.
 N16 No ver siete sobre un asno.
 N17 No deben fiarsen a un enemigo apaciguado.
 N18 No llegar a la soleta de su zapato.
 N19 No mostres el fondo ni de tu bolsa ni de tu alma.
 N20 No se hace fritadas sin romper güevos.
 N21 No se debe sembrar todo el trigo en un campo.
 N22 No se mueve la hoja en el árbol sin la voluntad de Dios.
 N23 No por el güevo, sino por el fuero.
 N24 Nuevos reys, nuevas leys.
 N25 Nosotros todos somos hermanos, ma nuestras bolsas no son hermanas.
 N26 Ni en burlas ni en veras con tu amo no partas peras.
 N27 Ni todos lloran, ni todos ríen en un día.
 N28 Ninguno sabe el mal de la olla, sino la cuchara que la manea.

0

- S1 Salir de flamas, y caer en brasas.
S2 So vaina de oro, cuchí'o de plomo.
S3 Suegra ni aun de azúcar es buena.
S4 Si alimpiás el vestido de un esca[r]so, por no pagar dice que se lo arrasgates.
S5 Si quieres pedrer la libertad confía tu secreto a otro.
S6 Según el fruto juzgan el árbol.
S7 Soñaba el ciego que vía y soñaba lo que quería.
S8 Cerezas y hadas malas, pensás tomar pocas y se vienen hartas.
S9 Ses pies de tierra bastan al más grande hombre.

0

- P1 Paga lo que debes, sabes lo que tienes.
P2 Pajar viejo presto se enciende.
P3 Para un nuevo todo es hermoso.
P4 Para tu mal tú toparás cura.
P5 Para mí no puedo, y devanaré para mi suegro.
P6 Para cada pájaro su nido es bueno.
P7 Fuerza mengua el espanto.
P8 Puerco fiado gruñe todo el año.
P9 Pollo de enero, cada pluma vale un dinero.
P10 Poso, no poso, con mi mujer me tomo.
P11 Poco a poco fila la vieja el copo.
P12 Por un sabio topan cien ricos.
P13 Por onde salta la cabra, salta la que mama.
P14 Por alargar vuestra vida, acortad vuestras comidas.
P15 Por decir fuego no se quema la boca.
P16 Por dinero baila el perro.
P17 Por muncho pan nunca hay mal año.
P18 Por comer fierro, cale tener dientes de acero.
P19 Figura de miel, corazón de fiel.
P20 Prosperidad es hermana de desgracia.
P21 Presto y bueno, no caminan nunca en juntos.



- Q1 Cabellos y cantar no cumplen ajugar.
 Q2 Cabeza loca no quiere toca.
 Q3 Cada oveja con su pareja (par).
 Q4 Cada uno juzga por su corazón del ajeno.
 Q5 Cada uno sabe onde le apreta el zapato.
 Q6 Cada uno por sí y el Dio por todos.
 Q7 Cada cabello hace su solombra en el suelo.
 Q8 Casa tu hija como pudieres, y tu hijo cuando quiseres.
 Q9 Caminando y hablando.
 Q10 Cacarear y no poner güevo.
 Q11 Cara de beato (cachoto) y ñas de gato.
 Q12 Cual más, cual menos, toda la lana es pelo.
 Q13 Cuando el Dio está contigo los enemigos [te] se hacen amigos.
 Q14 Cuando en verano es invierno, y en invierno verano, nunca buen año.
 Q15 Cuando la desdicha duerme, espántate de despertarla.
 Q16 Cuando la fuente se seca, sabemos el precio del agua.
 Q17 Cuando la pobredad entra por la puerta, el amor se vola por la ventana.
 Q18 Cuando no tienen buena cabeza, cale tener buenas gambas.
 Q19 Cuando nace la escoba nace el asno que la ruñe.
 Q20 Cuando se habla de lobo, se le ve la cola.
 Q21 Cuando fueres por camino no digas mal de tu enemigo.
 Q22 Cuanto más oscura está la nochada más presto amanece.
 Q23 Cuanto más saben menos afirman.
 Q24 Cobra buena fama, y échate a la cama.
 Q25 Cochino (puerco) fiado, buen invierno y mal verano.
 Q26 Coged dos liebres de un tiro.
 Q27 Cola larga, meollo corto.
 Q28 Como perro con cencerro.
 Q29 Con un asno encargado de oro se puede entrar al más fuerte castillo.
 Q30 Con el tiempo maduran la[s uv]as.
 Q31 Con la pacencia todo se logra.
 Q32 Conocer un mal, es topar el medio remedio.
 Q33 Costar más el collar que el perro.
 Q34 Quen abraza muncho no aferra nada.
 Q35 Quen a muchos amos sirve a alguno ha de hacer falta.
 Q36 Quen ve, desea.

- Q37 Quen gana en el jugo pierde en amor.
- Q38 Quen durme bueno no siente las pulgas.
- Q39 Quen dorme cena.
- Q40 Quen deshonra, a sí se deshonra.
- Q41 Quen dice mal de la pera este se la lleva.
- Q42 Quen toma todos los caminos arriba a mala fin.
- Q43 Quen tiene tienda que atienda.
- Q44 Quen tiene las hechas tiene las sospechas.
- Q45 Quen tiene la vista corta debe mirar de cerca.
- Q46 Quen tiene el tejado de vidro no tire (eche) piedras al del vecino.
- Q47 Quen más tiene más quiere.
- Q48 Quen no vido Lisbona no vido cosa buena.
- Q49 Quen no tiene casa de suyo es vecino de todo el mundo.
- Q50 Quen no sabe de abuelo no sabe de bueno.
- Q51 Quen no sabe qué es guerra, vaya a ella.
- Q52 Quen no risica nada no tiene nada.
- Q53 Quen se hace miel, moscas se lo comen.
- Q54 Quen se embarcó con el diablo debe navegar con él.
- Q55 Quen se viste de mal paño dos veces viste al año.
- Q56 Quen se semeja se ajunta.
- Q57 Quen paga sus devdas se enriquece.
- Q58 Quen poco tiene, poco teme.
- Q59 Quen presta al amigo, cobra un enemigo.
- Q60 Quen calla atorga.
- Q61 Quen con lobos anda, a aullar se enseña (enveza).
- Q62 Quen quiere la col, quiere las hojicas del derredor.
- Q63 Quen quisere mula sin tacha, ándese a pie.
- Q64 Querer emblanquecer un negro, pierden el jabón.
- Q65 Querer, es poder (más hace el que quiere que el que puede).

Glosario

ajarvando, ajarven < ajarvar (A91, L31): golpear (tc. *harab*).– **ajugar** (Q1): ajuar.– **apañan**, apañarse (A14): agarrar, apresar.– **atorga** < atorgar (Q60): otorgar, admitir.– **avocado** (B4): abogado (it. *avvocato*).– **buraco** (A128): agujero.– **butica** (A1): almacén, tienda (fr. *boutique*).– **cale** < caler (A106, P18, Q18): convenir, ser necesario.– **capillo** (L24): ver *carapusa*.– **carapusa** (L24): gorra de niño (pt. *carapuça*).– **cherraj** (N5): cirujano, barbero (tc. *cerrah*).– **ciedra** (A31): izquierda.– **conseja** (A76, A77): cuento relato popular.– **dota** (A38): dote.– **dover** (A85): deber, obligación moral (it. *dovere*).– **escarso** (A66): avaro.– **espiden** < espedir (N15): digerir.– **enveza** < envezar (Q61): aprender (proced. de lat. vulg. *invitiare*).– **fada** < fadar (L27): hechizar.– **gambas** (Q18): piernas (it. *gamba*).– **golor** (M18): olor.– **hecha**, hechas (A106, Q44): acción, hecho.– **ñorantes**, ñorante (L18, M19): ignorante (fr. *ignorant* o it. *ignorante*).– **jugo** (Q37): juego.– **kadifé** (A75): terciopelo (tc. *kadife*).– **ma** (B8, N15, N25): pero, mas (it. *ma*, tc. *ma*).– **magacín** (A127): almacén (fr. *magasin*).– **manea** < manear (N28): agitar, menear.– **negra**, negro (A106, B4): malvado, triste.– **parás** (A82, M15): cuarto de piastra (moneda turca).– **pepita** (B11): tumor que las gallinas suelen tener en la lengua, y no las deja cacarear.– **risica** < risicar (Q52): arriesgar (it. ant. *risicare*).– **topa** < topar (A33): hallar, encontrar.– **tura** < turar (A104): durar.– **vía** (D4, S7): pretérito imperfecto de *ver*.– **yardán** (D20): collar (tc. *gerdan*).

El imaginario judío y el judío imaginario en la literatura medieval castellana

Jon Juaristi

Universidad de Alcalá de Henares

Cuando el pasado 14 de octubre Jesús Antonio Cid me invitó a pronunciar la conferencia de clausura de estas jornadas, lo hizo con una sugerencia amable y generosa, pero imposible de llevar a la práctica. Cito literalmente sus palabras: «Sería ocasión para que sistematizaras todo lo que hayas pensado y nunca dijiste –o hayas ya dicho– sobre judíos, españoles y judíos españoles.» Con sinceridad: no creo que valga la pena sistematizar lo que he dicho o escrito sobre tales asuntos, porque es reflejo (o reflejos) de lo mucho que aprendí de algunos excelentes maestros, y mencionaré entre ellos, y en primer lugar, a tres grandes desaparecidos de los que tanto Jesús Antonio Cid como yo tuvimos el privilegio de recibir enseñanza directa, amén de honrarnos con su amistad. Por orden alfabético y cronológico, éstos fueron don Julio Caro Baroja, don Diego Catalán y don Jacob M. Hassán, y no los nombro en el orden trágico de su desaparición, porque el ángel de la muerte visitó antes a don Jacob que a don Diego. De ellos, insisto, lo aprendí casi todo sobre judíos, españoles y judíos españoles. El resto se ocuparon de enseñármelo sus dos mejores discípulos y sucesores: los aquí presentes Elena Romero y Jesús Antonio Cid.

Pero una vez asumido el compromiso de cerrar estas Jornadas con una breve disertación sobre el inabarcable tema propuesto por mi amigo Jesús Antonio, me esforzaré en decir algo de cosecha propia, aunque ni sistemático ni propiamente original, porque no cabría calificar así lo ya dicho en otras ocasiones. Hablaré pues de imaginarios judíos y de judíos imaginarios. O sea, de lo que los judíos imaginan y de cómo los no judíos han

imaginado a los judíos, en especial de esto último, porque de lo primero ya han oído ustedes bastante durante las recientes sesiones y poco podría decir, además, sobre los textos sefardíes que pudiera tener algún interés. Lo que conozco de la lengua y de la literatura judeoespañola lo debo a la lectura de obra ajena. Soy judío y soy español pero no sefardí. No voy a decir que la cultura sefardí sea algo absolutamente exterior e indiferente para mí, primero, porque es una cultura judía y, sobre todo, porque es una parte de la cultura hispánica, pero no es la de mi comunidad de origen. Tampoco lo es la cultura asquenazi. Vengo de vascos y castellanos, probablemente cristianos viejos en su mayor parte o tenidos por tales en la opinión general a lo largo de la historia familiar que yo conozco.

La cultura vasca ha sido particularmente refractaria a la influencia judía, aunque alguna ha habido. Mi condiscípulo y amigo Xabier Kintana, junto con su hijo Jurgi, profesor como él de la Universidad del País Vasco, recopilaron y publicaron un léxico de voces judeovascas privativas de las comunidades judías del País Vasco de Francia. Ninguna de ellas parece estar actualmente en uso. La judería bayonesa, entre los siglos XVI y XIX, fue en su práctica totalidad de origen portugués, como las de Burdeos o Amsterdam. El pasado siglo, sin embargo, recibió en sus filas a numerosos inmigrantes de Marruecos y Argelia, lo que implicó una serie de rápidas transformaciones de su tradición local. En cualquier caso, las voces recogidas por los Kintana parecen pertenecer a una jerga o lengua secreta, porque los judíos de Bayona no emplearon la lengua vasca como lengua de relación ni de cultura y, salvo Abraham Léon, un estudioso del teatro campesino de la región vascofrancesa, no se interesaron en la cultura de expresión eusquérica.

Sin embargo, una de las voces tenida todavía, en toda España, por más castizamente vasca le suena a otro distinguido profesor de la misma universidad como un hebraísmo evidente. Jesús Moya, no ya condiscípulo mío, sino maestro admirado y respetado por su inabarcable saber y por edad, dignidad y gobierno, como rezaban (y nunca mejor dicho) los antiguos catecismos, y, aunque biólogo, versado en lenguas bíblicas y eximio escriturista, sostiene que la palabra *chacolí*, transcrita en vasco actual como *txakolin* y que designa, como ustedes saben, un vino pobre, ácido, de parra o de viña costera (como *vinum imbecilium* ['vino flojo'] lo define el *Diccionario de Autoridades*), procede de una *berajá* o bendición hebrea sobre los alimentos. El chacolí se ha producido desde hace mucho tiempo en las

provincias vascas pero también en Burgos y en Cantabria. Hasta el pasado siglo, la producción se llevaba a cabo en las explotaciones familiares, las caserías de las que tanto hablaba el joven Unamuno, *et pour cause*, ya que Unamuno y sus amigos bilbaínos solían acudir a las caserías que fungían como tabernas rústicas (llamadas *chacolies*, por antonomasia) durante parte del año, hasta que se agotaban las reservas de caldo. Los *chacolies* abiertos al público ostentaban sobre la puerta de la casería una rama de laurel (ignorantes los dueños del significado lupanario que tal signo había tenido en épocas de mayor temor de Dios y que dio origen al vocablo *ramera*). A los *chacolies* concurría la crema de la juventud masculina de Bilbao y, ya en el fin del siglo XIX, comenzaron aquellos a adquirir connotaciones políticas nacionalistas y tradicionalistas frente a las tabernas urbanas frecuentadas por los obreros socialistas. Sabino Arana Goiri presentó su primer programa nacionalista en el chacolí de Larrazábal, en la anteglesia de Begoña, poco después de que la primera agrupación socialista se constituyese en la taberna del toledano Facundo Perezagua, uno de los apóstoles de Pablo Iglesias, en el barrio obrero de Bilbao la Vieja.

En las tabernas urbanas y en las Casas del Pueblo (para no hablar ya de las cantinas mineras) no se despachaba chacolí, sino vino peleón de la Rioja. Quizá estas asociaciones y oposiciones conceptuales (chacolí : campo : nacionalismo / vino : ciudad : socialismo) suscitaron la creencia en la íngenita vasquidad del chacolí, que salió a flote hace pocos años cuando los productores (industriales) de chacolí en Euskadi reclamaron para sí la exclusividad del nombre contra el uso que venían haciendo del mismo los productores de Castilla-León y de Cantabria. Esta pretensión se fundamentaba en la tesis de que el nombre mismo del producto es eusquérico y, además, del fondo patrimonial del vascuence. La denominación de origen vendría así avalada por la lengua. Pero Jesús Moya sostuvo entonces, muy convincentemente a mi juicio, que la palabra *chacolí*, lejos de ser netamente eusquérica, procede de la expresión hebrea *she ha-kol* ("Y todo [lo demás]"), empleada en la *berajá* de la mesa para referirse a los alimentos y bebidas de menor importancia o calidad que acompañaban a los platos principales y no se enumeraban de forma explícita. La *-í* final es un sufijo adjetival arábigo usado en arabismos castellanos (*sefardí*, *ceutí*, *andalusí*, *neblí*, *jabalí*, etcétera). Probablemente, el «vino del mar» habría sido conocido en Castilla bajo el marbete hebreo gracias a los judíos que alquilaban las aduanas de los puertos secos del norte peninsular.

Este ejemplo ilustraría lo que, en mi opinión, constituye el tipo habitual de distorsiones en la percepción de la cultura judía por parte de la *doxa* gentil, que en España ha sido católica y castellanocéntrica, sobre todo durante el medio milenio en el cual los judíos estuvieron ausentes del territorio español o presentes en sólo en tan pequeña medida que no pudieron participar en la construcción simbólica de la modernidad nacional. Una ausencia que ahorró a España el antisemitismo moderno y secular pero a costa de perpetuar el antijudaísmo tradicional o religioso, inherente a la concepción nacional-católica de la identidad española. Cuando conocí a la actual alcaldesa de Madrid, hace veinte años, me preguntó (sin asomo de agresividad, pero visiblemente perpleja) cómo podía ser yo judío si era español. Contesté, tan cortésmente como pude: «Es que soy vasco». A lo que ella respondió al instante con un «¡Ah, claro!», como si comprendiera de repente que lo de ser judío era otra más de las prerrogativas vascas vedadas al resto de los españoles. Con todo, aquel primer encuentro con Ana Botella fue infinitamente más distendido que la toma de contacto con algunos de mis actuales vecinos de urbanización, parejas jóvenes (más jóvenes que yo, por lo menos) que envían a sus hijos a colegios religiosos católicos muy cercanos al colegio de la comunidad judía de Madrid, el de mi hijo menor desde su primera infancia. La madre de uno de los amiguitos de Íñigo, una chica encantadora y muy mona, me abordó en la primera fiesta de vecindad a la que asistí para preguntarme de sopetón por qué los judíos rechazamos a Cristo. Solo se me ocurrió balbucear en respuesta: «O sea, que, de bailar, ni hablamos.»

Recuerdo todavía mi estupor cuando Diego Catalán nos llevó a algunos de los asistentes al primero de los cursos estivales sobre el romancero de tradición oral moderna, en Segovia, a visitar la antigua sinagoga de la ciudad, hoy ocupada por un convento de monjas de clausura, el del Corpus Christi. En su capilla, abierta por entonces (y supongo que hoy día también) al culto público, puede verse un lienzo de grandes dimensiones, pintado por Calanda a comienzos del siglo pasado, en el que se representa el momento culminante del milagro de la Hostia, una leyenda local segoviana de la que deriva el nombre del convento. Cuenta dicha leyenda que un día de Corpus Christi los judíos se reunieron en su sinagoga para profanar una hostia consagrada que habían robado. La sumergieron en un caldero de aceite hirviendo, pero la sagrada forma salió volando como un ovni, rompió la pared del recinto y se mostró a los cristianos que salían de

misa solemne en la Catedral, los cuales, comprendiendo lo que había pasado, asaltaron la aljama y lincharon a los responsables del sacrilegio (y a todos los judíos que agarraron de paso, supongo). El cuadro, un ejemplar rezagado de la pintura de historia del XIX, seguía en el mismo sitio veinte años después, cuando yo mismo se lo descubrí a los historiadores Antonio Elorza y Alfonso Botti. Lo que sigo sin entender es por qué me escandalicé tanto, con lo acostumbrados que estábamos los de mi generación a ver expresiones más o menos artísticas de similares asuntos en iglesias, libros de texto e incluso tebeos y películas, como la jubilosa matanza de los judíos de Pamplona a manos de godos y vascos en *Amaya*, película de Luis Marquina basada en la novela de Francisco Navarro Villoslada, con Julio Peña y Susana Canales en los papeles estelares y producida por Cifesa en 1952. Sólo en España era posible estrenar por esas fechas una película –acogida al crédito oficial del Sindicato (vertical) del Espectáculo– en la que se presentaba el exterminio de judíos como una medida altamente recomendable.

Así que lo extraordinario en este país habría sido la ausencia de distorsiones en la percepción y manifestación del pasado cuando hay judíos por medio. Podemos estudiar todo lo amorosamente que queramos la tradición oral y textual sefardí, que no entenderemos gran cosa de la relación entre lo judío y lo español si nos empeñamos en dar por válidas las valoraciones edulcoradas y benignas de la visión hispanocristiana de los judíos en nuestra literatura clásica, visión que ha venido determinada, claro está, por el mito consolador y progresista de la convivencia armoniosa y pacífica de las Tres Culturas en la España Medieval.

No me he interesado apenas en la literatura ni en la historia escrita por judíos de España en la Edad Media antes de la expulsión de 1492, entre otras razones porque nada existe que pueda considerarse historia judía hasta el siglo XIX y porque la poesía de Yehudá Ha-Leví y de los poetas siónidas medievales, cuyo descubrimiento debo, en mi caso, a Jesús Antonio Cid, no revela dato alguno de importancia acerca de la vida de las comunidades judías de la Península Ibérica. Tampoco lo hace el romancero sefardí, aun siendo de grandísimo interés para los estudios de tradición oral hispánica. He asistido a numerosos cursos, seminarios y conferencias de especialistas en esta materia: de Jacobo M. Hassán, Elena Romero, Paloma Díaz-Mas, Samuel Armistead y Joseph Silverman, cuyas obras he leído con fruición y de las que supongo haber sacado algún pro-

vecho intelectual, sin pretender parangonarme en ningún aspecto con los verdaderos especialistas en la literatura de tradición oral aquí presentes, como el propio Jesús Antonio, casi predestinado a tal condición por su apellido (*omen nomen*, decían los antiguos) o como las profesoras Flor Salazar y Ana Valenciano, que me iniciaron en la metodología de la encuesta romancística hace ya demasiados años. He conversado largos ratos con el musicólogo Israel Katz durante mi período al frente de la Biblioteca Nacional Española e incluso he podido tratar con Paul Bénichou, a quien acompañé en sus últimas encuestas. He tenido la increíble suerte de conocer a los grandes oralistas del siglo XX especializados en la balada hispánica e incluso en la épica serbia. Pero el suyo no ha sido mi campo de investigación. Me incliné más hacia la interpretación de la literatura española, desde enfoques nuevos. Por ejemplo, aplicando a ello lo que León Poliakov llamó una «mirada sesgada» y radicalmente judía. No voy a detenerme a explicar en qué consiste o creo que consiste dicho enfoque, pero diré, de momento, que guarda cierta relación con lo que Foucault llamaba «discurso histórico-político», es decir, construido desde un punto de vista que no renuncia a la fusión de conocimiento e interés en aras de un presunto y quizá imposible universalismo. Un enfoque, pues, descentrado respecto a la imparcialidad canónica de la historia «científica». Un saber que se adquiere desde un *nosotros* que posee su interés privativo y lo declara, consciente de la parcialidad de todo discurso alternativo (de la existencia siempre de un tácito «orden del discurso») y consciente también, en el caso de los investigadores judíos como Poliakov, de los procesos históricos que fueron configurando un saber judío y un sujeto de dicho saber, lo que Jean-Claude Milner ha denominado un *juif de savoir*, cuyo lugar, con respecto al saber universalista, deviene un lugar de subversión, donde aquél es puesto en cuestión y se vuelve estructuralmente imposible¹.

Voy a intentar mostrar cómo funcionaría una mirada sesgada mediante dos calas en textos medievales hispánicos muy conocidos. Empezaré por el principio, es decir, por el primer texto hispánico en el que aparecen judíos. Se trata, por supuesto, del *Poema de Mío Çid* y, en él, del famosísimo episodio de la estafa del héroe por medio de Martín Antolínez, el burgalés de pro, a los judíos Rachel y Vidas. Escribo «estafa» a propósito, porque de una estafa se trata y porque la crítica literaria castizamente

¹ Véase Poliakov (1955; 1961; 1968; y 1977), Foucault (1997) y Milner (2006).

española se ha resistido siempre a admitir que un héroe moralmente tan íntegro como el Cid pudiera cometer un acto no solo deshonesto, sino claramente pecaminoso, un latrocinio apenas encubierto. Desde Menéndez Pidal se tiende a maquillar el sentido literal de dicho episodio aludiendo 1) a una reparación del perjuicio causado a los prestamistas, es decir, a la devolución del préstamo obtenido más los intereses acordados del mismo, pero cabe observar que tal devolución no aparece en el *Cantar*, si bien sí lo hace en algún romance cidiano y 2) la ausencia de judeofobia en la actitud del Cid y de Martín Antolínez hacia sus víctimas, a las que tratan con respeto, deferencia y expresiones de afecto. Una modalidad reciente de esta interpretación exculpatoria –de tradición pidaliana– aparece en la edición del PMC debida al profesor Jesús Bustos Tovar (2005: 184), aquí presente, quien afirma que, en el desenlace del episodio

algunos comentadores del *Poema* han creído ver un cierto antisemitismo en este episodio, al considerar que la deuda nunca fue devuelta y que las palabras de Minaya son más una burla que una promesa. Creo que esta interpretación es exagerada; pienso que la función literaria de este asunto ya ha sido cumplida y no tiene por qué reaparecer en el *Cantar*»

Sospecho que esta observación de Bustos Tovar se dirige contra una de las más tempranas impugnaciones de la exculpación pidaliana, la de un profesor de esta Facultad, Nicasio Salvador Miguel, que ya en 1977 sostenía que el *Cantar* explota el antisemitismo mediante el recurso a «un linaje literario de rancia estirpe en la familia de los tópicos», el de la astucia y la doblez de los usureros judíos y el correlativo derecho de los cristianos a estafarlos sin incurrir en culpa (Salvador Miguel 1977). Pero veamos primero el texto del episodio del engaño²:

Fabló mio Çid, el que en buen ora çinxo espada:
 –Martín Antolínez, sodes ardida lanza,
 si yo vivo, doblar vos he la soldada. 80
 Espeso é el oro e toda la plata,
 bien lo vedes que yo no trayo [nada],
 e huebos me seríe pora toda mi conpañía;
 fer lo he amidos, de grado non avrié nada,
 con vuestro consejo bastir quiero dos arcas; 85
 inchámoslas d'arena, ca bien serán pesadas,

² Sigo la edición citada de Jesús Bustos Tovar (2005), con alguna corrección numérica.

cubiertas de guadalmeçí e bien enclaveadas,
 los guadameçís vermejos e los clavos bien dorados.
 Por Rachel e Vidas vayádesme privado;
 quando en Burgos me vedaron compra e el rey me a ayrado, 90
 non puedo traer el aver ca mucho es pesado,
 empeñar gelo he por lo que fuere guisado;
 de noche lo lieven, que non lo vean cristianos.
 Véalo el Criador con todos los sos santos,
 yo más non puedo e amidos lo fago.– 95
 Martín Antolínez non lo detardava,
 passó por Burgos al castiello entrava,
 por Rachel e Vidas apriessa demandava.
 Rachel e Vidas en uno estaban amos,
 en cuenta de sus averes, de los que avién ganados. 100
 Llegó Martín Antolínez a guisa de membrado:
 –¿Ó sodes, Rachel e Vidas, los míos amigos caros?
 En poridad fablar querría con amos.–
 Non lo detardan todos tres se apartaron.
 –Rachel e Vidas, amos me dat las manos, 105
 que non me descubrades a moros nin a cristianos;
 por siempre vos faré ricos que non seades menguados.
 El Campeador por las parias fue entrado,
 grandes averes priso e mucho sobejanos,
 retovo dellos quanto que fue algo; 110
 por en vino a aquesto por que fue acusado.
 Tiene dos arcas llenas de oro esmerado.
 Ya lo vedes que el rey le a ayrado,
 dexado ha heredades e casas e palaçios;
 aquéllas non las puede levar, sinon, serié ventado; 115
 el Canpeador dexarlas ha en vuestra mano,
 e prestalde de aver lo que sea guisado.
 Prended las arcas e metedlas en vuestro salvo;
 con grand jura meted í las fedes amos,
 que non las catedes en todo aqueste año.– 120
 Rachel e Vidas seien se consejando:
 –Nos huebos avemos en todo de ganar algo;
 bien lo sabemos que él gañó algo,
 quando a tierra de moros entró, que gran aver [ha [sac[ad]o];
 non duerme sin sospecha qui aver trae monedado. 125
 Estas arcas prendámolas am[o]s,
 en logar las metamos que non sea ventad[o].
 Mas dezidnos del Çid, ¿de qué será pagado,

- o que ganancia nos dará por todo aqueste año?–
 Respuso Martín Antolínez a guisa de menbrado: 130
 –Mío Çid querrá lo que sea aguisado;
 pedir vos á poco por dexar so aver en salvo,
 acógensele omnes de todas partes menguados,
 a menester seysçientos marcos.–
- Dixo Rachel e Vidas: –Dar ge los [hemos] de grado. 135
 –Ya vedes que entra la noch, el Çid es pressurado,
 huebos avemos que nos dedes los marcos.
 Dixo Rachel e Vidas: –Non se faze assí el mercado,
 sinon primero prendiendo e después dando.–
- Dixo Martín Antolínez: –Yo desso me pago, 140
 amos traed al Campeador contado,
 e nos vos ayudaremos, que assí es aguisado,
 por aduzir las arcas e metedlas en vuestro salvo,
 que non lo sepan moros nin cristianos.–
- Dixo Rachel e Vidas: –Nos d’esto nos pagamos; 145
 las arcas aduchas, prendet seyesçientos marcos.–
 Martín Antolínez cavalgó privado
 con Rachel e Vidas, de voluntad e de grado,
 Non viene a la puent, ca por el agua a pasado,
 que gelo non ventasen de Burgos omne nado. 150
 Afévoslos a la tienda del Campeador contado,
 assí commo entraron al Çid besáronle las manos.
 Sonrissós’ mio Çid, estávalos fablando:
 –¡Ya, don Rachel e Vidas, avédesme olvidado!
 Ya me exco de tierra, ca del rey so ayrado; 155
 a lo quem’ semeja, de lo mío avredes algo;
 mientras que vivades non seredes menguados.–
 Don Rachel e Vidas a mio Çid besáronle las manos.
 Martín Antolínez el pleyto a parado,
 que sobre aquellas arcas dar le ién seysçientos marcos, 160
 e bien gelas guardarién fasta cabo del año;
 ca assil’ dieran fe e gelo avién jurado,
 que si antes las catassen que fuessen perjurados,
 non les diesse mio Çid de la ganancia un dinero malo.
- Dixo Martín Antolínez: –Carguen las arcas privado, 165
 levaldas, Raquel e Vidas, ponedlas en vuestro salvo;
 yo iré convusco, que adugamos los marcos,
 ca a mover á mio Çid ante que cante el gallo.–
 Al cargar de las arcas veriedes gozo tanto, 170
 non las podién poner en somo maguer eran esforçados.

Grádanse Rachel e Vidas con averes monedados,
 ca mientras que visquiessen refechos eran amos.
 Rachel a mio Çid iba besar la mano:
 –¡Ya Campeador, en buen ora cinxiestes espada!
 De Castiella vos ides pora las yentes estrañas, 175
 assí es vuestra ventura, grandes son vuestras ganancias;
 una piel vermeja, morisca e ondrada,
 Çid, beso vuestra mano en don que la yo aya.
 –Plazme –dixo el Çid–, d’ aquí sea mandada,
 si vos la aduxier d’ alla, si non, contalda sobre las arcas.– 180
 En medio del palacio tendieron un almoçalla,
 sobrella una sávana de rançal e muy blanca.
 A tod el primer golpe trezientos marcos [de plata [echa [va]n,
 notólos don Martino, sin peso los tomava;
 los otros trezientos en oro gelos pagavan. 185
 Çinco escuderos tiene don Martino, a todos los cargava.
 Quando esto ovo fecho, odredes lo que fablava:
 –Ya, Don Rachel e Vidas en vuestras manos son las arcas;
 yo, que esto vos gané, bien mereçía calças.–
 Entre Raquel e Vidas aparte ixieron amos: 190
 –Démosle buen don, ca él nos lo ha buscado.
 Martín Antolínez, un burgalés contado,
 vos lo mereçedes, darvos queremos buen dado,
 de que fagades calças e rica piel e buen manto,
 dámovos en don a vos treínta marcos; 195
 mereçer nos los hedes, ca esto es aguisado,
 atorgar nos hedes esto que avemos parado.–
 Gradeçiólo don Martino e recibió los marcos;
 gradó exir de la posada e espidiós’ de amos.
 Exido es de Burgos e Arlançón a passado, 200
 vino pora la tienda del que en buen ora nasco.
 Reçibiólo el Çid abiertos amos los braços:
 –¡Venides, Martín Antolínez, el mio fiel vassallo!
 Aun vea el día que de mí ayades algo.
 –Vengo, Campeador, con todo buen recabdo; 205
 vos seysçientos e yo treynta he ganados.
 Mandad coger la tienda e vayamos privado,
 en San Pero de Cardeña í nos cante el gallo;
 veremos vuestra mugier, menbrada fija dalgo.
 Mesuraremos la posada e quitaremos el reynado: 210
 mucho es huebos, ca çerca viene el plazo.

Y, seguidamente, el desenlace de la historia, cuando los judíos reclaman a Minaya la devolución del préstamo:

Quando estas dueñas adobadas las ha,
 el bueno de Minaya pensar quiere de cavalgar; 1430
 afevos Rachel e Vidas a los pies le caen:
 –¡Merçed, Minaya, cavallero de prestar!
 Desfechos nos ha el Çid, sabet si no nos val;
 soltariémos la ganancia que nos diesse el cabdal.
 –Yo lo veré con el Çid si Dios me lieva allá. 1435
 Por lo que avedes fecho buen cosiment í avrá.
 Dixo Rachel e Vidas: –El Criador lo mande,
 si non, dexaremos Burgos, ir lo hemos a buscar.

A mi juicio, la relación entre cristianos y judíos está perfectamente definida en estos versos. El Cid se siente completamente autorizado, según la moral religiosa cristiana, a estafar a los judíos, y no solo él, sino su mediador en la estafa, Martín Antolínez, que demanda (y obtiene) una comisión de los prestamistas. Según la exculpación pidaliana no hay antijudaísmo en parte alguna del *Cantar*, y es que, en efecto, no hay descripciones degradantes de los judíos, ni físicas ni morales. Pero no se recurre a la etopeya, porque está de sobra, toda vez que la simple metonimia narrativa lleva implícita una caracterización negativa de los personajes de Rachel y Vidas. Así, cuando en el verso 123 declaran: «Nos huebos avemos en todo de ganar algo.» En todo. La búsqueda de ganancia es el motor de todas las acciones de los judíos. Puesto que el beneficio económico, el rédito, es considerado por la Iglesia como ilícito, el préstamo a interés equivale a un robo. Los judíos son ladrones a tiempo completo, en todo, y, por tanto, no hay pecado alguno en robar a un judío. *El que roba a un ladrón* –afirma el conocido refrán castellano- *tiene cien años de perdón*.

Si las únicas fuentes lícitas de riqueza, según la moral cristiana y clásica, eran la guerra, la agricultura y la ganadería (representadas en la rota virgiliana), el comercio, pero aún más su expresión más extrema, el comercio de dinero, es decir, la usura, resultaban condenables tanto desde la moral religiosa como desde la *auctoritas* de los textos antiguos. Virgilio no había escrito el equivalente a una *Eneida*, unas *Geórgicas* o unas *Bucólicas* para los comerciantes. Según los evangelios, Jesús había expulsado a los comerciantes del atrio del Templo, y, por si no fuera suficiente, los

había tachado de *ladrones*. El mayor de los pecados, aquél que había causado la condena eterna de su autor (la única de la que los cristianos tienen certeza) fue una transacción comercial: la venta de Jesús al Sanedrín por treinta monedas. De ahí la equivalencia de los significantes *comerciante*, *ladrón*, *Judas* y *judío*, prácticamente sinónimos en la imaginación cristiana altomedieval.

Por lo tanto, si los judíos eran ladrones (amén de deicidas), los cristianos veían como lo más encomiable del mundo despojarles del producto de sus latrocinios, y una de las formas habituales de hacerlo era, obviamente, tomar de ellos dinero en préstamo sin la menor intención de devolvérselo³. Ahora bien, esto era algo que sólo les era dado hacer a los poderosos. Es decir, a aquellos a quienes los judíos no podían negar el préstamo. Los menudos (labradores y artesanos pobres) no tenían otro recurso que plegarse a las condiciones usurarias que les imponía el prestamista. El préstamo a los poderosos (reyes, nobles, alto clero) encubría casi siempre una extorsión por parte de éstos. El Cid estafa a los judíos y no consta en parte alguna del *Cantar* que los resarciera. Rachel y Vidas se presentan ante Minaya Alvar Fáñez cuando este vuelve a Castilla para entregar a Alfonso los cien caballos ganados a los moros. Le reclaman la devolución del dinero prestado al Cid, renunciando explícitamente a los intereses e implícitamente a la comisión pagada a Martín Antolínez, puesto que ni siquiera la mencionan: «Soltaríamos la ganancia / que nos diese el cabdal» (v.1434). Es decir, si nos devolviese el capital prestado, no exigiríamos el interés que se acordó. En otras palabras, nos comportaríamos como cristianos, pues un cristiano puede prestar dinero a otro, pero le está prohibido exigirle interés alguno. Los judíos del *Cantar* solo obtienen de Minaya una promesa vaga: «por lo que avedes fecho/ buen cosiment i avrá» (1436). A esta “promesa” se aferra la tradición exculpatoria pidaliana para negar la estafa, pero no lee bien lo que dice el *Cantar*. La «promesa» es una ironía: supone, tácitamente, que los judíos han roto las condiciones en que se efectuó la pignoración de las arcas, y que estableció muy claramente, en presencia de prestamistas y prestatario, Martín Antolínez:

³ Véase al respecto Maccoby (1996: 51-62), Attali (2002: 154-197), Muller (2010: 15-71) y Bitticini y Eckstein (2014: 275-332).

Martín Antolínez el pleyto a parado,
 que sobre aquellas arcas dar le ién seysçientos marcos, 160
 e bien gelas guardarién fasta cabo del año;
 ca assíl' dieran fe e gelo avién jurado,
 que si antes las catassen que fuessen perjurados,
 non les diesse mio Çid de la ganança un dinero malo.

Es decir, que si Raquel y Vidas abrieran las arcas para inspeccionar su contenido antes de un año, no cobrarían interés alguno por el préstamo. O eso creen haber entendido los judíos, que distinguen entre capital (*cabdal*) e interés (*ganancia*). Pero para el Cid (y para los cristianos, en general), todo el dinero de los judíos es ganancia porque procede del latrocinio y de la usura: es ganancia ilícita. De modo que, al suprimir la diferencia entre capital e interés, el pacto encubre una extorsión, pero la justifica moralmente a ojos de los cristianos. Para el Cid y los suyos es imposible que los judíos no se apresuren a abrir las arcas; serían estúpidos si no lo hicieran. Por tanto, cuentan con ello desde el principio. Ahí está la trampa moral. Implícitamente, al renunciar al cobro de los intereses frente a Minaya, Rachel y Vidas reconocen haber *catado* lo que se les prohibió *catar*. Eso es, al menos, lo que entendía un receptor cristiano del relato. ¿Qué era lo que, según Minaya, habían hecho Raquel y Vidas? ¿Prestar dinero al Cid? No. Habían abierto las arcas, lo que se infería fácilmente porque, en su desesperación, los judíos exclaman: «Desfechos nos ha el Çid / sabet, si no nos val» (v. 1433). Si no nos socorre el Cid, nos ha destruido. Hay un juego escarneador y perverso entre ese «Desfechos nos ha el Cid» y el «Por lo que avedes fecho» de Minaya. Lo que habéis hecho os ha deshecho, viene a decir el poema, y es una desoladora sentencia que debe entenderse no solo referida a Rachel y Vidas sino a los judíos en su totalidad. Lo que habéis hecho (vender a Cristo y matarlo) os ha deshecho (o sea, os ha condenado por toda la eternidad). Por eso la respuesta de Minaya no es una promesa sino una cruel ironía: se os hará la merced o el favor (*cosiment*) correspondiente a vuestros méritos. O sea, no veréis de lo prestado al Cid ni «un dinero malo». Ni un céntimo. A la vaga promesa de un *cosiment*, los judíos solo pueden responder «¡El Criador lo mande!» (Quiéralo Dios), añadiendo algo que se quiere amenazante pero que sólo delata impotencia: «Si non, dexaremos Burgos, / ir lo hemos a buscar» (v. 1438). Aquí, los oyentes o lectores cristianos del *Cantar* soltarían la carcajada. Buen chiste. ¿Qué podían hacer los judíos contra el Cid? Nada. Recuerda

aquel desopilante diálogo surrealista entre Cantinflas y el policía de la aduana estadounidense en *Por mis pistolas*, cuando este último, en cumplimiento de los protocolos de emigración, pregunta al mexicano si está entre sus intenciones la de derrocar al gobierno de los Estados Unidos y responde Cantinflas que, de momento, no, pero que se anden con cuidado y no le provoquen. Pero este símil es aún demasiado festivo. Rachel y Vidas están desesperados. Los cristianos se ríen de ellos, porque para eso están los judíos, para ser objeto de mofa, porque Dios los ha abandonado y es inútil que lo invoquen. A partir de ese verso, el 1438, los judíos desaparecen del relato. No hay compensación, no hay resarcimiento. No hay devolución ni en todo ni en parte de sus seiscientos marcos ni la habrá.

Veamos ahora una posible interpretación judía del mismo episodio: desde el punto de vista de los judíos, especialistas en valores de cambio, es evidente que la ganancia (el interés) es moralmente defendible y lícito. Si prescindimos durante cierto tiempo de una cantidad que damos en préstamo, nos privamos de hacerla rendir durante ese período en otros posibles negocios, y, por tanto, no es inmoral exigir una compensación e incluso una garantía material, una prenda, de que el préstamo va a ser devuelto y sus correspondientes intereses, devengados. Desde el punto de vista cristiano, todo esto es usura, pecado gravísimo, mortal y difícilmente perdonable para un miembro de la Iglesia pero normal en un judío, pues responde a su condición definitivamente dañada por la venta y el asesinato de Cristo.

Ahora bien, los judíos son necesarios. Otro Abraham León, no el experto bayonés en teatro eusquérico, sino un trotskista que murió en Auschwitz, definió a los judíos como un pueblo-clase, un pueblo cuya función principal, si no única, había sido gestionar los intercambios y transacciones económicas en las sociedades gentiles. Un autor más reciente, Yuri Slezkine, ha definido en tal sentido a los judíos como un pueblo mercurial, dedicado a tareas de mediación económica entre pueblos de guerreros, pastores y campesinos. Hay otros pueblos que Slezkine considera asimismo mercuriales (gitanos, chinos e indios fuera de sus países de origen, etcétera). En realidad, se trata de lo mismo: son grupos étnicos que realizan para otros grupos las funciones económicas que estos tienen prohibidas. Al generalizarse la economía dineraria, los judíos perdieron a un tiempo el monopolio de las transacciones y su función única de mediación, lo que, según Abraham León, enfatizó el carácter arcaico de la usura

judía frente a la mucha mayor eficacia y modernidad del crédito gentil. Es curioso que arrecien los ataques teológicos o meramente literarios contra la *mutualitas iudaica* justo tras la aparición de la banca cristiana en la Italia renacentista. En esta transformación económica vio Hannah Arendt, siguiendo a Abraham Léon (y a Tocqueville) la condición necesaria para el surgimiento del antisemitismo moderno⁴. Éste sólo es la otra cara de la emancipación. Al liberarse de su función gracias a la revolución burguesa, el judío adquiere libertad política y se convierte en ciudadano pero, al mismo tiempo, se vuelve el principal objeto del odio de los enemigos de la modernidad, que no es sino el resultado de la socialización de la economía dineraria (todo el mundo puede ya prestar y vender, cristianos o judíos). Como Marx observaba (en Bensaid, Rozitchner, Marz, Rodolski y Bauer 2011: 90):

El judío se ha emancipado al modo judío, no sólo en tanto se ha apropiado del poder del dinero, sino en tanto el dinero se ha convertido a través de él o sin él en un poder universal y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida que los cristianos se han vuelto judíos.

En el *Cantar de Mio Çid* no hay antisemitismo, sino antijudaísmo religioso estricto, y ello exige tratar de otro aspecto del episodio de las arcas del Cid que ha sufrido interpretaciones distorsionadas. Me refiero a los nombres de los judíos. Hay un consenso general de la crítica canónica en que Rachel y Vidas son ambos varones, a pesar de que *Rachel* es un nombre propio femenino evidente: el de la segunda esposa de Jacob y madre de José y Benjamín. Sin embargo, se alega, las mujeres judías no se ocupaban de negocios ni tampoco se antepondría, en el *Cantar*, el nombre de la mujer al del marido ni un nombre de mujer iría precedido de un tratamiento masculino como el *don*. Conclusión: *Rachel* sería deformación popular (o de copista) de un nombre judío masculino como *Raguel* o *Roguel*. *Vidas* no presenta problema: es la versión románica, castellana, del hebreo *Haïm* ("vida"), traducido también como *Vidal*, *Vital*, *Vitale*, etcétera.

Pero la primera objeción es insostenible. La presencia de mujeres judías en el pequeño comercio medieval es abrumadora. Las grandes comerciantes judías del Renacimiento, como la portuguesa Gracia Nassi, esposa del duque de Naxos, tenían a sus espaldas una larguísima tradición

⁴ Véase León (1970), Slezkine (2004) y Arendt (2004: 53-103).

mercantil femenina. Pero es que, además, el crédito no era un negocio formal. Un prestamista medieval no tenía tienda ni banco (innovaciones florentinas del XIV). Los préstamos se acordaban en el ámbito doméstico y quien prestaba podía ser un individuo particular pero, mucho más frecuentemente, una familia. Teóricamente, el prestador es único y de ahí que se le domine en el *Cantar* «Don Rachel e Vidas», como si fuera una razón social, una casa comercial o financiera (Vidal e hijos, Vidal y hermanos, Viuda de Vidal e hijos, etcétera). Que no lo son en sentido estricto, puesto que el *mutuo judaico* está consentido pero no aún reconocido ni autorizado (y por ello puede ser defraudado, quedando el defraudador impune). Se dice, por ejemplo, «Dixo Rachel e Vidas» (vv. 136, 139, 146, 1437). Cuando hablan entre ellos, Rachel y Vidas son dos («Rachel e Vidas seien se consejando», v.122), pero, al dirigirse a terceros en calidad de prestadores, lo hacen con una sola voz, como copropietarios de sus haberes («Rachel e Vidas / en uno estaban amos // en cuenta de sus averes, / de los que avien ganados», vv. 100-101). Luego no sólo es perfectamente posible, sino lo más probable, que Rachel fuese una mujer, la mujer de Vidas. Se puede confundir el género de cualquier nombre veterotestamentario en una sociedad cristiana pero no el de Raquel, que aparece (en versos jeremíacos) en uno de los pasajes más conocidos, por recitado desde los púlpitos, del evangelio de *Mateo* (2, 17), como símbolo de las madres de Israel.

De modo que el don de «Don Rachel e Vidas» se refiere no a Rachel, sino a la unidad corporativa Rachel e Vidas, *corporación dual* que es figura muy frecuente en el derecho medieval y que, en el caso del matrimonio, encuentra su justificación en la Biblia: «Por ello dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne» (*Génesis*, 2, 24). Por si hicieran falta pruebas adicionales, Rachel es el único personaje del episodio que se permite una muestra de coquetería femenina, al pedir al Cid que le traiga un regalito de tierra de moros:

Rachel a mio Çid ba besar la mano:
 –¡Ya Canpeador, en buen ora cinxiestes espada!
 De Castiella vos ides pora las yentes estrañas,
 assí es vuestra ventura, grandes son vuestras ganancias;
 una piel vermeja, morisca e ondrada,
 Çid, beso vuestra mano en don que la yo aya.
 –Plazme –dixo el Çid–, d’ aquí sea mandada,

si vos la aduxier d'alla, si non, contalda sobre las arcas.

180

Según todo lo dicho hasta ahora, el *mutuo judaico* era una función necesaria para la sociedad cristiana, pese a la débil circulación de la moneda. Un desterrado, un proscrito como el Cid no podía llevar consigo sus posesiones muebles ni inmuebles. Necesitaba dinero contante y sonante, *averes monedados*, y sólo podía obtenerlo de los especialistas en crédito, cuya función se reputaba pecaminosa y no podía ser reconocida socialmente. Los judíos venían muy bien para cumplir esa función pero precisamente por su condición irredimible en tanto continuaran siendo judíos (su futura conversión al cristianismo se vinculaba al fin del mundo y a la segunda venida de Cristo; no había prisa). La irrupción de los cristianos en la economía comercial y financiera tuvo dos consecuencias inmediatas: la primera, la lenificación del pecado de usura, que pasó a considerarse venial y perdió su puesto preeminente (por detrás únicamente del pecado de soberbia) entre los pecados mortales y los capitales (a través de la Avaricia) y en los manuales de confesión, cediendo el puesto a los pecados de la carne. La segunda fue la invención del Purgatorio, destino provisional de ultratumba para las almas de comerciantes y usureros cristianos. Como recordarán los profesores Cid, Salazar y Valenciano, Diego Catalán nos hablaba con frecuencia de la gran transformación de las sociedades cristianas entre los siglos XII y XIII, que tanto habría afectado a las sociedades y a los géneros literarios tradicionales. Y, por supuesto, a los judíos, cuya relación con el dinero era percibida por los cristianos como una fatal y estrecha relación con el diablo. El diablo separaba a las almas de Dios y el dinero separaba a los hombres entre sí, suprimiendo los lazos naturales al monetizar las relaciones. Con la generalización de la economía dineraria, los judíos adoptaron otros rasgos en el imaginario cristiano, no ya dependientes de sus actividades económicas, sino de un énfasis en su condición de pueblo del diablo. O pueblo de perdición, como los llamó el Arcipreste de Hita:

Señor Dios, que a los jodíos, pueblo de perdición,
sacaste de cabtivo del poder de Far[aón],
a Daniel sacaste del poço de Babilón,
saca a mí coitado d'esta mala presión.

Pero no es en el *Libro de Buen Amor* donde me propongo efectuar la segunda cala, sino en un texto algo anterior, tomado también de la literatura de clerecía. Helo aquí:

Eya velar, eya velar, ¡eya velar!

Velat aljama de judiós, 2

¡eya velar!

que non vos furten el su dios.

¡Eya velar!

Ca ya furtárvoslo querrán, 6

¡eya velar!

Andrés e Peidro e Johán.

¡Eya velar!

Non sabedes tanto d' escanto, 10

¡eya velar!

que iscades de so el canto,

¡Eya velar!

Todos son omes ladronciellos, 14

¡eya velar!

que assechan por los pestiellos.

¡Eya velar!

Vuestra lengua tan palabarrera, 18

¡eya velar!

havos dado mala carrera.

¡Eya velar!

Todos son omes plegadiços, 22

¡eya velar!

rioaduchos, mescladiços.

¡Eya velar!

Vuestra lengua tan sin recabdo, 26

¡eya velar!

por mal cabo vos ha echado.

¡Eya velar!

Non sabedes tanto de enganno, <i>¡eya velar!</i> que iscades end est un anno. <i>¡Eya velar!</i>	30
Non sabedes tanta raçón <i>¡eya velar!</i> que iscades de la presón. <i>¡Eya velar!</i>	34
Don Tomascio e Matheo <i>¡eya velar!</i> de furtarlo han grant deseo. <i>¡Eya velar!</i>	38
El discípulo lo vendió <i>¡eya velar!</i> el maestro nol entendió. <i>¡Eya velar!</i>	42
Don Philippo, Simón y Judas, <i>¡eya velar!</i> por furtarlo buscan ayudas. <i>¡Eya velar!</i>	46
Si lo quieren acometer, <i>¡eya velar!</i> oy es día de parescer. <i>¡Eya velar!</i>	50

Se trata, no es necesario decirlo, de la famosa cantiga o cantica de Gonzalo de Berceo interpolada en su poema *Duelo que fizo la Virgen*, y que viene precedida de dos estrofas en cuaderna vía:

Tornaron al sepulcro vestidos de lorigas,
Diciendo de sus bocas muchas sucias nemigas,
Controbando cantares que non balién tres figas,
Tocando instrumentos cedras, rotas e gigas.

Catavan los trufanes unas controvaduras

Que eran a su madre amargas e muy duras:
 Aljama, nos velemos, andemos en corduras,
 Si non farán de nos escarnio e gahurras.

Parece evidente que estos versos fueron escritos después de la cantiga propiamente dicha, para insertarla en el poema del duelo. La cantiga procede, a mi juicio, de un contexto distinto, exterior al poema. Pero, en fin, como todos ustedes saben, la interpretación canónica de la cantiga se debe a Leo Spitzer, que era judío, aunque tal condición, por sí sola, no significue mucho, salvo que le molestaban mucho los pasajes claramente anti-judíos de los textos literarios hispánicos, que no siempre entendía bien. Eso es lo que, en mi opinión, le ocurre con la cantiga. Su análisis de la misma es de 1950 y fue publicado por vez primera en español en 1962. De su planteamiento me pareció siempre razonable la propuesta de reorganización estrófica del poema, pero no así el sentido que infería de los tres epítetos referidos a los apóstoles (*plegadiços, rioaduchos, mescladiços*). Según Spitzer, los tres denotarían «falta de limpieza de sangre.» Parece absurdo suponer un prejuicio castizo que emergería no antes del siglo XV en un poema del XIII o quizás anterior (porque acaso no sea siquiera de Berceo). Ahora bien, Spitzer, siguiendo en este particular a Américo Castro, atribuía dicho prejuicio en su origen no a los cristianos viejos, sino a los judíos (1962: 62, n. 5):

Pero una nota particular de Berceo es la tendencia (anacrónica) al racismo, que se explica por sentimientos que tenían los judíos de su época y que deben haber sido conocidos por él. Américo Castro (*España en su historia*, págs. 341 y ss.) sitúa en los siglos XIII o XIV la aparición, solo en ambientes judíos, del escrúpulo de la limpieza de sangre, escrúpulo que después, gracias a la infiltración de judíos en la alta sociedad española, llegó a ser norma política del Estado español: «hasta el siglo XV los cristianos se habían mezclado con los judíos, sin considerar nefando el cruce de razas.» Sabios modernos como Franz Rosenzweig han corroborado el racismo íntimo del judío (el judío lleva su salvación, su tierra prometida en la propia sangre) y escritores no judíos, como el conde Von Keyserling han lanzado la paradoja de que Moisés fue el primer nacionalsocialista. Berceo, anacrónicamente, atribuye al pueblo judío contemporáneo de Cristo la idea de los judíos de su tiempo, la de una escisión racial: los judíos que creen en Cristo pertenecen a otra raza, no son judíos limpios, sino mescladizos.

Resulta más bien desolador que un resistente cultural al antisemitismo, como lo fue Spitzer sin duda alguna, se haga eco de los prejuicios antisemitas de Castro y, lo que es aún peor, de la obscena retorsión de Keyserling («los nazis son ellos»), nada menos que ¡en 1950!, cubriéndose las espaldas con una equívoca alusión a Rosenzweig. Los judíos no han sido ni más ni menos excluyentes que cualquier pueblo mercurial, cuya extranjería respecto a compradores y prestatarios era condición necesaria para poder ejercer sus funciones como intermediarios. De ahí que, como para los mercuriales y cito a Slezkine (2004: 12), «los extranjeros (enemigos) son gente con la que uno no come ni se casa y los extranjeros (salvajes) son gente que come inmundicias y fornicación como las fieras», el modo más común de asimilarse a los extranjeros sea participar de su alimento y de su “sangre”, y por eso «el modo más seguro de seguir siendo un extranjero es negarse a hacerlo así». Tal comportamiento nada tiene que ver con el nazismo ni con el racismo, ideología que se remonta solo al siglo XVIII, ni con el casticismo cristianoviejo español de la época de los Austrias.

No es anacrónico, sin embargo, atribuir a Berceo la percepción de que los judíos de tiempos de Cristo eran tan judíos como los de su época, esto es cierto. Pero también pensaba Berceo que los apóstoles eran plenamente cristianos en el momento de la muerte de Jesús, tan cristianos como él mismo. Para Spitzer estaba claro que los apóstoles eran de la misma cepa que los judíos, es decir, hebreos. Berceo, sin embargo, no lo habría reconocido así. La distinción entre religión y etnia no tenía sentido alguno para el monje riojano, como no la tiene hoy día para la mayor parte de los musulmanes. La Edad Media cristiana y el Islam de siempre dividen la humanidad en leyes, no en razas. Los hombres pertenecen a la ley de Cristo, de Moisés o de Mahoma o son paganos sin ley. No hay otra opción para las gentes del Libro: o cristianos o moros o judíos. Los paganos quedan fuera de todas las leyes, si bien esto no suponía problema alguno para los cristianos medievales, porque los situaban en una lejanía tanto geográfica (mucho más allá de las tierras conocidas) como cronológica (antes del nacimiento de Jesús). Para Berceo, los apóstoles eran ya cristianos netos, luego su conflicto con los judíos no era racial, sino religioso. Berceo desconocía la noción de raza o de etnia. Los judíos odiaban a los cristianos por la pretensión cristiana de representar el cumplimiento de la promesa mesiánica hecha por Dios a Israel. Los cristianos odian a los

judíos porque estos no admiten la divinidad de Jesús y siguen esperando al Mesías, manteniendo así a toda la humanidad lejos de la salvación definitiva, de la segunda venida del Cristo y de la consiguiente resurrección de los muertos. Esto es lo que creía Berceo y la hipótesis «racialista» de Spitzer no sólo es deprimente, sino innecesaria.

Berceo no era historiador ni antropólogo, sino un monje castellano del siglo XIII que, seguramente, sabía latín, algo de patrística y que debía de conocer la Biblia (sobre todo el Nuevo Testamento) y bastantes leyendas piadosas y relatos hagiográficos. A esos datos bastante más que probables debía haberse atendido Spitzer antes de especular con casticismos prematuros. Le habrían bastado el Nuevo Testamento y la tradición cristiana para entender la cantiga. No habría desquiciado el sentido de los epítetos aplicados a los apóstoles: son *ladronciellos* porque quieren robar a Israel la Alianza con su Señor y, por tanto, puestos a robar, que es lo suyo, también pretenden robar el cuerpo de Jesús, que es para los cristianos, el símbolo de la Nueva Alianza, como se afirma en la liturgia eucarística. *Plegadizos*, *rioaduchos* (un *hápax* que significa ‘arrastrados por el río’, del lat. *rivoeductos*) y *mezcladizos* son sinónimos: los cristianos son gentes ajenas a Israel (*plegadizos*, ‘allegadizos’, o sea, ‘advenedizos’), una muchedumbre de aluvión (*rioaduchos*) procedente de todas las naciones, o sea, de lo que no es Israel y que se mezclan entre ellos (*mezcladizos*).

Habría evitado también deslizarse a la sobreinterpretación con solo haber dedicado algún tiempo a preguntarse de quién es la voz que habla en la cantiga. Supone que es de los guardias judíos que custodian el sepulcro de Jesús, pues eso parecen sugerir los versos de enlace, donde aparecen los esbirros en cuestión con instrumentos musicales, como disponiéndose a entonar la cantiga. Pero esos versos en cuaderna vía son verdaderamente torpes e inexactos. Para empezar, los guardias del sepulcro no eran judíos, sino romanos. Pilatos los pone ahí a petición del Sanedrín para evitar que los discípulos del Crucificado roben su cuerpo (*Mateo*, 27, 62-66). Spitzer piensa que la voz es la de los judíos, representados por los guardias. Tal hipótesis no tiene sentido. Incluso el hecho de que la cantiga refleje la visión que los judíos tenían de los cristianos (o la que su autor creyese que tenían) no significa que fuesen los judíos quienes necesariamente debían expresarla. Para empezar, Spitzer podría haberse planteado por qué la cantiga, tras el retorneo inicial (*Eya velar, eya velar, jeya velar!*) arranca con un verbo en forma imperativa, *Velat* (“velad”). ¿Quién manda

o apremia a velar? ¿Los judíos a los judíos? Absurdo. Es curioso que Spitzer no viera ahí una desviación de la lógica o del uso esperable del lenguaje que, según su propia teoría, la circunstancia referida habría implicado. Y es que, en realidad, no hay anomalía alguna que explicar, salvo un claro error ecdótico en la puntuación del texto. Tras *Velat* debería haber ido una coma, lo que habría permitido interpretar el sintagma *aljama de los judíos* como un vocativo y no como el objeto directo del imperativo *Velat*. De hecho, así debía haberlo interpretado el propio Berceo, al leer la cantiga (que, en mi opinión, no era un texto suyo, sino de un autor anterior y desconocido), pues como vocativo funciona *aljama* en el tercer verso de la segunda estrofa de enlace: «Aljama, nos velemos...»

Spitzer se había protegido de la sobreinterpretación solo con haber considerado, como Berceo, que en el retorneo inicial *velar* es intransitivo, en el sentido de ‘permanecer despierto’. Interpretar *velat* como una incitación a vigilar la aljama no tiene sentido, porque a Jesús no se le había enterrado en poblado, sino en un huerto junto al Gólgota y lo que, en todo caso, deberían haber vigilado los judíos no era su aljama, sino el sepulcro, que era lo que en teoría pretenderían robar los apóstoles, no las casas del Sanedrín.

Aljama de los judíos es una sinécdoque que equivale a ‘judíos’, en vocativo, sin más. Si esto se admitiera, el significado de la primera estrofa de la cantiga estaría claro: «Ea, a velar. Velad, judíos, estad despiertos y vigilantes para que los apóstoles no os roben a su dios». Pero Spitzer se empecina en que son los judíos los que hablan en la cantiga y se encuentra enseguida con otra incongruencia: ¿Cómo es posible que los judíos se refirieran a Jesús como Dios (o incluso como «Fijo de Dios» en la transcripción consultada por Spitzer)? Esta clase de escollos los supera el gran crítico vienes amontonando sobreinterpretaciones y utilizándolas a modo de escalera hasta que queda por encima de la contradicción más desazonante. En este caso, suponiendo en Berceo otras percepciones o preveniciones (o incluso tentaciones) asimismo improbables:

El poeta no puede despojarse por completo de la reverencia para las cosas cristianas, aun cuando pone en boca de los judíos sacrilegios más horribles: los judíos dicen «fijo de Dios» (como dicen don Philippo, con

el *don* de reverencia). Blasfemando, no pueden menos que reconocer al verdadero Dios.⁵

Pero Spitzer pasa por alto el detalle de que Berceo pone *don* donde le viene en gana y delante de lo que se le antoja, con sentido de reverencia o con todo lo contrario, como en aquel «don Bildur» de los *Milagros de Nuestra Señora*, que era una especie de coco o fantasmón derivado del vasco *bildur*, 'miedo'. Volviendo a nuestro asunto, y si la voz del poema no fuera la de los judíos, ¿de quién podría ser?

En el drama de la Pasión hay muchas *personae*: Cristo, los apóstoles, las mujeres que siguen a Jesús, los judíos, los romanos... Pero también otros que no aparecen en escena y aguardan expectantes a que dicho drama se resuelva a terminar en un sentido o en otro. Dios Padre y los ángeles saben que la Redención se está cumpliendo, las almas de los justos del Antiguo Testamento no saben nada pero aguardan su liberación del seno de Abraham (o sea, del *seol*, de la muerte, de la tumba). Y el diablo... ¿qué diablos hace el diablo?

Pues el diablo lo ve todo muy negro pero aún tiene esperanzas de que el plan divino fracase. Según la visión cristiana, el diablo no tenía aún la certeza absoluta de que Jesús era el Hijo de Dios. Durante toda la vida pública del Galileo, desde su bautismo por Juan, ha tenido dudas sobre el asunto. Desde su encuentro con Jesús en el desierto, ha tratado de cerciorarse de la veracidad de sus sospechas pero, al no obtener una respuesta clara, su papel en la historia evangélica ha sido poner a Jesús pruebas y más pruebas, culminando estas en la traición de Judas, en cuyo corazón ha entrado (*Juan*, 13, 27). La muerte de Jesús en la cruz está a punto de confirmar sus temores. Desde ese momento, está casi convencido de su derrota, pero tratará aún de frustrar la Redención impidiendo que Cristo resucite. Para ello, inspira en los sacerdotes judíos la iniciativa de pedir a Pilatos que ponga guardias a la entrada del sepulcro, arguyendo que los apóstoles tratarán de robar el cuerpo de «su dios».

La cantiga se basa en todos estos supuestos. El diablo se dirige tanto a los judíos incitándoles a velar como a los apóstoles, burlándose de su torpeza y de su impotencia (no saben tanto de magia —«escanto»— como para sacar a Jesús de debajo de la piedra, «de so el canto»); no poseen suficiente astucia —«enganno»— para sacarlo del sepulcro antes de un año, es decir,

⁵ Spitzer (1962: 34, n. 7).

antes de que el cuerpo se pudra por completo, ni inteligencia –«raçón»– para sacar a Cristo de la prisión –«presón»– metafórica de la muerte) pero advierte a los judíos de que no otras son las intenciones de los apóstoles y que , de intentar llevarlas a cabo –«si lo quieren acometer»– lo harán esa misma noche («oy es día de parescer», aparecerán hoy mismo) saldrán de sus escondrijos, dejarán de acechar «por los pestiellos», por las cerraduras. Estos supuestos, digo, unidos a la creencia cristiana, avalada por pasajes evangélicos (como *Juan*, 8, 44), en la filiación diabólica de los judíos, bastan para identificar la voz del poema como la del diablo. A los cristianos de la época de Berceo, estas maniobras de última hora del diablo y de sus «hijos» (o sea, de los judíos) les debían de parecer irresistiblemente cómicas, al igual que la invocación a Dios de Rachel y Vidas en el *Cantar de Mio Çid*. Porque creían firmemente que, a pesar de todos los manejos del Maligno, Cristo había resucitado. Al contrario que su paredro barroco, el diablo medieval tenía matices cómicos, porque todo el drama de la Pasión se vivía, desde la fe en la Resurrección, como una comedia cristiana. Pero también los judíos, como estirpe diabólica, resultaban cómicos. En tal sentido, no creo que la cantica *¡Eya velar!* sea un poema aislado ni parte orgánica de un poema más amplio. Ni siquiera creo, como ya he dicho, que Berceo fuera su autor. En contra de lo que han pensado algunos insignes medievalistas como Daniel Devoto (1963), creo, con buena parte de la tradición crítica anterior, que la cantiga formaba parte de una representación teatral vinculada a la liturgia de la Pascua y al *risus paschalis*, a la risa de la Resurrección. La escena del diablo despertando a los judíos dormidos venía a ser una inversión cómica del episodio de Cristo despertando a los apóstoles en el huerto de Getsemaní y pidiéndoles que velasen y orasen con él (*Mateo*, 26, 40-46; *Marcos*, 14, 32-42; *Lucas*, 22, 45-46). Probablemente, la cantiga surgía con efectos retumbantes del interior de la boca del leviatán o puerta del infierno situada en el lado izquierdo del escenario. Se reforzaba así (plásticamente) la caracterización de los judíos como «pueblo de perdición», pueblo del diablo, en una coyuntura histórica en la que el comercio y la usura habían perdido sus connotaciones diabólicas y se hacía preciso, ante la amenaza de judeización de los cristianos por la vía de la economía dineraria, restaurar la oposición de cristianos y judíos en sus términos, digamos, palingenésicos, originales. En fin, confío en que estas dos calas hayan servido para darles a ustedes

una idea aproximada de lo que podría ser esa interpretación sesgada de la historia, a la que se refería León Poliakov.

Bibliografía

- ARENDDT, H. (2004): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- ATTALI, J. (2002): *Los Judíos, el Mundo y el Dinero. Historia económica del pueblo judío*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BENSAID, D.; L. ROZITCHNER; K. MARX; R. RODOLSKI; y B. BAUER (2011): *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- BOTTICINI, M. y Z. ECKSTEIN (2014): *Los pocos elegidos. La influencia decisiva de la educación en la historia del pueblo judío, 70-1492*, Barcelona, Antoni Bosch.
- BUSTOS TOVAR, J. (ed.) (2005): *Poema de Mio Cid*, 4ª edición, Madrid, Alianza,
- DEVOTO, D. (1963): "Sentido y forma de la cántica *Eya velar*", en *Bulletin Hispanique*, 65, págs. 206-237.
- FOULCAULT, M. (1997): *Il faut defendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, edición de M. Bertani y A. Fontana, Paris, Gallimard.
- LEÓN, A. (2004): *The Jewish Question. A Marxist Interpretation*, s. l., Pathfinder.
- MACCOBY, H. (1996): *A pariah people. The Anthropology of Antisemitism*, London, Constable.
- MULLER, J. Z. (2010): *Capitalism and the jews*, Princeton – Oxford, Princeton University Press.
- MILNER, J. C. (2006): *Le juif de savoir*, Paris, Grasset.
- POLIAKOV, L. (1955): *Histoire de l'antisemitisme, I, Du Christ aux Juifs de Cour*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1961): *Histoire de l'antisemitisme, II. De Mahomet aux Marranes*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1968): *Histoire de l'antisemitisme, III. De Voltaire a Wagner*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1977): *Histoire de l'antisemitisme, IV. L'Europe suicidaire (1870-1933)*, Paris, Calmann-Lévy.

- SALVADOR MIGUEL, N. (1977): "Reflexiones sobre el episodio de Rachel y Vidas en el *Cantar de Mio Cid*", en *Revista de Filología Española*, LIX, págs. 183-224.
- SLEZKINE, Y. (2004): *The Jewish Century*, Princeton – Oxford, Princeton University Press.
- SPITZER, L. (1962): *Sobre antigua poesía española*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Intelectuales españoles ante los sefardíes en torno a 1930: Dos visiones de una judería balcánica (Skoplje-Uskub)

Jesús Antonio Cid
Universidad Complutense de Madrid
Fundación Ramón Menéndez Pidal

El conocimiento que los españoles peninsulares tienen de los sefardíes; su interés por ellos, su mala conciencia –a veces– por la expulsión de 1492; las posibilidades culturales y hasta económicas que se vieron en el reencuentro con los judeoespañoles... han sido tratados ya muchas veces y con muy superior competencia a la que yo podría exhibir.

Querría, por tanto, centrarme solamente en el pasado próximo y en algunos episodios o iniciativas donde esta casa y sus principales moradores –Ramón Menéndez Pidal y María Goyri– y algunos colaboradores y discípulos directos tuvieron protagonismo e indudable incidencia en la recuperación del mundo sefardí para la conciencia cultural hispánica. Evitando reincidir en lo demasadamente consabido y, sobre todo, en la retórica y los lugares comunes que se han hecho demasiado habituales al tratar de los sefardíes, deseo limitarme a exponer algunas aportaciones documentales que la Fundación Ramón Menéndez Pidal puede brindar a los estudiosos del sefardismo; y a reseñar dos visiones coetáneas y muy diversas de una de las juderías balcánicas menos conocidas, la de Skoplje en la actual Macedonia. Todo ello en el contexto de la historia cultural de la España de los 1910 a los 1930, unas décadas decisivas para nuestro actual conocimiento del mundo sefardí.

1. Encuentros y desencuentros

Conviene, sin embargo, recordar algunos antecedentes y ciertas constantes que han presidido los encuentros entre españoles y judeoespañoles. El conocimiento de los sefardíes por parte de los peninsulares es antiguo; el desencuentro y el aislamiento nunca fueron absolutos. Varias veces se ha mencionado el testimonio de Gonzalo de Illescas, en el siglo XVI, quien al hablar de la expulsión de los judíos, claro está que favorablemente, aunque con alguna reticencia, nos dice:

Varios judíos se fueron a Francia, Italia, Flãdes, y Alemaña. Y aun yo conosci en Roma alguno, que auia sido vezino de Toledo. Passáronse muy muchos a Constantinopla, a Salonique, al Cayro, y a Berbería. Llevaron de acá nuestra lengua, y todavía la guardan, y usan della de buena gana, y es cierto que en las ciudades de Salonique, Constantinopla, Alexandria y en el Cayro, y en otras ciudades de contratación y en Venecia, no compran ni venden, ni negocian en otra lengua sino en Español. Y yo conosci en Venecia judíos de Salonique hartos, que hablaban Castellano, con ser bien moços , tan bien y mejor que yo¹.

Es un testimonio próximo, anterior a 1565, puesto que Illescas dice que pudo todavía conocer en persona a alguno de los expulsados de la primera hora y nada tiene de extraño que esas primeras generaciones de judíos trasterrados hablaran castellano. Pero ya se inaugura lo que va a ser una constante en todos los futuros encuentros de españoles peninsulares con sefardíes: la sorpresa por el mantenimiento de la lengua española, a lo largo de varios siglos y en territorios tan lejanos.

Una vez que en España no existían oficialmente judíos, la única oportunidad que los españoles tenían de tratar con judíos era, obviamente, cuando salían de España. Dada la judeofobia dominante, lo normal es que esos encuentros esporádicos con judíos solo sirvieran para reafirmar los tópicos hostiles que formaban parte esencial del imaginario hispánico. Quevedo dice haber visto judíos en Ragusa, en Rouen, en Roma, Livorno y Venecia y ese contacto no hizo más que reafirmarle en la visión negativa que tenía sobre ellos; y el autor del *Estebanillo González*, que dice haber conocido de cerca la judería de Roma, se complace en narrar episodios donde engaña y maltrata a judíos en Rouen, Worms o Viena.

¹ *Historia Pontifical*, primera parte, de Illescas (1578: ff. 146v-147r); hubo otras ediciones en 1565 y 1569; fue reformada en 1573.

En el siglo XVII la única excepción que conozco a esa perspectiva hostil, es la del Capitán Toral y Valdés en su autobiografía escrita hacia 1634. Toral, soldado de la católica Majestad y de nación asturiano, es decir «montañés», con todo lo que ello conlleva de adscripción a las concepciones hispánicas más tradicionales respecto a los judíos, parecía predestinado a reproducir una vez más los estereotipos vigentes. No sucede así, sin embargo. Por una vez la evidencia de que tenían más en común que lo que les separaba, hace que un cristiano y unos judíos españoles del siglo XVII puedan comunicarse con naturalidad, sin dejar de ser cada cual quien es y aceptando al otro como es.

Toral ya había comprobado muy a su costa en Flandes y en el Asia portuguesa que la Monarquía católica tenía más humos y sombras que brillo. Después de campañas poco gloriosas, que describe con objetividad nada frecuente, emprende desde Arabia el viaje de regreso, a pie, hacia la Península. Al llegar a Alepo en la actual Siria, dominio del imperio otomano, Toral se encontrará en grave riesgo de perder la hacienda que lleva y la vida. Aunque en Alepo hay cónsules cristianos de Venecia, Inglaterra y Francia, los únicos que se ofrecen, espontáneamente, a salvarle de su apurada situación son unos judíos expulsos. En sus peores momentos, al saber que los turcos tienen intención de ahorcarle, un judío rabí le alecciona con máximas morales, tan talmúdicas como estoicas:

Yo me entristecí, y él me dijo que no temiese.

—¡Pecador de mí! —le respondí—, ¿Cómo, en un aprieto como este, no he de temer?

Díjome:

—Dando la vida por pasada.

Aquí confirmé que me esperaba algún desdichado fin y así se lo dije.

Respondióme:

—No sois vos muy sabio, porque el que lo es no se deja caer, aunque adversidad lo quiera. Si queréis que haga algo por vos, yo lo haré.

La sagacidad y eficacia de estos inesperados auxiliares, unida al buen conocimiento del medio y al papel prominente que los judíos detentaban en Alepo, hacen que Toral salga bien librado y con su caudal a salvo. Pero en su estancia en ciudad tan lejana el capitán descubre además, y no le duelen prendas en reconocerlo, que el judío que actuó como principal protector no sólo hablaba un español mejor que el suyo, sino que sus lecturas habituales eran Lope de Vega, Góngora, Villamediana y otros, «los insignes poetas de España».

Hay en esta ciudad más de 800 casas de judíos, que pagan grandes tributos por que los dejen vivir en su ley; tienen su barrio aparte; los más son renteros de las rentas reales. La lengua común suya y casera y entre ellos es castellana, la cual conservan desde que fueron echados de España y se derramaron por diversas partes del mundo, y de los que llegaron a aquella parte de Siria son estos sus subcesores².

Toral averigua que su judío conocía Madrid y sus gentes a la perfección, y que muchos de los de Alepo habían estado en España y seguían viajando a España, viviendo allí, claro está, como criptojudíos. El capitán no se escandaliza por ello ni hace ningún comentario hostil; y no se le pasa por la imaginación formular advertencias a los poderes públicos para que se atajase tal estado de cosas.

Toral escribe al mismo tiempo que se escribía la recientemente descubierta *Execración contra los judíos* de Quevedo; pero por fortuna su óptica no es la de un político que truena contra amenazas, ilusorias o reales, sino la del mero individuo que ha recibido beneficios gratuitos de quienes no se consideraban sus enemigos sino más bien todo lo contrario.

2. Del sefardismo sentimental a un sefardismo filológico y político

Viniendo ya a tiempos recientes, se suele fechar el comienzo del conocimiento moderno de los sefardíes en España con las campañas del doctor Ángel Pulido, a principios del siglo XX. Una vez más, fue el asombro por la pervivencia de la lengua española lo que motivó el interés y la actividad de este «apóstol» del sefardismo. Pero Ángel Pulido, introduce un elemento nuevo, es decir, el de dar por supuesto un profundo amor de los sefardíes por España que habría persistido a pesar la expulsión. Según esta visión romántica, los sefardíes seguían considerando a España como su patria real y hasta habría un deseo de retorno a la madre y madrastra o, al menos, de estrechar lazos. Se trataba, entonces, de que España diera respuesta generosa a esos anhelos de los sefardíes. Los sefardíes son españoles sin patria; hablan español, luego son connacionales a quienes

² *Relación de la vida del capitán*, de Toral y Valdés, escrita c. 1634, ed. Serrano y Sanz (1905: II, 504-506). Las citas han sido cotejadas con el manuscrito que sirvió de original a la edición, es decir el Ms. 6227 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ff. 186-223. *Vid.* Cid (2001), artículo que parcialmente reformulo aquí.

conviene «reintegrar» de alguna forma en la comunidad española. Con toda razón, se ha objetado que esta aproximación sentimental no respondía a la realidad. Los sefardíes al mantener la lengua, su lengua, mantenían su propia identidad y eran fieles a sí mismos y no a España.

Pulido promovió campañas de prensa y protagonizó iniciativas legislativas para el reconocimiento de los sefardíes como españoles y, sobre todo, publicó dos libros en 1904 y 1905, con los títulos de *Los israelitas españoles y el idioma castellano* (Madrid, 1904) y *Españoles sin patria y la raza sefardí* (Madrid, 1905). Ambos libros comparten otro título que los encabeza: «Intereses nacionales». Esos intereses, más allá de la reparación de una injusticia histórica, consisten en que a la propia España le convenía recuperar a una minoría industriosa y próspera. En cuanto a los deseos del presunto retorno a España, la idea de Pulido solo alcanzó cierta virtualidad unos años más tarde. Es cierto que varios sefardíes, al empeorar su situación en los Balcanes, Grecia y Turquía, después de la primera gran guerra tuvieron interés en emigrar, pero en la opción española vieron más bien la posibilidad del tránsito hacia América.

María Goyri había sido alumna de Ángel Pulido en 1890, en la «Escuela de Institutrices» de la Asociación para la Educación de la Mujer, y guardaba de él un recuerdo admirativo y afectuoso, que plasmó en un escrito inédito. En los mismos años de las campañas del doctor Pulido, Menéndez Pidal estableció contacto con varios notables sefardíes por razones más –digamos– técnicas, filológicas. María Goyri retomó el contacto con su antiguo maestro:

Pasaron los años y volví a tratar al polifacético Doctor. Estábamos ocupados mi marido y yo en recoger romances de la tradición, y el ilustre conecedor de las costumbres sefardíes nos proporcionó algunos romances conservados por esa raza tan amante de la tradición, y nos puso en comunicación con varios judíos de Oriente, siendo así comienzo a la abundante colección de los de su clase que atesoran nuestras carpetas³.

Son los años en que don Ramón dedicó más atención y actividad al Romancero y la rama sefardí del Romancero le suscitaba un gran interés. En 1904 inicia su correspondencia con José Benoliel, quien sería su mejor colaborador en la exploración de los romances judeoespañoles de Marruecos; también con M. Gañi, en Rumanía, Moisés Abrabanel, en Saló-

³ “Centenario del Dr. Ángel Pulido”, autógrafo de María Goyri (1952), conservado en la Fundación Ramón Menéndez Pidal [FRMP en adelante].

nica, Dan Abrachary, de Viena, Abraham Danon, de Estambul, etc. Poco después, en 1911, comenzarían las grandes encuestas de Manrique de Lara y de varios otros colectores, que convirtieron la colección sefardí en una de las más valiosas de su archivo.

Pero una vez que Menéndez Pidal se convierte cada vez más en personaje público y con responsabilidades institucionales, a través de la Junta para Ampliación de Estudios, su interés por el mundo sefardí desbordó con mucho el campo del Romancero. Al mismo tiempo, el inicio de los trabajos del Atlas Lingüístico y de su propia *Historia de la Lengua Española*, le llevó a interesarse por la lengua de los judeoespañoles. Además de incitar a Benoliel a escribir su fundamental estudio sobre la haketía de Marruecos, Pidal publicó en su *Revista de Filología Española* varios estudios sobre el judeoespañol: el de Abraham Yahuda (1915), "Contribución al estudio del Judeoespañol"; y los del gran lingüista: Max Leopold Wagner, "Algunas observaciones generales sobre el Judeoespañol de Oriente" (1923) y, como anejo a la revista, *Caracteres generales del Judeo-español de Oriente* (1930). También de Wagner es "Los dialectos judeoespañoles de Kareferia, Kastoria y Brusa", aparecido en el *Homenaje a Menéndez Pidal* (1925).

En cuanto al judeoespañol de Marruecos, Menéndez Pidal, contó con Américo Castro, que se había hecho experto en la encuesta lingüística sobre el terreno, explorando las fronteras del antiguo dialecto leonés en las provincias de Zamora y León.

Castro viajó a Marruecos a principios de 1922 y visitó las comunidades de Tetuán, Tánger, Xauen y Larache. En una entusiasta carta daba cuenta a su maestro de los resultados obtenidos:

Querido Don Ramón:

Esto va bien. Hasta el domingo no puedo ir a Xauen por falta de vehículos. Eso alarga mi estancia y me hace perder los kilómetros de la vuelta, pero vale la pena.

Realmente es importante lo recogido ya y cada día trae nuevas sorpresas agradables. El centro del trabajo son los cuestionarios a sujetos determinados. Pero junto a esto, *konse'žas*, descripciones de cosas, refranes, *feêzoz*, etc. La jaquetía está vivísima; no se trata de nada parecido a Sanabria, etc. Es un dialecto cerrado que se habla en la intimidad del *mella'h* y que se oculta lo más posible al extraño. Se oye a niños y mujeres jóvenes decirle a V. *kása*, *díxo*, *órno*. Se les oye comiendo en la cocina, hablando con la abuela y es el caos: mixtura de voces árabes hispanizadas, hebreas, giros de una rara sintaxis y *fórno*, *golór de fidjiondéz*, *boz*

dišítis, *su kwaza*, *rególdo*, etc. etc. Naturalmente mi problema ha consistido en que se hable en jaquetía, cosa ya lograda. Mis sujetos son una vieja (70 años) y un «belañero» de agonizantes (28 años); además, cien fuentes más. Aquí se dice *mi entenádo*, *frožálde* 'hojaldre', *figádo*, *moléža* 'molleja', "las sjéte fádas se lo izjiéron" (cuando una mujer acaba bien y pronto un trabajo), *kon tižéraz ðe kištjáno*" (insulto), *feróžo*, *palasito*, 'cuarto bajo', *un amosbído* 'aborto', *pašará* 'mariposa'; y para que Navarro se agarre: *ñw(é)zes* 'nueces' (la *e* es velar). No es invención mía: no lo he escrito hasta no pronunciar eso a satisfacción de mi interlocutor, que era muy exigente. Bueno, todo esto no es nada. Creo que si lo de Xauen sale bien, mi trabajo superará a cuanto se ha hecho sobre judeoespañol, por la abundancia y los detalles de transcripción fonéticas. Las cosas difíciles las noto, y voy modificando hasta que leído por mí, mis signos me dan la pronunciación del otro u otra; así pasó en *šumñár* 'chismorrear'. No salía la cosa hasta que no caí en lo de las dos *úes*.

Me falla el alfabeto para los sonidos árabes, faríngeos y uvulares, que tienen matices que no sé cómo notar; pero bastará después de todo con separar *k* de *k'*, *x* y *x'*. Lo esencial para mí es el elemento español. Navarro con sus aparatos debía venir aquí; en ninguna parte de España hay tanto arcaísmo junto. [...]

La impresión que acaba uno por sacar es que estos sujetos han estudiado varios cursos de gramática histórica, y le están tomando el pelo al observador filólogo. Intento que digan *x* por *š*, *s* por *z*, o al revés, y contestan despectivamente: "así ðizíz ðozótroz; nozotroz ðizimos *léšos*" etc.

[*Postscr.*]: A mi estudio pondré por lema: "golor de fidiondés". No hay idea del estómago que hay que tener para andar por aquí⁴.

En cuanto a la postdata, nuestro hoy recordado Samuel Armistead, escuchó del propio don Américo referir las condiciones de extrema insalubridad en que llevó a cabo sus encuestas, rodeado de enjambres de moscas, y en alguna ocasión sobresaltado por la irrupción de una mendiga leprosa a quien tuvo que ahuyentar:

Don Américo evoked the dreadful poverty of of the Moroccan Jewish quarters (*mellahs*), where, one day, as he was interviewing the great *tetuaní* ballad singer Maqnín Bensimbrá, he happened to look behind him only to notice the approach of a leper, who was reaching out to pluck at his sleeve and beg for alms. Don Américo remembered jumping to his feet, seizing a wooden stool he had been sitting on and shooting in Arabic: «Emši, emši!», thus avoiding a somewhat daunting encounter (Armistead 1988: 74).

⁴ Carta manuscrita sin fecha, escrita desde Tetuán, de Castro (1922), FRMP.

Castro no llegó a publicar sus materiales judeoespañoles de Marruecos. En circunstancias dramáticas, en plena Guerra Civil, escribía a Menéndez Pidal preocupado por el destino de ese y otros trabajos:

Ojalá salve Vd. sus papeles y yo no pierda los míos. Mi tomo y mi «lengua» de Quevedo, mis judíos marroquíes (con un material enorme), mi barroco, los galicismos, y muchas otras cositas, son el fruto de 20 años de esfuerzo. Qué le vamos a hacer⁵.

Armistead recibió el legado de los materiales lingüísticos judeoespañoles de Américo Castro, desconozco si en su integridad. Tampoco Armistead pudo culminar la publicación, anunciada en varias ocasiones. Descontado está que la Fundación Ramón Menéndez Pidal estaría dispuesta a apoyar que esa publicación salga finalmente a la luz.

Pero Américo Castro, además de eminente hombre de estudio, era un eminentísimo hombre de acción. Coincidiendo con sus encuestas lingüísticas en Marruecos, don Américo ideaba la creación de un organismo de política cultural exterior, una «Oficina Internacional Hispánica», en el que los sefardíes eran considerados como uno de los principales objetivos. Escribe Castro:

Querido D. Ramón:

Como los gobiernos están en el aire y sabe Dios cuándo nos veremos en otra, fui a S. Rafael con mi plan, que le he entregado a Hontoria después de madurarlo mucho. Hoy fui a ver la impresión del Ministro, al que mandé la nota hace tres días. Le parece muy bien y si no lo hace será porque no lo dejen otros. Se trata de una «Oficina Internacional Hispánica» para atender a las demandas culturales del extranjero y ocuparse de judíos de Oriente, Tánger, Filipinas, América, etc. Sería un organismo autónomo frente a Estado, como la Junta frente a Instrucción. Como alta inspección, garantía moral para el país, habría un pequeño comité de 3 o 4 personas del tipo de V., Sánchez Toca o así; la Oficina misma constaría de Ocerín, Canedo, Solalinde y yo asomaría la nariz alguna vez.

Dirá V. quizá que estamos locos, pero a lo mejor audacias así salen luego bien.

Claro es que aún habrá de sobra tiempo para que a su vuelta vea V. a Hontoria e, incluso, le diga que todo ha sido una diablura de los chicos en ausencia del maestro. Y nos quedamos como antes. Como excusa, alego que llevando tantos años dándole vueltas a una cosa de este tipo (judíos, Tánger, etc.), cuando un hombre como Hontoria me pidió un

⁵ Castro (1937); carta manuscrita fechada el 21 de septiembre, escrita desde Buenos Aires, FRMP.

«plan», allá salió todo [tachado] sin poderlo remediar. Después de todo, no se trata sino de un injerto nuestro en Estado: sistema jesuítico. A lo mejor, si no lo hacemos nosotros, le encargan lo mismo al «Siglo de las Misiones».

Tengo verdadera ansiedad por hablar con V. y conocer su impresión. Su consejo nos es indispensable. Tratándose de un hombre como Hontoria, que tiene por V. una extraordinaria estima, no hay miedo a que surjan derivaciones comprometedoras de ninguna clase. Ese hombre está enterado de cuanto hacemos y parece uno del grupo: no creí que llegase a tanto la modernidad de su espíritu.

A pesar de todo, la Oficina está expuesta a no pasar de proyecto, porque encima de Hontoria están Maura y Cambó, que a lo mejor le atan las manos por razones de cualquier índole. Pronto creo que lo sabremos⁶.

No será sorprendente que solo cuatro años después, Castro escriba en el primer número de *La Gaceta Literaria* de Giménez Caballero un notabilísimo artículo titulado “Judíos”, que publicó simultáneamente en versión alemana. En el artículo, Castro lamenta la expulsión de los judíos en 1492, y se extiende sobre las consecuencias funestas que tuvo para España, y elogia al padre Mariana por haberse atrevido a denunciarlo así. Dice Castro (1927: 2): «Nos falta algo, en verdad, desde que se marcharon los judíos, algo que no hemos sustituido por nada equivalente». En su artículo las experiencias recientes, vivenciales, de las juderías de Marruecos pesan tanto o más que la perspectiva histórica de la España medieval y los siglos XVI y XVII.

Lo que me sorprende, y mucho, es que don Américo al reimprimir en 1972 su artículo de 1927, suprimiera unos párrafos que me parecen los más brillantes. Tal vez le pareciera que habían perdido actualidad, por contener alusiones a un presente que muy pronto quedó trastocado por la Guerra Civil y la Mundial. Pero no solo hay eso. Dicen así los párrafos suprimidos:

Cuando topo por ahí con un judío de mi lengua –sea de Xauen, de Salónica, de Tánger o Rodas– no puedo sustraerme a una fuerte impresión. No es meramente el efecto romántico y pintoresco que causa oír una lengua coetánea de Nebrija y Cisneros; ni tampoco el interés utilitario del lingüista que se halla ante tesoros de que no disfruta hoy ninguna

⁶ Castro (1922); carta fechada el 16 de septiembre, escrita desde Madrid, FRMP. Manuel González Hontoria era Ministro de Estado en el gobierno de Maura, 1921-1922.

otra lengua de civilización: es algo más que todo eso. Los judíos en la Península habrían sido sal de cultura, fermento de novedades (*La Cestina* del judío Rojas; y ya fuera de España, León Hebreo, Espinosa, etc.); motivo para la gimnasia de la tolerancia, del aguante del "otro", ruda prueba para nosotros. Todos esos judíos que discurren hoy por doquiera son ejemplo vivo de la incuria y la rudeza, sin ejemplo, del estado español, que nunca pensó en hacerles un gesto de amistad, ni en brindarles una escuela en Oriente, ni en ofrecerles nada que les haga sentirse unidos a una tradición común. Ante la labor imperialista de Francia e Italia (y muy especialmente de Turquía) los sefardíes acabarán por olvidar el español, y lo que hace cuatrocientos años se perdió por bestial fanatismo, hoy vuelve a malograrse por la incuria babeante que inspira nuestra conducta en tales asuntos. Estos judíos de la diáspora hispana son piedras que faltan al arco, iniciado y no logrado, de la plenitud ibérica. España tuvo que hacerse desde el siglo XVI sin judíos, sin luteranos, sin filósofos independientes; en suma, sin discrepancia filosófica ni religiosa. ¡Qué barbaridad!

Y acontece lo de siempre. El caso nuestro es de profunda originalidad, constituye una fascinación histórica. No se plantea nada análogo en pueblos rurales (norte de África, Asia Menor, parte de los Balcanes, etcétera); no somos meramente un pueblo de campesinos, porque estos no han hecho, en la época que cae dentro del círculo de nuestra cultura, ningún claro ademán que revele deseo de dejar de ser como son ni, sobre todo, han contribuido a la civilización universal (Cervantes, América, Velázquez, el Romancero, Goya, Toledo...). Eso es lo singular de España: un gran pueblo, grandes cosas; graves culpas, casi siempre previstas y muy luego lloradas (Castro 1927: 2).

El conocedor de la obra de Castro verá ya aquí anunciadas en muy buena medida algunas «ideas-fuerza» básicas de *España en su historia* y toda su obra posterior.

3. Misiones en el Oriente sefardí

Ya queda indicado que don Américo publicó este trabajo en la revista fundada por Ernesto Giménez Caballero. *La Gaceta Literaria* tuvo una extraordinaria y bien reconocida importancia en la vida cultural española de la dictadura de Primo de Rivera y el principio de la Segunda República. A pesar de que Giménez Caballero utilizó hasta la saciedad la revista para su propia auto-promoción, incurriendo en un narcisismo que hoy nos resulta poco agradable, no hay duda de que la revista representó una mo-

derinidad sin rupturas con el pasado cultural inmediato. En ella colaboraron Azorín, Baroja, Juan Ramón, Menéndez Pidal, junto a Gómez de la Serna, Guillermo de Torre, los poetas del 27, Luis Buñuel, Salvador Dalí, Francisco Ayala, Max Aub y prácticamente todos los lo que representaban algo o iban a representarlo en las letras y la cultura española; y también Vossler, Walter Benjamin, Paul Eluard. Socialistas como Zuazagoitia y Luis Araquistáin o uno de los fundadores del Partido Comunista Español, Manuel Núñez de Arenas, junto a ya notorios admiradores de Mussolini, como Ramiro Ledesma o Eugenio Montes y el propio Giménez Caballero. *La Gaceta*, además de su vanguardismo, hizo gala de prestar atención al hispanismo y a la proyección cultural española y defendió un ideal de armonía pan-ibérica. Se publicaban regularmente unas secciones de «Gaceta Catalana» y «Gaceta Portuguesa», donde se publicaron abundantes colaboraciones en catalán y en portugués. A partir de 1930 apareció también una «Gaceta Sefardí», donde colaboraron conocidos sefardíes: José Covo, sobre Salónica, Saúl Mezan, sobre el judaísmo búlgaro, el rabino Djaen, Sam Levy, entre otros; también era colaborador habitual Máximo José Kahn, judío alemán no sefardí, personaje de gran interés, al que después me referiré.

El interés personal de Giménez Caballero por el mundo sefardí se explica por su peculiar concepto de la hispanidad, una hispanidad «imperial», y hasta ridículamente «imperialista». Del papel de Giménez Caballero en la expansión del filosefardismo se han ocupado en trabajos muy notables Bernd Rother y otros estudiosos (Marquina y Ospina 1987; Álvarez Chillida 2002; Touboul Tardieu 2009) y no es necesario insistir aquí. Rother, eso sí, señala la aparente paradoja de que los filosefardíes fueran personas próximas a la Falange como Giménez Caballero o diplomáticos después muy vinculados al Franquismo como –además de José Antonio Sangróniz–, Agustín de Foxá y Jose María Doussinague. Ambos hicieron viajes al Oriente sefardí e hicieron informes donde, más que la cultura les interesó destacar las posibilidades que los sefardíes abrían para una virtual expansión económica española en los Balcanes, Grecia y Turquía. A Rother le sorprende que la derecha española más influyente no fuera antisemita, al contrario de lo que sucedía en Alemania y que, en cambio, la izquierda no manifestara especial interés por el sefardismo (Rother 1999 y 2000).

Giménez Caballero fue protagonista de la primera misión cultural en el Oriente sefardí. La misión fue un encargo de la Junta de Relaciones Culturales, del Ministerio de Estado; y Menéndez Pidal fue el responsable de que se encomendara y sufragara ese viaje de expansión cultural. Con una asignación de 5.700 pesetas, Giménez Caballero visitó durante dos meses, en septiembre y octubre de 1929, varias comunidades sefardíes en Yugoslavia, Grecia, Turquía, Bulgaria y Rumanía. Su forma de actuar era servirse de los representantes diplomáticos españoles o cónsules locales para entrar en contacto con los dirigentes o personas más influyentes de las comunidades que visitó. Gracias a ello elaboró un censo de sefardíes por ciudades y países, con exactitud muy relativa según él mismo reconoce y describió todo el entramado social, cultural, religioso, que regía en esas comunidades. Giménez Caballero se prodigó en conferencias, proyecciones de películas, audiciones musicales y donaciones de libros; y puso especial atención en identificar las personalidades sefardíes que le parecían más útiles o prometedoras para la causa de la expansión española. Detecta los peligros, para él, del sionismo y la fuerza del aprendizaje del hebreo como lengua hablada o de la asimilación a las culturas eslava o turca que en algunos casos ve ya muy avanzadas; se extiende, claro está, en la influencia de la Alliance Israelite francesa y la importancia del comercio con Italia. Y, por último, elabora un plan de actuaciones de lo que España debía hacer en los Balcanes y Turquía si se quería pasar del sefardismo sentimental y romántico a una política más eficaz.

En 1931 Giménez Caballero realizó un nuevo viaje, sufragado también por la Junta de Relaciones Culturales, para organizar exposiciones del libro español en Sofía y Bucarest e impartir varias conferencias y volvió a visitar Salónica y Sarajevo. De ambas misiones redactó unos extensas memorias mecanografiadas, de las que se envió un ejemplar a Menéndez Pidal⁷.

⁷ En *Trabalenguas sobre España*, E. Giménez Caballero (1931c) anuncia como en prensa un libro, *Los judíos de patria española*, que hasta donde sabemos no llegó a publicar, y que presumiblemente se basaría en sus viajes a Oriente y en el contenido de sus dos *Memorias* de 1929 y 1931. En su propio *Curriculum vitae* (Giménez Caballero 1976), el autor no menciona tal libro. Las referencias que hacen Marquina-Ospina (1987) e, indirectamente, Rother (1999 y 2000) a las misiones de Giménez Caballero en Oriente proceden del Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE), donde obviamente se depositaron copias de las mismas memorias remitidas a Menéndez Pidal.

Giménez Caballero no es parco en auto-elogios a los resultados de sus misiones, y a veces habla más de sí mismo que de las comunidades sefardíes. Recibió también los parabienes de Américo Castro, en carta privada, y se apresuró a publicarlos en su *Gaceta Literaria*: «Me parece que lo de los sefardíes es de lo más seguro y eficaz que usted ha hecho en el terreno internacional; así como el cine podrá ser su gran obra dentro de la política interior. Usted es hombre de procedimientos» (Giménez Caballero 1931b: 295).

Procedimientos y propuestas no le faltaban, desde luego, a Giménez Caballero. Al final de su primer informe hace un «Resumen de postulados sobre los sefardíes del Próximo Oriente», con dos planes: un «Plan mínimo e inmediato», y un «Plan máximo y mediató», con sus correspondientes presupuestos y las actuaciones que deberían llevarse a cabo en cada país donde existían comunidades sefardíes.

Como ejemplos, entre las propuestas del «Plan mínimo», figuran las siguientes:

YUGOESLAVIA:

- 1) Crear en la Universidad de Belgrado un puesto de profesor de español para el sefardí ya pensionado por la Junta Dr. Kalmi Baruch, de Sarajevo – 4.000 Pt.
- 2) Incitar a nuestro Ministro en Belgrado a la creación de una Sociedad de amigos de España. Gastos iniciales – 2.000 Pt. [...]

GRECIA:

Salónica:

- 1) Lectorado Universidad – 4.000 Pt.
- 2) Subvención Prensa sefardí para suplementos de español normalizado (lengua y escritura)⁸ – 4.000 Pt. [...]

⁸ Esta propuesta fue aceptada por la Junta de Relaciones Culturales pero no tuvo efecto. Según un *Proyecto de Memoria sobre los trabajos realizados en 1931* y bajo el epígrafe «Propaganda lingüística en Salónica», se indica: «Con el fin de que se publicaran artículos en castellano moderno en los periódicos sefardíes, se concedió al Consulado en Salónica una subvención de 3.000 pesetas, que no ha sido empleada por negarse aquellos a admitir los artículos» (Giménez Caballero 1931d). La concepción de la lengua de los sefardíes como una simple variedad arcaica del español, que podría «modernizarse» o sustituirse fácilmente por el castellano normativo, no tenía en cuenta que el judeoespañol era, sí, una lengua hispánica, pero ya no una modalidad del español. *Vid.* Várvaro (2012).

Atenas:

- 1) Pensionar un alumno por lo menos para la Escuela de Arqueología – 3.500 Pt.
- 2) Fundación de una Sociedad Hispano Griega – 2.000 Pt. [...]

BULGARIA

[...]

- 3) Resucitar la famosa revista *El Mundo Sefardí*.
- 4) Facilitación urgente de la ciudadanía española a muchos elementos valiosos.

MADRID

- 1) Oficina de Asuntos sefardíes en el Centro de Estudios Históricos – 3.500 Pt.

(Giménez Caballero 1929)

El «Plan máximo» incluía crear Casas de España en Estambul y Atenas y otras en Bulgaria y Rumanía, además de Oficinas de Información y Cámaras de Comercio y un Centro de Estudios sefardíes en Madrid.

4. En «Escopia»

Quería fijarme ahora en concreto en la visión que Giménez Caballero nos da de una de las comunidades que visitó en Yugoslavia. La de Skoplje o Uskub, la actual capital de la república independiente de Macedonia. Era una comunidad creada desde Salónica en el siglo XVI y una de las más numerosas en la antigua Yugoslavia. Skoplje contaba con 4.500 sefardíes. Solo Sarajevo, con 7.500, y Belgrado, con 6.500, tenían mayor número de judeoespañoles. Las demás ciudades con presencia sefardí tenían comunidades menores o casi insignificantes. Nish, 500 sefardíes; Prestina, en Kossovo, 750; Novipazar, 300; Kosovska Mitrovitza, 100... Dice Giménez Caballero que hubiera querido visitar Monastir, la actual Bitola, con 4500 sefardíes, pero renunció a hacerlo al saber que se hallaba allí estudiando esa comunidad una universitaria inglesa, sin duda Cynthia Crews⁹.

Para el mundo judío Skoplje tiene el significado de que allí estuvo enterrado el famoso falso Mesías, Sabatai Zevi. Giménez Caballero, se hizo

⁹ Muy poco antes, en 1926-1927, había visitado Monastir el lingüista Max A. Luria, que publicaría una muy notable monografía sobre el dialecto judeoespañol hablado en la ciudad. Luria da una cifra de 3.000 sefardíes, que habían sido 6.000 veinte años atrás (Luria 1930).

mostrar un libro registro de dos siglos de antigüedad, que contenía las «alcuñas» o nombres patronímicos del lugar y las copió. Describe las instituciones de la Comunidad sefardí, que estaba dirigida por un presidente, y contaba con un vicepresidente, un cajero, un *Haham* o sacerdote principal y tres *hahamines* complementarios, un maestro de escola, y dos médicos. Había dos sinagogas y varias asociaciones sefardíes: Un club de los judíos de Esklopia, «un verdadero casino confortable, provisto de revistas, periódicos, piano de concierto y salón de meriendas. De los periódicos ninguno español, solo algunos judeoespañoles de Salónica» (Giménez Caballero 1929: 11). Había también un asilo de huérfanos, una Asociación de la Juventud Sionista Ben Ysrael; una *Habra Kedasha* y *Bikurholim* para cuidar enfermos y enterrar muertos; y una Sociedad de Beneficiencia de Damas Judías.

En cuanto a las personas que Giménez Caballero ve como útiles para la causa española, destaca dos: Uno es un tal Vitran, maestro de hebreo, «un verdadero intelectual, que llegó de Salónica tras el incendio de 1917. Se encuentra hoy en la mayor miseria. Se le podría ayudar para que recogiese datos e informaciones locales. La enseñanza del hebreo se hace en lengua española. Con libros en español, pero en caracteres rasí, de los que poseo ejemplares» (Giménez Caballero 1929: 10). La otra persona es la mujer del cónsul de Bélgica, que resulta ser una dama madrileña casada durante la guerra. Esta mujer, «dama finísima, culta y distinguida» podría hacer una gran labor repartiendo colecciones de periódicos y revistas españolas y hablando siempre en español a las familias judías. En conclusión, Giménez Caballero recomienda que se proteja al maestro de escuela Vitran, proporcionándole alguna colaboración literaria retribuida, y que se utilice a la española mujer del cónsul.

Este es el informe oficial, escueto y más o menos objetivo. Pero Giménez Caballero sacó partido de su estancia en Escopia y nos da una visión literaria de la ciudad y sus sefardíes en un artículo publicado en la *Revista de Occidente*, “Monograma de la Judería de Escopia”. Giménez Caballero, fuera de la prosa oficial, utiliza su estilo característico con metáforas atrevidas, epatantes, Skoplje está en los *Balkanes* (así, con K), y «Los Balkanes son la colitis incurable, crónica, de Europa. Sólo a fuerza de opio —cafés, vasos de agua, repartos de fronteras— se adormecen unos instantes estos pueblos peristálticos» (Giménez Caballero 1930: 360).

En cuanto a su descripción de los sefardíes, desaparece el tono amable y positivo del informe oficial. El *Haham* no es ya el «sacerdote principal» sino «el sacristán-bedel de la Comunidad, viejo, humilde, idiota, enternecedor. No sé por qué le di en el acto algunos dinares, y él me quiso besar la mano. Andaba como un ratón, silencioso, rastreador, rápido» (Giménez Caballero 1930: 361). El maestro Vitran, que en el informe era «un verdadero intelectual» ahora es el «tipo del intelectual fracasado, descontento, agónico, rebelde, que se debate en una lucha de anarquía interior, que está menospreciado por la masa burguesa del pueblo y siente una fría superioridad indecible» (Giménez Caballero 1930: 365). Lo acompaña a su casa y disfruta de su hospitalidad. Vitran y su familia, dice Giménez,

Me creían enormemente influyente en el judaísmo. Me creían un judío de alta marca. No les quise disuadir. Cuando al día siguiente alguien dijo a Vitran que yo no era hebreo, noté que palidecía y que al poco se alejaba de mí extrañamente. Vitran era un fanático, y quizá creyera que yo le había impurificado su hogar y su conciencia con mis palabras (Giménez Caballero 1930: 366).

Todo en el artículo es, sin duda, más interesante, literariamente, que el informe, pero tiene un claro tinte despectivo y en el fondo manifiesta escasa simpatía por los sefardíes como seres humanos. La madrileña mujer del cónsul de Bélgica ahora es evidente que sólo accedería a colaborar en las empresas hispanófilas si nombraban a su marido cónsul de España. Es un simple *do ut des* y así lo resume Giménez Caballero: «Quedó en atenderme. Quedé en atenderla».

Giménez Caballero nos daría, por tanto, dos visiones, en buena parte discordantes de su estancia en Skoplje. Pero hay otra visión aún más distinta. El periódico el *Heraldo de Madrid* publicaba en octubre de 1930, el mismo año del artículo de Giménez, un artículo extenso debido a un médico, el Dr. Alonso F. Cortés, de quien nada sé por otras vías. El doctor visitó Escopia al parecer por razones simplemente turísticas y no por una misión oficial. Su artículo lo tituló “Compatriotas de Oriente. Ciudad original y extraña” (Cortés 1930). Cortés participa de la visión romántica habitual ante los sefardíes. Como siempre, el casual encuentro y la sorprendente anagnórisis lingüística: Un comerciante se dirige a él en turco y en serbio; finalmente dice: «¿Qué quiere el señor?». Respuesta del médico:

—Pero Usted es español, ya que tan bien habla nuestra lengua.

—Sí, xudío español; y vos ¿sois español de España? Bravo, yo, como si lo fuera, porque llevo mi pasaporte y en ella estoy nacionalizado.

Era pues un perfecto compatriota este primer hebreo que la casualidad me deparó. E invitado Sammy de Nohah, pude escuchar su amor por España, sin fingimiento, sincero, pues sacando su cartera me mostró emocionado, junto al pasaporte, una cinta de seda con los rojos y gualdos colores de nuestra enseña bendita. (Cortés 1930: 8)

Las espontáneas declaraciones de amor a España, forman parte del *stock* formulario. El castellano es perfectamente comprendido y hablado (naturalmente, y también como siempre) «con reminiscencias medievales». Casi falta sólo la llave de la casa de Toledo; y es ya lugar común comparar tales llaves a los *lignum crucis*: no hubo casas para tantas llaves, igual que con las reliquias atribuidas a la cruz del Gólgota se podía formar un bosque, según la conocida denuncia de Erasmo, Valdés y tantos otros.

El doctor Cortés se dedica a recoger romances y canciones y se sirve de un joven guía a quien rinde tributo de gratitud:

¿No es verdad, pequeño Caterivas, que perdiste la Sinagoga en Sabat por acompañar a un viajador sabiendo que el *haham* lo consideraba virtud grande? Abandonaste tus juegos para enseñarme el barrio, a lo que te brindaste decidido. No lo he de olvidar. Salud te deseo, pues me dijiste que tu salud no era completa: «La jasinura es mucha pena. Cuando caigo jasino y me demandan, solo el aquel muu muu sale de la boca. Y cuando caigo jasino no es por días, no es por meses: es por añadas». (Cortés 1930: 8)

La madrileña mujer del cónsul, a quien también Cortés visitó, no necesita de ningún estímulo y es iniciativa suya hablar con las sefardíes «para introducir moderno vocabulario, corrigiendo palabras antiguas», es decir la hispanización del judeoespañol, que tanto deseaba Giménez Caballero (y en el caso de Skoplje pagando el peaje de hacer cónsul al marido de la madrileña; lo que en efecto estaba dispuesto a hacer: esa es precisamente una de las propuestas que hace a la Junta de Relaciones Culturales como conclusión de su informe). Cortés conoció, igualmente, a «Mosiú Bitrán», maestro de su joven guía Caterivas.

En fin, todo muy tópico en nuestro médico, pero sin duda más afectuoso y amable que los comentarios del anterior viajero.

Tanto Giménez Caballero como el doctor Cortés recogieron romances en Skoplje. Los de Giménez no llegaron a manos de Menéndez Pidal, o al

menos no se conservan en su archivo, aunque don Ernesto dice habérselos remitido. Cortés publicó dos muy notables versiones de «El Rapto de Elena» y de «Roncesvalles» + «Las bodas de París», además de dos versiones de «Yo vos labraré un pendón». De los tres romances se conocen otros textos de Salónica, Ishtib (también en Macedonia), Bucarest, Larissa, Estambul, Sarajevo, Adrianópolis, Rodas, etc., pero creo de interés publicar dos de las versiones de Skoplje, que no figuran inventariadas en los admirables catálogos bibliográficos de Samuel Armistead (1978).

Estaba la reina Iselda en su bastidor labrando,
 y un pendor de amor en la mano y aguja de oro en la mano.
 Cuando le cae la aguja, cuando le cae el dedal,
 cuando le cae la tixera non tiene con qué cortar.
 Por allí pasó Parises y su lindo namorado.
 –Para este cuerpo, Parises, ¿qué ofisio la has tomado?
 –Mercader, la mi señora, mercader y escribano;
 tres naves tengo en el golfo cargadas de oro y pursiano.
 En la nave que vó y vengo había un rico manzano.
 Cresen manzanas de amores en invierni y en verano.
 –Si vos place, Parises vos iré a visitar-.
 –Véngase en la buena hora mi reina y el vuestro reinado.–
 Esto que sintió Parises dio lumbre y levantó ganchos.

Aquel conde, aquel conde, en la mar sea su fin,
 armó naves y galeas y para Fransia quiso ir
 –Atrás, atrás, los franseses, non le des verguensa al Sid.
 Si el gran señor lo sabe, en Fransia non mos dexa ir,
 nin mus da para comer, nin con muestras damas dormir.–
 A la tornada qu’atorno mataron setenta mil,
 aparte de chiquiticos que no hay cuenta nin fin.
 Grandes bodas hay en Fransia, en la sala de París,
 que casa el hixo del rey con la hixa d’Amadí.
 Bailan damas y doncellas, y caballeros más de mil,
 el que al guía va la taifa era un conde d’Amadí;
 non le conocí en el garbe, ni menos en el vestir,
 le conocí en el charpín d’oro qu’inda aer se lo merquí.
 A la entrada de la puerta encontré con d’Amadí.
 –¿Qué llevas aquí, buen conde, conde, qué llevas aquí?

–Llevo un paxarico d’oro, que malo está para morir¹⁰.

Pero el médico tuvo además la curiosidad de recoger canciones modernas y de muy reciente factura. Transcribe algunas coplas, alguna con su melodía, y da curiosos informes: «En los cafés de musicantas y por el pueblo son adoptadas con letras diversas cuantos aires de moda circulan por el mundo. En Skoplje adquirimos unas coplas impresas en Salónica con caracteres hebreos, pero en castellano» (Cortés 1930: 9)¹¹. Describe el contenido del impreso, diez composiciones, de las que transcribe una, «Valencia, la reina del baile», un cantable adaptado a la misma música del bien conocido pasodoble. Según Cortés (1930: 8), «llegó probablemente a Salónica por conducto francés, popularizada en parte por la Mistinguette». En efecto, el maestro Padilla, autor de «Valencia», vivió en París mucho tiempo y compuso alguna canción célebre para Jeanne Bourgeois, «Mistinguett», que interpretó otros éxitos del músico. En una de sus estrofas, en sefardí vodevilesco y galicado:

Valencia.
Es el grito que yo siento,
tiemblo y tengo frisión.
Valencia.
La flatada por los hombres
que pecan mi corasón.
Querensia.
Son mis sentidos que reclaman,
ellos buyen con calor.
Al baile
la sampaña y la música
me trocan de color.
Mis dos oxos en un habla
saben comunicar;
a mi corasón devolan

¹⁰ Versiones de Yehatzckel Elie Capon. Skoplje, septiembre 1928 (Cortés 1930: 9). La versión de «El rapto de Elena» lleva el epígrafe «Jiyaskiar», que, según explica Cortés más adelante, es el «tono del muecín», tono al que se cantaba el romance.

¹¹ No parece haber noticia de ejemplares conservados de este librito ni de ninguna de las composiciones que contenía. No figura en la *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes* de Elena Romero (1992), donde se registran algunas ediciones de fechas próximas con coplas «frívolas», como «Los locos bailes modernos» de 1924 (núm. 237) o «El juego y los bailes» de 1928 (núm. 245).

por se explicar.
 Son filos que dan curiente
 mis labios al besar;
 su fuego es tanto potente,
 saben carbonisar.

(Cortés 1930)

5. Sefardismo, cultura, lengua y política

Al margen de su atención a la «modernidad» sefardí en Skoplje, Cortés, que no era filólogo ni político, percibe bien que los nuevos tiempos no eran favorables para la conservación de la lengua, «contra muchas corrientes y asechanzas»¹². Los sefardíes eran, forzosamente, multilingües, pues «para comerciar en aquellas tierras son por lo menos indispensables el serbio, el turco y francés». Que el «asimilacionismo» estaba ya arraigado en las nuevas generaciones era una evidencia, de la que pone un ejemplo: «En Salónica se publica un periódico de asimilación, *L'Echo de Salonique*, cuyo principal objeto parece ser destruir el idioma haciéndole olvidar». El número del periódico que cae en sus manos por azar (año I, núm. 81, septiembre de 1928) contenía un artículo del que Cortés copia unos párrafos:

Si l'assimilation signifie que les israelites doivent parler, dans leur vie quotidienne, la langue du pays, embrasser la civilisation hellénique, participer à toutes les manifestations de la vie grecque, prendre part aux joies et douleurs du peuple Grec, si, je le répète, l'assimilation signifie tout ceci, nous sommes complètement d'accord sur sa nécessité.

A Cortés el propósito del artículo le parecía absurdo. Además, «si pretenden esa idea, ¿por qué hacen en francés su propaganda?». Absurda o no tan absurda, la postura a favor del abandono de la lengua judeoespañola estaba muy difundida entre los sefardíes más ilustrados. A la política cultural española y a los intelectuales españoles, que tan recientemente habían redescubierto el mundo sefardí, les interesaba naturalmente sostener la postura opuesta, conservacionista. Para ello contaban con el natural apego de la mayoría de sefardíes a su lengua patrimonial y con la colaboración de algunos prohombres, de la esfera intelectual o

¹² Las citas de los siguientes párrafos pertenecen, como venimos viendo, a Cortés (1930: 8-9).

económica, bien dispuestos a la hispanofilia. No era empresa fácil lograr que los sefardíes en masa pasaran del resentimiento, la indiferencia, el «asimilacionismo» o de las declaraciones de amor, más o menos sinceras o vacuas, a ver en España una opción útil para sus propios intereses. No era, por otra parte, la asimilación a la lengua y cultura de los países balcánicos el único factor en contra de la pervivencia del judeoespañol. El Sionismo, ya muy presente entre los sefardíes, es otro fenómeno que fue pronto percibido como un peligro. Giménez Caballero intentó a su manera teorizar una forma de dar la vuelta a ese peligro:

Nosotros no consideramos ya al sefardí «un español sin patria», como erróneamente lo interpretó Pulido, sino como «un judío de patria española», cuyos padres estaban enterrados en la misma «patria». Por tal los sefardíes son nuestros «com-patriotas» pero sin dejar de ser judíos. Al contrario, siendo ante todo, judíos, y respetándolos nosotros en ese su origen.

El sefardismo es en rigor, para el sefardí, un *sionismo* de segundo grado. Y no un españolismo de primero. Nosotros los españoles no debemos con el sefardismo ser antisionistas, sino complementar el sionismo. Si el sionismo triunfa, todos los esfuerzos del sefardismo habrán sido inútiles. Y si no triunfa –como es lo más probable– todos los judíos se volverán reconocidos a la *segunda Sión*, España, que desinteresadamente ha auxiliado el ideal de Jerusalén (Giménez Caballero 1931a: 25-26).

En suma: alguna realidad obvia, mezclada a maquiévalismos y profetismos –fallidos– un tanto delirantes. Giménez Caballero juega a la alta política y, apelando directamente al Ministro de Estado, se muestra convencido de que

Esta tesis es fundamental que la tenga en cuenta ese Ministerio y sus delegados de cualquier orden, ya que ha sido aceptada unánimemente por los judíos, y constituye, además, una realidad. Realidad que pudiera tener consecuencias útiles, si España interviniese en la Sociedad de Naciones, cerca de la Comisión de Mandatos, en este sentido sionístico, propalestiniano, al que siempre se opuso la Monarquía de acuerdo con la Iglesia romana (Giménez Caballero 1931a: 25-26).

No parece que en los gobiernos de la República española tuvieran gran eco estas propuestas, y en el posterior Régimen, donde Giménez Caballero pudo tener mucha mayor influencia, es bien conocida la posición del franquismo ante los judíos y el Estado de Israel, antes y después de 1948.

En fin, por distintas vías el filo-sefardismo se populariza y difunde en la España de los 1920-1930s y los propios judíos toman parte activa en esa difusión. Sin salir de *La Gaceta Literaria*, se publicaron allí artículos de divulgación costumbrista: M. José Covo (1930), "Tipos Judíos de Salónica. El salepchi" y M. I. Cohen (1931), "Madre. De la vida de los judíos Séphardim en Oriente"; panorámicas generales, como el artículo póstumo de Abraham A. Kapon (1931), "Los judíos españoles" y el de Sam Levy (1931), "El sefardismo y el mundo judío"; o los muy densos trabajos de Saul Mézan (1930a, 1930b, 1930c, 1930d y 1930e) sobre el judaísmo búlgaro; y el menos previsible de Valentin Parnac (1927), "David Abenatar Melo, poeta Judeoespañol", sobre un exiliado del siglo XVII, traductor de los salmos¹³.

Por su relación con el archivo de Menéndez Pidal, interesa prestar atención a dos figuras del sefardismo que unieron un conocimiento poco común del pasado judeoespañol a una actividad real plasmada en proyectos llamados, en alguna parte, a realizarse posteriormente, aunque ya demasiado tarde.

En primer lugar, el rabino Sabetay Djaen, o Jaén, poeta y autor dramático. Su vinculación con la moderna cultura hispánica era anterior a una larga estancia en Argentina. En una entrevista con Agustín de Foxá, en vísperas de un viaje a España, Djaen recordaba su amistad con Manrique de Lara en 1910:

Sí; será mi primera visita a España, y con ella realizaré la ilusión de toda mi vida: la vuelta a esa tierra entrevista en los romances y las canciones de mi raza.

«Djaen, vámonos a España», me decía en 1910 Manrique de Lara, cuando buscaba entre nosotros el corazón de España en el bello romance que vive en nuestros hogares; y ahora, veintidós años después, voy ilusionado a obedecer su voz amiga. Me propongo dar varias conferencias sobre temas científicos y filosóficos, sobre cabalística, sobre Espinosa y especialmente quiero hablar de los sefarditas después de la expulsión, dar a conocer esta España ignorada de los Balcanes (Foxá 1931: 11).

Su viaje tenía otros objetivos:

¹³ Parnac, conocido coreógrafo, e introductor del Jazz en Rusia, publicaría después sus traducciones francesas de "Poèmes portugais du temps de l'Inquisition" con versiones de Serrão de Castro y António José da Silva (Parnac 1930).

España empieza a ocuparse de nosotros y está haciendo una gran obra que es preciso completar. Vengo muy satisfecho del apoyo y del interés con que se me ha recibido en las delegaciones de España en los Balcanes. Tanto el conde de Torrijos, en Belgrado, como el marqués de Ayeinena, en Bucarest, mostraron gran interés por mis proyectos. [...]

Quiero también llamar la atención de los gobernantes y de la opinión pública española hacia estos hermanos sefarditas. Quiero demostrar el interés que debe tener España en que estas colonias prosperen; la enorme fuerza que representa en el Oriente cercano esta masa española. Piense usted que, aparte los motivos sentimentales y de cultura, los sefarditas españoles son gente rica y emprendedora, comerciantes y banqueros, que pueden ser propagandistas de los productos españoles y prestar su ayuda en los tratados comerciales firmados por España (Foxá 1931: 11).

Ese mismo año, Djaen dirigió a Alejandro Lerroux, Ministro de Estado, una notable carta que, hasta donde sé, nunca se ha publicado. Remitió copia de ella a Menéndez Pidal y merece reproducirse en su integridad:

Distinguido señor Ministro:

Después de haber tenido el honor de entrevistarme con S. E., exponiéndole verbalmente los cinco puntos esenciales de una posible labor en pro de España y los sefardíes, tengo el honor de exponerlos por escrito, deseando su rápida resolución:

- 1) Abolición del famoso Decreto de 1492.
- 2) Prolongación por un plazo de dos años del Decreto dado el 20 Dbre. 1924 –aún en tiempos de la Dictadura–. Con arreglo a este Decreto a los sefardíes que soliciten la nacionalidad española no se les exige el requisito de haber residido en España ni un solo día y se les concede automáticamente la nacionalidad española a petición suya y siempre que no sean ciudadanos del país en que vivan.
- 3) La formación de una oficina central o centro hispano-sefardí bajo los auspicios del Ministerio de Instrucción Pública y compuesta de doce o más personas con una Secretaría permanente que centralice toda la acción hispano-sefardí, especialmente expansión del libro español, inmigración sefardí a España, fundación de un banco hispano-sefardí, etc. O sea, tratar de llegar a la integración de todos los sefardíes en la cultura de la madre España. Dicha Comisión estaría patrocinada por el Gobierno y subvencionada por el Ministro de Hacienda.

- 4) Nombramiento de cónsules honorarios en los centros de grandes colonias sefardíes, tales como Constantinopla, Belgrado, Salónica, Bucarest, Verna, Jerusalem, Alejandría, etc.,
- 5) La afectación de la Sinagoga del Tránsito a los sefardíes, creando en ella un museo hebreo-español.

Estos son los puntos concretos, cuya resolución solicito de S. E. Y de todos los Sres. Ministros competentes, deseando que lleguen a convertirse en realidad para el mayor bien de nuestra España.

Esperando de la reconocida bondad y del claro criterio de S. E. una acogida benévola a este definitivo proyecto que tengo el honor de exponer,

Suyo afmo. y fiel servidor

Sabetay J. Djaen
 Gran Rabino Sefardí de Rumania
 Ex.Gran Rabino de las Repúblicas
 Argentinas y Uruguay

Madrid, 14/VIII/1931

Copia a D. Ramón Menéndez Pidal
 Presidente de la Academia Española

(Djaen 1931)

Carta concreta y hábil la de Djaen. Escrita tal vez «con ayuda de vecinos», por el buen manejo de los formulismos burocráticos y de las apelaciones a la «madre España», ello no restaba nada a que los cinco puntos planteados resumieran perfectamente las aspiraciones del filosefardismo español y de los propios sefardíes.

Es también especialmente atractiva la figura de Máximo José Kahn, judío no sefardí, y español toledano de adopción desde 1921. Entre los muchos saberes de Kahn, crítico de libros de erudición y literatura, e introductor en España de la literatura alemana moderna y difusor de la española en Alemania, los estudios sefardíes ocuparon parte esencial de sus intereses. Con su nombre y con el pseudónimo Medina Asara, o Azara, publicó varios y excelentemente escritos artículos sobre historia judaica y sefardí. Baste una enumeración, muy incompleta sin duda, de los que he podido leer: “Sefardíes. Aaron Gordon” (Kahn 1928), sobre la curiosa historia de un judío que naufraga en costa española en el s. XVII; quiere celebrar la *Passah* y resulta que encuentra por azar a un noble criptojudío, que se delata por comprar la yerba *Maror*; ambos celebran la Pascua juntos. “Sefarad, tierra de promisión” (Kahn 1930a, 1930b, 1930c, 1930d,

1930e), es una serie de seis artículos con los epígrafes «¿Por qué no hay judíos en España?», «Breve historia de los judíos de Sefarat», «Los restos del judaísmo en España» y «Paseo por el Toledo judío». En la *Revista de Occidente* aparecieron “El patriarca judío” (Kahn 1930f), “La vida poética de un judío toledano del siglo XII [Jehuda Halevi]” (Kahn 1931), y “La cuna ibérica de los hebreos” (Kahn 1933). En fin, en *Hora de España*, ya en 1937 y 1938, Kahn publicó “La cultura de los judíos sefarditas” (Kahn 1937); una reseña a un libro de Saul Mézan, “Judíos españoles promotores del Renacimiento. «De Gabirol a Abravanel»” (Kahn 1938)¹⁴.

En plena Guerra Civil, Kahn fue nombrado cónsul en Salónica. En los pocos meses que ejerció su cargo concibió un ambicioso proyecto global para promover la cultura sefardí y su integración en la cultura española. Se conservan sus despachos consulares, remitidos al ministro de Estado, José Giral y las respuestas. Además de la documentación original depositada en el archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, existe una copia completa del dossier en el Archivo Menéndez Pidal. Esta documentación ha sido ya extractada por Marquina-Ospina (1987: 138-139) y, muy en detalle, por Martín Gijón (2012: 119-124). Baste recordar que Kahn partía de la idea de que los sefardíes habrían de jugar un papel importante «en la reedificación de España», y veía necesaria una acción coordinada de todos los representantes diplomáticos de la República en los distintos países donde existían comunidades sefardíes. En septiembre de 1937 solicitaba autorización para remitir a las legaciones españolas un detallado cuestionario para reunir información sobre el estado de la dispersa colectividad judeoespañola en todos los aspectos: demográficos, lingüísticos, legales, económicos, etc., hasta cubrir 36 preguntas del tipo: «¿Existen periódicos judíos? (Nombres, idioma en que se publican, caracteres en que se imprimen –hebreo puro, hebreo aljamiado, rashi–, ediciones aproximadas, ideología, características; nacionalidad y personalidad de los propietarios, directores o redactores jefes» (pregunta núm. 17); o «Porcentaje aproximado de las familias adineradas, de la clase media, de la clase obrera» (pregunta núm. 29).¹⁵

¹⁴ Máximo José Kahn cuenta ahora con una excelente biografía, estudio de su obra y bibliografía gracias a Martín Gijón (2012).

¹⁵ Las citas al proyecto de este intelectual se extraen de la copia conservada en la FRMP: Kahn (1937-1938).

A partir de la información allegada mediante el cuestionario, Kahn proponía establecer una red de colaboradores, centralizada en Salónica, para difundir la cultura española, en «español moderno», alternando con español sefardí. La propuesta incluía crear una revista mensual, «que podría llevar el título *Sefarad, Revista de los judíos españoles*», cuyas secciones detalla.

Las circunstancias impidieron que estos proyectos pasaran apenas del papel. Desconocemos incluso si los cuestionarios fueron enviados y contestados y, si lo fueron, cuál es su paradero. En cualquier caso, el plan de actuación de Kahn, el más riguroso y mejor planteado de los que se formularon para que los sefardíes estuvieran «de nuevo entre nosotros», no solo se vio abocado al fracaso por el colapso de la República Española; muy poco después tendría lugar el trágico final de las propias juderías balcánicas y el sefardismo se convertiría en una simple y nostálgica sombra de lo que fue.

En relación con los proyectos de Kahn, me permito ahora recurrir a un recuerdo personal. Cuando empecé a trabajar en el Seminario Menéndez Pidal en los 1970s, eran muy frecuentes las visitas de Samuel Armistead, a quien naturalmente consultábamos las dudas de identificación que surgían en los textos de romances sefardíes. Recuerdo bien que ante unos originales mecanografiados que llevan el epígrafe «Máximo José Kahn. Proyecto de *Romancero sefardí*», desperdigados en las carpetas del archivo, don Samuel, con un expresivo gesto de menosprecio decía: «Eso es falso; no lo tengáis en cuenta». La idea que me quedó era, pues, que el tal Máximo José Kahn había de ser uno más de la tribu de falsarios que periódicamente surgen en el campo de la poesía popular. Ahora, sin embargo, conocemos bien la génesis de ese «Proyecto de *Romancero sefardí*» y es claro que Kahn debe ser exonerado con todos los pronunciamientos favorables del cargo de mixtificador o falsario.

En la misma documentación del consulado de Salónica, consta un despacho del 10 de noviembre de 1937 con un epígrafe: «Asunto: Propone la edición de un pequeño *Romancero sefardita* para fines de propaganda», y el siguiente texto:

Refiriéndome a mi despacho N^o 144 del 25 de Octubre último pasado [en el que había remitido el Cuestionario y sus propuestas de actuación], tengo la honra de proponer a V. E. S. la edición de un pequeño tomo bien presentado conteniendo el texto de unos veinte a treinta *romances sefarditas*, o sea de aquellos antiguos romances castellanos que cantan

todavía hoy los judíos españoles, acompañados de unas cuantas viñetas alusivas y precedidos de una pequeña introducción –apolítica desde el punto de vista de la política de partido para que el librito pueda entrar en todos los países– cuya finalidad ha de ser demostrar a los sefarditas de Oriente que la República Española está dispuesta a enmendar las consecuencias trágicas de la Inquisición.

V. E. S. comprenderá que la publicación de los romances es en el fondo un pretexto para la introducción; sin embargo no se trata de un mero pretexto escogido a capricho, puesto que entre los sefarditas no se encuentra ninguna colección de sus romances y que muchos se lamentan de haber olvidado aquellas bellas canciones que les proporcionaban tanto deleite en su juventud.

Cumpliendo el pequeño tomo a la vez fines prácticos, sentimentales y –como la introducción estará redactada en español puro y moderno y el librito entero impreso en caracteres latinos– finalmente también culturales, representará un instrumento de propaganda perfecto.

Selección de los romances. Conviene limitarse a aquellos que los sefarditas mejor conocen y más tienen en estima. De la selección se encargará probablemente con mucho gusto el señor Torner, del Centro de Estudios históricos, gran especialista en esta materia, indicándole yo las piezas que más interesan; caso de no le ser posible realizar esta labor y de no encontrar V. E. otra persona capaz de llevarla a cabo, me ofrecería yo para ello.

Viñetas. Como dibujante para las viñetas, la persona indicada es el señor Gaya (Ramón).

Introducción: La persona que V. E. encargará la redacción de las palabras preliminares habrá de expresar claramente que los intereses que existen entre la República Española y los sefarditas no son ni unilaterales ni estériles, sino mutuos y de índole práctica, lo cual se hará patente el día que termine la guerra.

Confección, presentación y edición del libro. Me permito proponer que el librito sea confeccionado en los talleres de «Hora de España» y al estilo de un pequeño almanaque de bolsillo, es decir muy manuable. Como ha de ser repartido entre la totalidad de los sefarditas de Oriente, convendrá preparar una edición bien elevada.

Caso de tener a bien V. E. acceder a la publicación de este pequeño tomo, creo poder prometer que el resultado, desde el punto de vista [de] propaganda será extraordinario.

El Cónsul de España.
Máximo José Kahn.

Señor Ministro de Estado. Valencia

(Kahn 1937-1938)

Pocas semanas después (el 20-XII-1937) se comunicaba a Kahn que la Junta de Relaciones Culturales aceptaba su iniciativa, y le solicitaba el envío de la colección de romances. Kahn así lo hacía, y escribe (7-II-1938):

Refiriéndome a mi despacho N^o 154 del 10 de Noviembre 1937 y en cumplimiento a la petición correspondiente del Señor Presidente de la Junta de Relaciones Culturales, tengo el honor de remitir adjunto a V. E. S. 24 romances completos y fragmentos de romances que podrán formar parte del *Romancero sefardita* cuya publicación tuve la honra de proponer a V. E. S. en el despacho arriba mencionado.

Como mi biblioteca, compuesta de unos 4.000 volúmenes, sucumbió junto con mi casa de Toledo, no dispongo en este momento de más material. Sin embargo será conveniente completar el número de 24 piezas hasta recoger unas 30. Los 6 romances que faltan podrán ser sacados de Guillermo Díaz Plaja: *Aportación al cancionero judeo-español del Mediterráneo oriental*, Santander, libro en que se encuentran reunidos unos cuantos romances sefarditas de alta calidad.

En cuanto al título del libro en cuestión tengo la honra de proponer a V. E. S. el que sigue: *Cancionero sefardita. Romances y cantos de los judíos españoles*.

Relativo a la introducción que, desde el punto de vista de la propaganda, ha de representar la parte esencial de esta publicación, me escribió el Señor Juan Gil-Albert invitándome a que la escribiera yo mismo; pero como, hasta ahora, no he recibido aún orden de V. E. S. a este efecto, me abstengo de redactarla hasta recibir las instrucciones oportunas de V. E. S.

El Cónsul de España.

Máximo José Kahn.

(Kahn 1937-1938)

Es, pues, evidente que Kahn aspiraba a publicar un romancerillo sefardí para sefardíes, con fines propagandísticos de la República Española, y de la cultura española, y que al mismo tiempo fuera atractivo para sus destinatarios. Para ello se sirvió de fuentes impresas, y no pretendía en modo alguno hacer pasar la selección por una colección personal, aunque es probable que Kahn hubiera recogido algunas versiones de la tradición oral¹⁶. Ya hemos leído que no tenía reparos en sugerir que se incorporaran materiales de la pequeña colección de Díaz-Plaja

¹⁶ Martín Gijón (2012: 146), indica que en carta de Kahn al director de la *Jüdische Revue*, Manfred George, le informaba que había recogido una «considerable cantidad» de romances (6-X-1937).

Desconozco cómo llegaron los textos de Kahn al archivo de Ramón Menéndez Pidal, que en 1938 no se encontraba en España. Acaso a través de su colaborador en el Centro de Estudios Históricos, el musicólogo Eduardo Martínez Torner, a quien Kahn menciona en uno de sus despachos. En cualquier caso, el *Cancionero sefardita* preparado por Kahn fue también, lamentablemente, un proyecto fallido. Habría sido la primera y única vez que desde España se ofrecía un romancero sefardí no para estudiosos o lectores peninsulares sino para sus propios depositarios y transmisores. Kahn, sin embargo, aprovechó su inmersión en el romancero para dar a conocer en versión alemana sus ideas sobre la transmisión de la balada narrativa entre los judíos y caracterizar su repertorio, junto con algunas muestras traducidas¹⁷. Y su colección no se perdió definitivamente y puede ser fácilmente reconstruida con las copias preservadas en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri.

Para concluir, en su larga vida Ramón Menéndez Pidal pudo alcanzar, gracias a María Goyri, a conocer al doctor Pulido y reanudar el contacto con sus antiguos corresponsales en el Oriente sefardí. Pudo después atraer a Josef Benoliel e incitarle a realizar sus fundamentales trabajos sobre la lengua y el romancero sefardí de Marruecos. Más adelante pudo estimular –y obtener los medios necesarios– para que amigos y discípulos tan destacados como Manrique de Lara y Américo Castro realizaran sus exploraciones en el Mediterráneo oriental y en Marruecos. En fin, a través de la Junta de Relaciones Culturales, siguió de cerca las campañas filosefardíes, mejor o peor orientadas, de Giménez Caballero, Sabatai Djaén y los diplomáticos españoles en los Balcanes. Conservó los materiales del doctor Cortés y de Máximo José Kahn. Ya en su ancianidad, facilitó los trabajos de Samuel Armistead, poniendo a su disposición la colección más copiosa de romances sefardíes... En fin, su viaje a Israel, pasados sus 90 años de edad, en compañía de Diego Catalán, fue sin duda el primer deshielo en una España oficialmente hostil al mundo judío. Puede afirmarse que, en verdad, la casa de Menéndez Pidal ha sido la casa del Romancero sefardí y de los sefardíes. Y deseamos que lo siga siendo.

¹⁷ Kahn publicó en la *Jüdische Revue* de Mukacevo (Eslovaquia) varios trabajos, entre ellos “Das sefardische Romanzero”, de gran interés a juzgar por el resumen que de él hace Martín Gijón (2012: 145-146).

6. Anexo

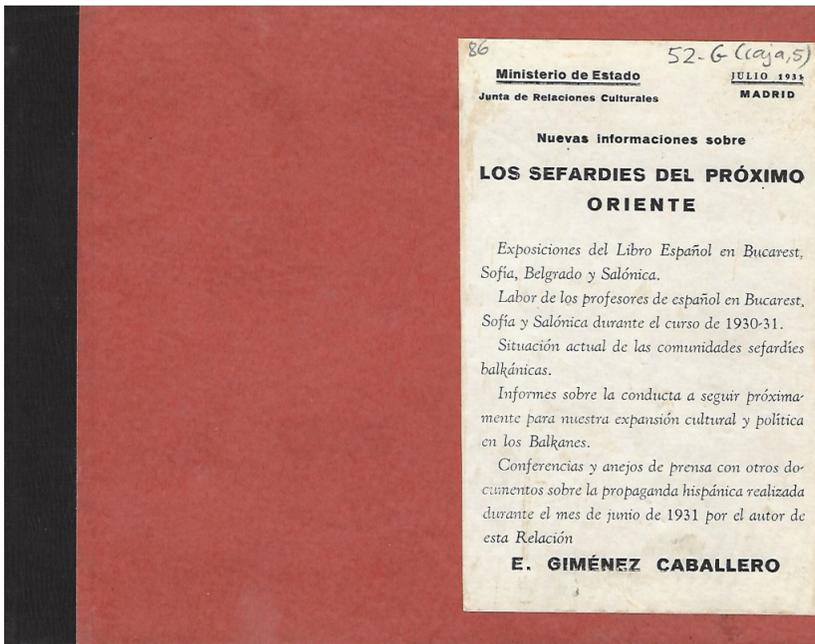


Imagen 1 – Portada del informe de Giménez Caballero (1931)



Imagen 2 – Artículo de Giménez Caballero en La Gaceta Literaria



Imagen 3 – Artículo de Cortés en el Heraldo de Madrid

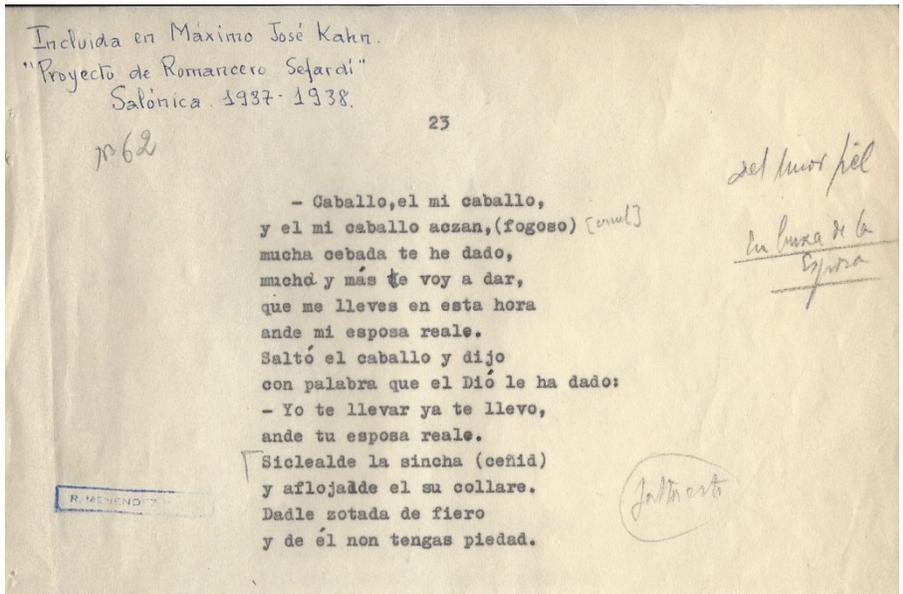


Imagen 4 – Página del proyecto de Romancero Sefardí

Bibliografía

- ÁLVAREZ CHILLIDA, G. (2002). *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-1902)*, Madrid, Marcial Pons.
- ARMISTEAD, S. G. (1978): *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, con la colaboración de S. Margaretten, P. Montero y A. Valenciano, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.
- (1988): “Américo Castro in Morocco: The Origins of a Theory”, en SURTZ, R. E., J. FERRÁN y D. P. TESTA (eds.), *Américo Castro: The Impact of His Thought*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, págs. 73-82.
- CASTRO, A. (1922): Carta a Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 16 de septiembre, conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- [1922]: Carta sin fecha a Ramón Menéndez Pidal, Tetuán, [enero-febrero], conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- (1927): “Judíos”, en *La Gaceta Literaria*, I (1-I-1927), pág. 2.
- (1937): Carta a Ramón Menéndez Pidal, Buenos Aires, 21 de septiembre, conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- CID, J. A. (2001): “Judíos en la prosa española del siglo XVII (Imperfecta síntesis y antología mínima)”, en IZQUIERDO, R. e I. M. HASSÁN, *Judíos en la literatura española*, págs. 213-266.
- COHEN, M. I. (1931): “Madre. De la vida de los judíos Séphardim en Oriente”, en *La Gaceta Literaria*, 120, pág. 11.
- CORTÉS, A. F. (1930): “Compatriotas de Oriente. Ciudad original y extraña”, en *Heraldo de Madrid*, XI (17 de octubre), núm. 13.954, págs. 8-9.
- COVO, M. J. (1930): “Tipos Judíos de Salónica. El salepchí”, en *La Gaceta Literaria*, 73, pág. 9.
- DJAEN, S. J. (1931): Carta a Alejandro Lerroux, Madrid, 14 de agosto, copia conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- FOXÁ, A. (1931): “Hablando con un Gran Rabino Sefardita del próximo Oriente”, en *La Gaceta Literaria*, 110 (15-VII-1931) pág. 11.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E. (1929): *Los sefardíes del Próximo Oriente (Memoria sobre el viaje de expansión cultural española realizado durante los me-*

ses de Septiembre y Octubre de 1929 por D. Ernesto Giménez Caballero, enviado de la Junta de Relaciones Culturales), ejemplar mecanografiado, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.

- (1930): “Monograma sobre la judería de Escopia”, en *Revista de Occidente*, VIII/LXXXI, págs. 356-376.
 - (1931a): *Nuevas informaciones sobre los sefardíes del Próximo Oriente (Exposiciones del Libro Español en Bucarest, Sofía, Belgrado y Salónica. Labor de los profesores de español en Bucarest, Sofía y Salónica durante el curso de 1930-31. Situación actual de las comunidades sefardíes balcánicas [...])*, ejemplar mecanografiado, con abundantes correcciones y añadidos manuscritos, conservado en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
 - (1931b): *La Gaceta Literaria*, 115 (1 de octubre).
 - (1931c): *Trabalenguas sobre España*, Madrid, Touring-Club.
 - (1931d): *Proyecto de Memoria sobre los trabajos realizados*, copia mecanografiada, conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
 - (1976): *Curriculum vitae*, Madrid, E. Giménez, S. A.
- GOYRI, M. [1952]: “Centenario del Dr. Ángel Pulido”, manuscrito autógrafa, [junio], conservado en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- ILLESCAS, G. (1578): *Historia pontifical y catholica, en la qual se contienen las vidas y hechos notables de todos los summos pontífices romanos*, Burgos, Martín de Victoria.
- KAHN, M. J. (= MEDINA ASARA) (1928): “Sefardíes. Aaron Gordon”, en *La Gaceta Literaria*, 37, pág. 234.
- (1930a): “Sefarat, tierra de promisión I”, en *La Gaceta Literaria*, 74, pág. 18.
 - (1930b): “Sefarat, tierra de promisión II: Breve historia de los judíos en Sefarat”, en *La Gaceta Literaria*, 75, pág. 37.
 - (1930c): “Sefarat, tierra de promisión III: Los restos del judaísmo en España”, en *La Gaceta Literaria*, 77, pág. 67.
 - (1930d): “Sefarat, tierra de promisión III: Los restos del judaísmo en España”, en *La Gaceta Literaria*, 80, pág. 129.

- (1930e): “Sefarat, tierra de promisión IV: Paseo por el Toledo judío”, en *La Gaceta Literaria*, 86, pág. 219.
 - (1930f): “El patriarca judío”, en *Revista de Occidente*, LXXXV, págs. 103-112.
 - (1931): “La vida poética de un judío toledano del siglo XII”, en *Revista de Occidente*, CII, págs. 339-355.
 - (1933): “La cuna ibérica de los hebreos”, en *Revista de Occidente*, CXIX, págs. 182-198.
 - (1937): “La cultura de los judíos sefarditas”, en *Hora de España*, III.
 - (1937-1938): *Proyecto de Romancero Sefardí, Salónica*, copia conservada en Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
 - (1938): “Judíos españoles promotores del Renacimiento. De Gabirol a Abravanel”, en *Hora de España*, IV.
- KAPON, A. A. (1931): “Los judíos españoles”, en *La Gaceta Literaria*, 118, pág. 5.
- LEVY, S. (1931): “El sefardismo y el mundo judío”, en *La Gaceta Literaria*, 99, pág. 6.
- LURIA, M. A. (1930): “A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish Based on Oral Material Collected in Monastir, Yugo-Slavia”, en *Revue Hispanique*, LXXIX, págs. 325-583 [tirada aparte, New York, Instituto de las Españas, 1930].
- MARQUINA, A. y G. I. OSPINA (1987): *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa.
- MARTÍN GIJÓN, M. (2012): *La patria imaginada de Máximo José Kahn. Vida y obra de un escritor de tres exilios*, Valencia, Pre-Textos – Fundación Amado Alonso.
- MEDINA ASARA (=KAHN, M. J.)
- MEZAN, S. (1930a): “Primera época. Romana y búlgara. O de predominio del rito romano”, en *La Gaceta Literaria*, 76, pág. 7.
- (1930b): “Estudios sobre el judaísmo búlgaro”, en *La Gaceta Literaria*, 83, pág. 6.
 - (1930c): “Estudios sobre el judaísmo búlgaro: Época de predominio del rito sefardí”, en *La Gaceta Literaria*, 87, pág. 7.

- (1930d): “Estudios sobre judaísmo búlgaro: Época de predominio del rito sefardí (continuación)”, en *La Gaceta Literaria*, 88, pág. 7.
- (1930e): “Estudios sobre judaísmo búlgaro: Época de predominio del rito sefardí (continuación)”, en *La Gaceta Literaria*, 89, pág. 11.
- PARNAC, V. (1927): “David Abenatar Melo, poeta judeoespañol”, en *La Gaceta Literaria*, 18, pág. 105.
- (1930): “Poemes portugais du temps de l’Inquisition”, en *Europe*, 94 (15 de octubre).
- PULIDO FERNÁNDEZ, A. (1904): *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, E. Teodoro.
- (1905): *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- ROMERO, E. (1992): *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, CSIC.
- ROTHER, B. (1999): “Españoles sefardíes y primeros falangistas”, en TARGARONA, J. y Á. SÁENZ-BADILLOS (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century, Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, vol. II, Netherlands, Brill, págs. 616-624.
- (2000): “España y los judíos: de los albores del siglo XX a la Guerra Civil”, en CARRETE PARRANDO, C., U. MACÍAS KAPÓN y Y. MORENO KOCH, *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, págs. 152-172.
- SERRANO Y SANZ, M. (1905): *Autobiografías y memorias*, vol. I, Madrid, Bailly-Baliere.
- TOUBOUL TARDIEU, E. (2009): *Séphardisme et Hispanité. L’Espagne a la recherche de son passé (1920-1936)*, Paris, Presses de l’Université.
- VÁRVARO, A. (2012): “Il giudeo-spagnuolo prima dell’espulsione del 1492”, en SUÁREZ GARCÍA, R. e I. CEBALLOS VIRO, *Aljamías in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, Gijón, Ediciones Trea S. L., págs. 233-252.
- WAGNER, M. L. (1923): “Algunas observaciones generales sobre el Judeo-español de Oriente”, en *Revista de Filología Española*, X, págs. 225-244.

- (1925): “Los dialectos judeo-españoles de Kareferia, Kastoria y Brusa”, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, vol. II, Madrid, Hernando, págs. 193-203.
 - (1930): *Caracteres generales del Judeo-español de Oriente*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.
- YAHUDA, A. (1915): “Contribución al estudio del Judeo-Español”, en *Revista de Filología Española*, II, págs. 339-370.

Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí

Paloma Díaz-Mas

Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC

Ramón Menéndez Pidal fue pionero en España en prestar atención a la cultura sefardí desde un punto de vista académico. Mi intención es exponer aquí: a) cómo y por qué surgió ese interés de Menéndez Pidal por la cultura sefardí; b) qué acciones concretas se emprendieron al respecto por iniciativa de Menéndez Pidal; c) cómo se proyectó ese interés por la cultura sefardí en las actividades de la Junta para Ampliación de Estudios, y d) cómo esa atención se prolongó fuera de España y después de la Guerra Civil, gracias a los colaboradores y discípulos (directos o indirectos) de Menéndez Pidal¹.

Desde un punto de vista personal, Menéndez Pidal llegó a interesarse por la cultura sefardí a través de sus estudios sobre la épica hispánica, que le condujeron a estudiar también los romances de tema épico y a desarrollar su teoría de que los primeros romances surgieron como fragmentos desgajados de los cantares de gesta.

El estudio del romancero implicaba prestar atención no solo a las fuentes antiguas —es decir, a los textos que se han conservado en manuscritos medievales y, sobre todo, en pliegos sueltos y colecciones impresas del siglo XVI—, sino también al romancero de la tradición oral moderna, que entonces estaba vivo en la memoria y en las voces de las gentes —es bien conocida la anécdota de cómo María Goyri descubrió, durante su

¹ El presente artículo es producto del proyecto de investigación FFI2012-31625 «Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España III: hacia la recuperación de un patrimonio cultural en peligro», del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

viaje de novios con don Ramón, la plena vitalidad de la tradición oral castellana: véase Menéndez Pidal (1953: II, 291-292) y Catalán (2001: 14-15)–.

En el conjunto de la tradición oral moderna, la sefardí ofrecía unos materiales interesantísimos, que don Ramón y doña María comprendieron que había que compilar y explorar. Se trataba de una tradición peculiar por la manera en que se había preservado y transmitido. Sus orígenes eran sin duda medievales, ya que los judíos habían sido expulsados de Castilla y Aragón en 1492 (aunque, con el tiempo y el avance de las investigaciones, se fue descubriendo que no todo el corpus del romancero sefardí era medieval, sino que a él se habían ido incorporando, a lo largo de los siglos y por diferentes vías, romances posteriores); pero, sobre todo, se trataba de una tradición *aislada*, entendiéndose por tal que había vivido y se había desarrollado durante más de cuatro siglos sin conexión con la Península Ibérica, en el antiguo imperio otomano y el Norte de África, un entorno geográfico separado del mundo hispanohablante de España y América y en el que no se hablaba otra lengua hispánica más que el judeoespañol.

Para entender mejor cómo se produjo ese acercamiento a la cultura sefardí por parte de Menéndez Pidal tenemos que considerar las circunstancias académicas y políticas de principios del siglo XX en España y en Europa. Y, concretamente, un hecho en cada uno de estos ámbitos: en el ámbito académico, el auge de los estudios de Filología Románica en Europa; y, en el político, el nacimiento en España del filosefardismo desde la década de los años 70 del siglo XIX, que alcanza su punto álgido precisamente a principios del XX, con la campaña prosefardí del senador Ángel Pulido.

1. Los estudios de filología románica y la lengua sefardí

Los primeros en interesarse por la cultura sefardí desde fuera de la cultura judía fueron filólogos romanistas, para quienes el judeoespañol resultaba una lengua de especial interés filológico por ser una variedad lingüística románica de origen hispánico, que se había formado y desarrollado en un entorno no románico y había evolucionado durante siglos de forma independiente con respecto al español de España y América.

En el momento en que los romanistas empezaron a interesarse por el judeoespañol, esta lengua había comenzado ya su declive. Desde mediados del siglo XIX los sefardíes habían empezado a abandonar las escuelas tradicionales judías para educarse en las escuelas modernas, a la manera occidental, que se establecieron en ciudades del Mediterráneo Oriental y del Norte de África. Unas eran escuelas laicas promovidas desde países occidentales para acrecentar su influencia cultural en Oriente, como es el caso de las escuelas italianas Dante Alighieri; otros eran colegios de órdenes religiosas católicas o de misiones protestantes, en los que estudiaban alumnos de distintas religiones, entre ellas judíos; y, sobre todo, lo que produjo un cambio radical fue la creación en París en 1860 de la Alliance Israélite Universelle, una institución fundada por judíos franceses emancipados con la finalidad de extender la educación y la cultura moderna a los judíos «orientales» (Kaspi 2010). Además, desde 1878 hasta 1913, a medida que los países balcánicos se fueron independizando del imperio otomano, se fueron implantando sistemas educativos unificados para todos los ciudadanos de cada uno de los nuevos estados-nación.

En estas escuelas modernas, la lengua vehicular de la enseñanza solía ser también una lengua occidental (en el caso de las escuelas de la Alliance, el francés) o la lengua nacional. Eso fue produciendo paulatinamente una situación de diglosia entre los sefardíes, para los cuales las lenguas de educación y de cultura empezaron a ser las lenguas occidentales (sobre todo el francés, pero también el italiano y el alemán) o las oficiales de los nuevos estados, quedando el judeoespañol relegado al ámbito doméstico y familiar, a las relaciones en el interior de la comunidad judía o como única lengua que conocían los sefardíes de las clases más desfavorecidas, que habían recibido menos formación.

Pese a ello, a principios del siglo XIX el judeoespañol todavía era una lengua viva en las relaciones de vecindad, comerciales y en el ámbito comunitario y aún se utilizaba como lengua vehicular en algunas escuelas judías. En ciudades como Salónica, Estambul, Esmirna, Sofía, Belgrado, Sarajevo o Jerusalén todavía se publicaban numerosos periódicos y libros en judeoespañol aljamiado; incluso el judeoespañol tenía un papel en la vida religiosa, tanto en la liturgia como, sobre todo, en la paraliturgia doméstica de las festividades. La lengua sefardí había perdido prestigio cultural para sus propios hablantes y había iniciado ya su decadencia,

pero se encontraba todavía lejos de ser una lengua en serio peligro de extinción².

Por eso los primeros filólogos romanistas que se interesaron por el judeoespañol tuvieron la oportunidad de realizar *in situ* trabajos de campo para recoger muestras de la lengua hablada; menos atención filológica prestaron a la lengua sefardí escrita, en parte porque la mayoría de los manuscritos e impresos estaban en judeoespañol aljamiado (es decir, escrito con letras hebreas) y pocas veces los romanistas sabían leer aljamía; no obstante, algunos estudios filológicos tuvieron en cuenta la lengua de las traducciones bíblicas y de los textos litúrgicos. Figuras pioneras del estudio del judeoespañol fueron Leo Wiener (1895-96; 1903-1904), Julius Subak (1905; 1906), Max Leopold Wagner (1909; 1914; 1923; 1930; y la recopilación de sus artículos en 1990) y, unos años más tarde, Cynthia Crews, que precisamente escribió su tesis doctoral sobre el judeoespañol de los Balcanes (1932; 1935; y 1960). También en ese contexto se hicieron las primeras grabaciones sonoras de hablantes de judeoespañol, por Julius Subak en 1908 (Liebl 2010).

El auge de la filología románica propició además la aparición de los primeros sefardíes sefardistas, que llevaron a cabo estudios académicos sobre su lengua materna.

Desde mediados del siglo XIX, los hijos de la burguesía sefardí de Turquía y los Balcanes empezaron a estudiar en universidades europeas, sobre todo en la Sorbona en París y la Universidad de Viena. Un caso paradigmático es el de Adolf Mussafia (1835-1905), insigne romanista de origen sefardí, que fue profesor de la Universidad de Viena desde 1860.

Mussafia no se dedicó al estudio del judeoespañol, pero sí que lo hicieron otros sefardíes que realizaron sus tesis doctorales sobre la lengua sefardí en la misma universidad de Viena. Destacan entre ellos tres originarios de Sarajevo: Moritz Levy, Kalmi Baruch e Isaac Altarac (Levy 1911; Baruch 1925; Altarac 1932).

² Para el concepto de lengua en serio peligro de extinción o *endangered language*, con un atlas mundial de las lenguas en peligro, <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/>.

2. El liberalismo español de la época de la Restauración y los sefardíes

Otro de los elementos que sin duda influyó en el interés de Menéndez Pidal por la cultura sefardí fue la atención prestada a los sefardíes por parte de algunos políticos liberales de la época de la Restauración, cosa que se reflejó en la prensa periódica y tuvo alguna influencia en la opinión pública española, sobre todo en los círculos intelectuales.

Se ha hablado bastante del *filosefardismo* español, entendido como un movimiento de simpatía hacia los sefardíes, que propugna el acercamiento entre los sefardíes y España, el conocimiento y la colaboración mutuas e incluso la reparación de la injusticia histórica de la expulsión de los judíos en 1492 mediante la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes (véase, por ejemplo, Alpert 2005).

En general, suele considerarse que ese filosefardismo español nace con la campaña emprendida por el senador Ángel Pulido Fernández a principios del siglo XX, de la que hablaré a continuación. Sin embargo, ya desde la década de 1870, en la prensa liberal española encontramos informaciones y artículos sobre los sefardíes, que proponen las mismas ideas e iniciativas que años después difundirá y defenderá Pulido.

Frente a la prensa conservadora, la prensa periódica liberal del siglo XIX se caracteriza por defender la libertad religiosa y no ser antisemita; por tanto, los periódicos liberales suelen mostrar una actitud positiva hacia los judíos en general y hacia los sefardíes en concreto. Periódicos como *El Globo*, que se publicó en Madrid entre 1875 y 1930, incluyeron en sus páginas colaboraciones sobre los sefardíes, propugnando el acercamiento entre los sefardíes y España, con propuestas concretas (como, por ejemplo, nombrar a sefardíes cónsules españoles en distintas localidades del Mediterráneo Oriental), que coinciden con las que años después fueron defendidas por Pulido (Díaz-Mas 2012).

También la *Revista de Geografía Comercial* (que se publicó entre 1885 y 1896), inspirada en los principios de la filosofía krausista y de la Institución Libre de Enseñanza y cuyo primer director fue Joaquín Costa, publicó abundantes informaciones sobre los judíos del Mediterráneo Oriental y de Marruecos y algunas colaboraciones de corresponsales sefardíes (Israel Garzón 2003).

Por otra parte, algunos periódicos sefardíes mantuvieron estrecho contacto e intercambio con publicaciones españolas. Es el caso, por ejemplo, del periódico de Turnu-Severin (Rumanía) *El Luzero de la Pasensia*, que se publicó en la década de 1880 y mantuvo correspondencia y colaboración con periódicos españoles liberales, republicanos o incluso federalistas, como la misma *Revista de Geografía Comercial*, *Revista Contemporánea*, *Las Regiones*, *Periódico federal*, *El Republicano*, *El Serpis* y *La Concentración*.³

Ángel Pulido Fernández (1852-1932) era un médico y senador español que emprendió una campaña en favor del acercamiento de los sefardíes y España. Su ideología era el liberalismo regeneracionista, en la línea de Emilio Castelar; la misma corriente política a la que pertenecía precisamente Joaquín Costa.

Su primer contacto con los sefardíes fue, significativamente, en Viena, donde un hijo suyo estudiaba medicina y tenía varios compañeros sefarditas. Sin embargo, el momento clave fue su encuentro, durante un cruce por el Danubio, con Haim (o Enrique) Bejarano, profesor sefardí de una escuela judía de Bucarest.

Pulido inició su campaña con un discurso en el Senado y varios artículos en la prensa (*El Liberal*, *La Ilustración Española y Americana*, etc). Procuró implicar no solo a políticos, sino sobre todo a intelectuales españoles.

Significativamente, el primer libro de Pulido se titula *Los israelitas españoles y el idioma castellano* (Pulido 1904). En él expone su idea central: lo que propugnaba era, desde su mentalidad regeneracionista, que el establecimiento de relaciones entre los sefardíes y España sirviera para una doble *regeneración*: la de la lengua española de los sefardíes —y especialmente de sus élites— por su contacto con España; la de la vida económica española y el peso político de España en el mundo, por la acción de un pueblo que él consideraba de españoles exiliados, cultos, laboriosos y hábiles para la vida de los negocios y para la política. Por tanto, Pulido se dirige a las élites sefardíes con más preparación cultural y más solvencia económica, que eran las que podían servir para sus fines y las que más

³ Sobre este periódico y sus contenidos, véase Martínez Gálvez (2009) y Díaz-Mas y Barquín (2014); sobre sus fuentes de información, Díaz-Mas (2013); sobre su relación con Viena, Díaz-Mas y Martínez Gálvez (2013). Específicamente para las relaciones del periódico con publicaciones liberales españolas, Díaz-Mas y Barquín (2007).

interés podían tener en una eventual relación comercial o cultural con España.

A partir de entonces, Pulido establece un intenso intercambio epistolar con casi ciento cincuenta sefardíes de todo el mundo, especialmente de las comunidades tradicionales de Turquía, los Balcanes o el Norte de África, pero también entre los sefardíes asentados en Viena, Trieste o diversos países de Latinoamérica. Una selección de esa correspondencia la publicó en su segundo y más conocido libro *Intereses nacionales. Españoles sin Patria y la Raza Sefardí* (Pulido 1905).

La campaña de Pulido sin duda influyó en la posterior investigación sobre el romancero sefardí impulsada por Menéndez Pidal, por dos razones: una, de carácter general, porque contribuyó a la visibilidad de los sefardíes en la sociedad española, especialmente entre las élites intelectuales, a las que Pulido se dirigió solicitándoles colaboración e implicación en su campaña. Pero hubo también una razón de tipo completamente práctico: los contactos epistolares de Pulido con sefardíes del Mediterráneo Oriental sirvieron de base para que Menéndez Pidal estableciese contacto con corresponsales sefardíes a los que pidió que le enviaran romances; también Manuel Manrique de Lara utilizó los contactos de Pulido para introducirse en las comunidades sefardíes cuando, por encargo de don Ramón, realizó sus encuestas de campo en Oriente y Marruecos, como veremos después.

Un elemento fundamental de la campaña política de Pulido era la comunidad lingüística entre españoles y sefardíes. Una comunidad que Pulido idealiza, atribuyendo la conservación en las comunidades sefarditas de una variedad lingüística del español a un supuesto amor de los sefardíes hacia España. Por otra parte, de forma coherente con su ideología regeneracionista, Pulido proponía la *regeneración* del judeoespañol por el contacto con el español moderno, depurándolo de los elementos turco-balcánicos y de las influencias francesas para acercarlo al español contemporáneo. Ese era uno de sus objetivos cuando procuraba fomentar relaciones entre escritores y filólogos españoles e intelectuales sefardíes.

Así se entiende su propuesta de nombrar académicos correspondientes de la Real Academia Española a varios profesores e intelectuales sefardíes, entre ellos a Haim Bejarano, quien fue su primer contacto con el

mundo sefardí, a Abraham Cappón, Abraham Danon y Abraham Galante⁴.

3. Los primeros colaboradores sefardíes de Menéndez Pidal

Cuando Pulido promovió el nombramiento de varios intelectuales sefardíes como académicos correspondientes de la RAE, hacía poco que Menéndez Pidal había sido elegido académico; en octubre de 1902 se produjo su ingreso en la institución, de la que más adelante sería director en dos ocasiones: desde 1926 hasta el final de la Guerra Civil y, posteriormente, de 1947 a 1968⁵.

Por aquel entonces, Menéndez Pidal y María Goyri empezaban a formar su archivo del romancero, recogiendo y catalogando versiones de la tradición oral. Pulido hizo llegar a Menéndez Pidal algunas versiones de romances, enviadas por sus corresponsales sefardíes. Algunos de estos se convirtieron, a su vez, en corresponsales directos y colaboradores de Menéndez Pidal (Catalán 2001: 30-37); en algún caso, parece que la relación fue al contrario: un corresponsal de Menéndez Pidal mantuvo posteriormente correspondencia con Pulido. De todas maneras, se trata de una red de contactos compartida.

En fecha tan temprana como 1896, Salomón Levy, un sefardí de Orán que fue cónsul de Venezuela en Argel, envió a don Ramón tres versiones de romances sefardíes; pocos años después aparece en los libros de Pulido con varias cartas en las que, entre otras cosas, le manifiesta al senador su admiración por Emilio Castelar⁶. A la inversa, M. Gany, de Rosiori (Ru-

⁴ Para la figura de Bejarano (o Bidjarano), véase Varol-Bornes (2010 y 2013); un perfil biográfico, con bibliografía, en Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/49>. Sendas semblanzas de Danon y Galante también en Sefardiweb, <http://sefardiweb.com/node/169> y <http://sefardiweb.com/node/399> respectivamente. Para Cappón, véase nota 10 más adelante.

⁵ Biografía en Menéndez Pidal en Pérez Pascual (1998); véanse también <http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/ramon-menendez-pidal> y <http://www.rae.es/academicos/ramon-menendez-pidal>.

⁶ Para su relación con Menéndez Pidal, Catalán (2001: 13 y 32); Armistead (1978: III, 78, encuesta 1). Fragmentos de sus cartas se reproducen en Pulido (1904: 43-44,

manía) envió a Pulido varias versiones de romances que pasaron a la colección de Menéndez Pidal, y también se carteó directamente con don Ramón para mandarle algún romance más⁷.

Moisés Abravanel, de Salónica, intercambió cerca de cuarenta cartas con Pulido y envió a don Ramón versiones de romances que él asegura haber tomado de la tradición oral⁸:

es menester de trovar viejas y aserlas cantar por poder escritirlas [las romansas] [...] Estó siempre a la busquidá de romances y cuando los hallo siempre se las enviaré a Ud. (*apud* Armistead 1978: 14)

Lo de menos es que, como demostró posteriormente Samuel G. Armistead, los romances enviados por Abravanel no provengan en realidad de la tradición oral, sino de la transmisión escrita que aún estaba vigente a principios del siglo XX entre los sefardíes, ya que las versiones están transcritas de los libritos aljamiados publicados en Salónica por el coplero e impresor Yaacob Abraham Yoná, quien probablemente sí que los había tomado de la tradición oral⁹; en todo caso, lo que aquí nos interesa es que el mismo corresponsal que mantuvo intensa y frecuente comunicación epistolar con Pulido quiso también colaborar con Menéndez Pidal.

Caso algo distinto es el del rabino, escritor y periodista de Sarajevo (aunque nacido en Ruse, actual Bulgaria) Abraham Cappón, quien había intercambiado abundante correspondencia con Pulido; este le animó a escribir también a Menéndez Pidal pero parece ser que la correspondencia entre ambos no se estableció hasta 1911, cuando Cappón, decidido partidario de la rehispanización del judeoespañol, envió a Menéndez Pidal sus propios poemas, en un judeoespañol muy rehispanizado. La aportación de Abraham Cappón (y de su hija, Rosa) a la colección de romances de

161-162; y 1905: 73-74, 293, 396-399). Véase también Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/2931>.

⁷ Catalán (2001: 31 y n. 138); Armistead (1978: III, 78 encuesta 3). Fragmentos de cartas suyas en Pulido (1904: 43-44, 161-162; y 1905: 73-74, 293, 396-399). Véase también Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/2899>.

⁸ Catalán (2001: 32-33) y Pulido (1905: 71, 293, 438-443). En Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/2836>.

⁹ Los romances impresos en libritos de cordel aljamiados por Yoná fueron editados por Armistead y Silverman (1971a). Sobre la relación de la colección enviada por Abravanel a Menéndez Pidal con los impresos de Yoná, Armistead (1978: 14 y nota 32).

Menéndez Pidal se hizo en ese mismo año 1911 pero no por vía epistolar, sino a través de Manuel Manrique de Lara, quien se puso en contacto con Cappón cuando fue a encuestar a Sarajevo¹⁰.

Otro corresponsal de Pulido y activo colaborador de Menéndez Pidal fue José Benoliel, nacido en Tánger en 1857¹¹. Cuando empezó a relacionarse con sus corresponsales españoles, Benoliel se había trasladado a vivir a Lisboa, aunque años después regresó a Tánger, de cuya comunidad judía fue presidente y donde murió.

Benoliel, educado en la escuela de la Alliance Israélite Universelle de Tánger, era un hombre extraordinariamente culto, políglota, escritor, traductor e inventor. Con Pulido intercambió varias cartas, en algunas de las cuales le ofrece interesantes observaciones sobre la lengua sefardí y le envía textos de romances. Con Menéndez Pidal no solo mantuvo correspondencia, sino una intensa colaboración: entre 1904 y 1913 le proporcionó ciento sesenta y cinco versiones de romances, recogidos por él entre los judíos de Marruecos emigrados a Lisboa; en colaboración con don Ramón publicó en la *Revista de Bibliotecas, Archivos y Museos* un artículo en el que dieron a conocer la endecha sefardí «Muerte que a todos convida», que deriva de unas «Coplas de la muerte como llama a un poderoso caballero» incluidas en un pliego suelto del siglo XVI (Menéndez Pidal y Benoliel 1905). Además, Benoliel, sin duda animado por Menéndez Pidal, escribió el que todavía es el estudio de referencia sobre la haketía, la variedad del judeoespañol de Marruecos, que se publicó en varias entregas en el *Boletín de la Real Academia* en unas épocas en las que precisamente el director de la Academia era el mismo Menéndez Pidal (Benoliel 1926-1952).

¹⁰ Véase Catalán (2001: 69 y n. 43 y 43). Para los textos proporcionados por Cappón y su hija a Manrique de Lara, Armistead (1978: III, 88-89, encuestas 34-36). Parte de su correspondencia con Pulido se reproduce en Pulido (1905: 92, 94, 292, 330-336). Véanse más datos y bibliografía sobre Cappón en Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/115> y <http://sefardiweb.com/node/2862>.

¹¹ Para la biografía de Benoliel puede verse http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/084/084_10_donjose.htm y http://lad.wikipedia.org/wiki/Jose_Benoliel. Véase también Catalán (2001: 33-37) y Armistead (1978: 15-16). Para su correspondencia con el senador, Pulido (1905: 53-55, 293, 382-388, 613) y Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/2847>. Las versiones de romances aportadas por él al Archivo Menéndez Pidal se relacionan en Armistead (1978: III, 78-82, encuestas 4-14).

En una de sus cartas, Benoliel sugiere a don Ramón el interés que podría tener estudiar no solo los textos, sino también la música de los romances:

Habrá Ud. pensado en publicar al mismo tiempo las melodías correspondientes a algunos de los romances recogidos? De muchos se podrían obtener en Tánger y Tetuán y me parece que habría verdadero interés en hacer un estudio sobre composiciones musicales de 4 ó 5 siglos a esta parte (*apud* Catalán 2001: 37)

Quizás esa sugerencia de Benoliel influyese en la idea de enviar a recolectar romances en las comunidades sefardíes a un encuestador con conocimientos suficientes como para poder transcribir también la música de los romances, cosa que sucedió pocos años después, como veremos más adelante.

Conviene recordar también que en esos años en los que Menéndez Pidal empezaba a recibir romances de sus primeros colaboradores sefardíes, también comenzaron a publicarse versiones de romances y canciones de la tradición sefardí en revistas académicas europeas, tanto por filólogos romanistas como por sefardíes ilustrados capaces de valorar su propia tradición. Así, el romanista Leo Wiener dio a conocer su colección de textos recogidos de la tradición oral de los Balcanes (Wiener 1903-1904) y dos intelectuales sefardíes, Abraham Danon y Abraham Galante, publicaron sendas colecciones de romances recogidos por ellos mismos en Turquía (Danon 1896; Galante 1903).

4. La cultura sefardí en la Junta para Ampliación de Estudios y el Centro de Estudios Históricos

Como es bien sabido, en 1907, mediante un decreto del gobierno español, se creó la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), cuyo objetivo era promover la investigación en España, fomentando la creación de centros de investigación, la formación de investigadores y las relaciones entre investigadores españoles y centros extranjeros¹².

¹² Sobre la JAE son fundamentales las colectáneas de artículos de Sánchez Ron (1988) y Puig-Samper Mulero (2007: 23-255). Véase también <http://www.csic.es/web/guest/16>.

En 1910 se fundó, en el marco de la JAE, el Centro de Estudios Históricos, que desde entonces hasta la guerra civil estuvo dirigido por Menéndez Pidal¹³. Entre los trabajos filológicos desarrollados por el CEH estuvieron los estudios sobre el romancero hispánico, incluido el romancero sefardí. De las actividades del CEH en relación con la cultura sefardí, me gustaría resaltar aquí tres, por orden cronológico: los trabajos de campo de Manuel Manrique de Lara, el viaje de Américo Castro a Marruecos y la inclusión de grabaciones sefardíes en los discos del proyecto Archivo de la Palabra.

4.1. La Junta para Ampliación de Estudios y las encuestas de campo en las comunidades sefardíes

Uno de los principales objetivos de la Junta para Ampliación de Estudios era lo que hoy llamaríamos fomento de la internacionalización. A través de un programa de «pensiones» se subvencionaron múltiples estancias de investigadores españoles para completar su formación en el extranjero o realizar actividades de investigación en diversos lugares de España y en otros países.

El primer presidente de la JAE fue Santiago Ramón y Cajal, que acababa de recibir el Premio Nobel de Medicina; y entre los miembros de su consejo estaba Ramón Menéndez Pidal.

A propuesta de Menéndez Pidal, la JAE pensionó en 1911 a Manuel Manrique de Lara para hacer encuestas de campo, recogiendo romances entre los sefardíes del Mediterráneo Oriental y posteriormente, en 1915-16, para encuestar entre los sefardíes del Norte de Marruecos.

Manrique de Lara (1863-1929) era militar y pintor. Además, tenía una sólida formación musical recibida de su maestro Ruperto Chapí; fue crítico musical, contribuyó a la difusión de las óperas de Wagner en España y compuso varias sinfonías y alguna zarzuela. Su interés por el romancero (y, especialmente, por su música) se despertó cuando acompañó a Menéndez Pidal en una encuesta de campo en las Navas del Marqués (Ávila) en 1905 (Catalán 2001: 45-46). Sus conocimientos musicales le

¹³ Una buena síntesis de la historia y las actividades del Centro de Estudios Históricos en <http://web.archive.org/web/20111127223629> y <http://www.ucm.es/info/hcontemp/leoc/taller/centro.htm#La%20investigaci%C3%B3n%20en%20el%20Centro%20de%20Estudios%20Hist%C3%B3ricos>. Para la labor filológica en el Centro, véase Abad (1988).

permitieron cumplir con el objetivo que también José Benoliel había sugerido a don Ramón: recoger no solo los textos, sino también las transcripciones musicales de sus melodías¹⁴.

En 1911, Manrique de Lara visitó Sarajevo, Belgrado, Sofía, Salónica, Esmirna, Estambul, Rodas, Beirut, Jerusalén y El Cairo en busca de romances y canciones populares sefardíes. Recorrió, por tanto, los principales núcleos sefardíes del antiguo imperio otomano, que por aquel entonces (desde la guerra ruso-turca de 1877-78) había empezado a desmembrarse en diversos estados-nación; era, además, un momento clave para la historia y el futuro de esos territorios. Durante el período de su encuesta tuvo lugar la guerra italo-turca de 1911 (de hecho, Manrique encuestó en Rodas solo unos días antes de que las tropas italianas tomaran la isla) y solo un año después comenzaron las guerras balcánicas de 1912-13, que acabaron de consolidar la independencia de los estados balcánicos y de resultados de las cuales la ciudad de Salónica, con gran número de población sefardí, se incorporó a Grecia. Por añadidura, en los meses en que Manrique de Lara llevó a cabo sus encuestas, se desencadenó una epidemia de cólera que dificultó sus desplazamientos, como cuenta en una carta remitida a Menéndez Pidal:

He tenido la desgracia de venir a Constantinopla y a Salónica cuando mayores eran los estragos del cólera. En Constantinopla, en una de mis excursiones al barrio de Balat, donde está uno de los mayores núcleos de

¹⁴ Sobre la figura de Manrique de Lara como músico, véase Iberní (1977) y Casares Rodicio (2000: 103-104). Para su labor como folclorista, Díaz González (2012). No hemos podido consultar la tesis de Díaz González (2014), pero puede verse una presentación en http://www.uniovi.es/en/comunicacion/canalaudiovisual/teselas/-/asset_publisher/KqAFcsPmLpa5/content/manuel-manrique-de-lara-1863-1929-militar-critico-y-compositor-polifacetico-en-la-espana-de-la-restauracion;jsessionid=AB561D4484FF3C3C123757BDE2EA0F64?redirect=%2Fen%2Fcomunicacion%2Fcanalaudiovisual%2Fteselas%3Bjsessionid%3DAB561D4484FF3C3C123757BDE2EA0F64. Información sobre sus encuestas entre los sefardíes en Armistead (1978: 18-21) y Catalán (2001: 66-72 y 88-96). Realizó también encuestas entre los gitanos andaluces (véase Catarella 1993 y las observaciones de Rodríguez Baltanás 1994). Los materiales de sus encuestas romancísticas se integraron en el Archivo Menéndez Pidal, aunque también hay algunas transcripciones musicales de los mismos en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (véase nota 18 más adelante). Su archivo personal se conserva en la Biblioteca Nacional de España: http://www2.bne.es/AP_publico/irVisualizarFondo.do?idFondo=39&v-olverBusqueda=irBuscarFondos.do [consultado el 20 de abril de 2015].

judíos, llegué hasta a encontrarme varios cadáveres de coléricos abandonados en las calles. A Salónica llegué cuando la población entera estaba aterrada por la explosión de la epidemia, ocurrida una semana antes, y cuya aparición fue ya con cincuenta casos diarios. Este mismo número había en los últimos días de mi residencia allí. El cólera y la guerra están dificultando enormemente mis movimientos (*apud* Armistead 1978: 19)

Manuel Manrique de Lara se sirvió sin duda de los contactos establecidos por Ángel Pulido en las comunidades sefardíes. Se relacionó con algunos de los corresponsales de Pulido (Abraham Cappón, Zeki Efendi, etc) como forma de entrar en contacto con las comunidades judías de Turquía y los Balcanes y ser introducido en ellas. Pero, significativamente, los corresponsales de Ángel Pulido proporcionaron pocos romances a Manrique de Lara, lo cual no es de extrañar: la mayoría de ellos pertenecían a la burguesía sefardí, que ya por aquel entonces estaba muy occidentalizada; entre quienes se conservaba más viva la tradición oral era entre las clases populares y especialmente entre las mujeres. Por eso sus informantes más productivas debieron de ser mujeres de las clases populares que vivían en los barrios tradicionales de las comunidades de Oriente¹⁵.

Resulta, no obstante, asombroso, que Manrique de Lara, varón, europeo occidental y no judío, consiguiese ganarse la confianza de sus informantes sefardíes, la mayor parte de los cuales eran mujeres judías que vivían en una sociedad tradicional de Oriente, fuertemente patriarcal, donde la vida de las mujeres solía desarrollarse en el ámbito doméstico y con escasa relación con los varones que no pertenecían a su propio entorno familiar.

Posteriormente, en 1915-16, la JAE volvió a pensionar a Manrique de Lara para que recogiese romances en las comunidades sefardíes del Norte de Marruecos: Tánger, Tetuán, Alcazarquivir y Larache.

En total, contando sus encuestas en Oriente y en Marruecos, Manrique de Lara llegó a entrevistarse con casi ciento cincuenta informantes, recogió cerca de dos mil versiones de romances y canciones de tradición oral,

¹⁵ Para las mujeres como últimas depositarias de la tradición sefardí, véase Cohen (1995), Seroussi (2003); específicamente para la conservación de la tradición por las mujeres corresponsales de Pulido, Díaz-Mas (2009). Sobre las probables diferencias sociales entre los corresponsales de Pulido y los informantes de Manrique de Lara, Díaz-Mas (2001).

con más de trescientas cincuenta transcripciones musicales. Además, consultó y copió varios manuscritos (tanto aljamiados como alguno en caracteres latinos) que contenían muestras de poesía popular y adquirió algunos libritos de cordel con romances impresos en escritura aljamiada que todavía se publicaban en ciudades del Mediterráneo Oriental, como Salónica.

Los materiales recogidos por Manrique de Lara constituyeron una aportación definitiva para que desde entonces se considerase la tradición sefardí como una parte fundamental de los estudios sobre romancero y sirvieron de base para estudios sobre el romancero sefardí que se llevaron a cabo no solo en época de Menéndez Pidal, sino en las generaciones posteriores, por parte de hispanistas tan relevantes como Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, Diego Catalán, o los discípulos de estos investigadores.

4.2. Américo Castro y su encuentro con los sefardíes de Marruecos

Américo Castro (1885-1972) fue estrecho colaborador de Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos desde sus inicios en 1910 hasta la Guerra Civil. En el CEH dirigió el departamento de lexicografía y participó en la fundación de la *Revista de Filología Española*. Fue profesor de Historia de la Lengua Española en la Universidad de Madrid. Tras su exilio en 1938 fue profesor de lengua y literatura españolas en varias universidades de Estados Unidos: Wisconsin (1937-39), Texas (1939-40) y, sobre todo, Princeton (1940-1953)¹⁶; es precisamente en su exilio americano donde desarrolló sus tesis sobre la convivencia de musulmanes, cristianos y judíos en la España medieval y la importancia de las tres culturas en la Historia de España.

En 1922, Castro viajó a Marruecos para realizar durante varios meses trabajo de campo. En ese tiempo recopiló una importante colección de romances y canciones populares sefardíes y recogió información sobre el judeoespañol de Marruecos (Armistead y Silverman 1971b; Armistead 2001). Además, a raíz de su viaje, Castro publicó en la *Revista Hispano-Africana* un artículo de divulgación titulado «Entre los hebreos

¹⁶ Véase <http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/ramon-menendez-pidal/-escuela-pidalina/americo-castro> [consultada el 31 de julio de 2014].

marroquíes. La lengua española de Marruecos» (Castro 1922) en el que describe las principales características del judeoespañol de Marruecos y aporta interesantes observaciones acerca del uso y las actitudes hacia la lengua. Por ejemplo:

Basta enunciar el hecho de que el judeo-español de Africa coincide con el de Oriente para que se vea ya el enorme interés que ofrece su estudio. Atentamente busqué si había coincidencia de elementos no hispánicos entre Marruecos y Oriente: el resultado fue negativo. No hay traza de nada turco, ni de grezismos, eslavismos, etc., que han producido en Constantinopla esa extraña mixtura. Lo único que ha influido en el judeo-español marroquí es el árabe. Los hebreos de Marruecos vienen siendo secularmente bilingües. Y es natural que la lengua de los dominadores haya influido poderosamente en el español que vivía abandonado a sí mismo [...] La única influencia [no] española en el judeo-español de Marruecos es la árabe. Hay también voces hebreas; pues estas han debido existir siempre entre los judíos, porque proceden inmediatamente del conocimiento y práctica del lenguaje bíblico. Su proporción es pequeña al lado del caudal de arabismos que ha invadido el habla sefardí. En Xauen casi podría decirse que los arabismos superan a las palabras españolas (Castro 1922: 145).

Da lugar a observaciones muy curiosas el esfuerzo por lograr un habla no dialectal, cuya existencia comienzan los sefardíes por negar. Están tan habituados a que les molesten con impertinencias, que su primera actitud es de recelo [...] Atisbos de la lengua correcta llegaron hasta Xauen, donde ancianas de ochenta años han tenido siempre noción de que hablando bien (en «política») había que pronunciar *hijo* y *dijo* con *j*, no con *j* y *ch* francesas, respectivamente, según hacen entre ellos (Castro 1922: 146).

Ese primer contacto directo de Américo Castro con los judíos marroquíes influyó de forma decisiva en su investigación posterior y en la gestación de sus teorías sobre la Historia de España (Armistead 1988).

4.3. Presencia sefardí en el proyecto *Archivo de la Palabra*

Como es bien sabido, en el Centro de Estudios Históricos el musicólogo Eduardo Martínez Torner emprendió desde 1910 el proyecto «Archivo de la Palabra y de las Canciones Populares».

Martínez Torner (1888-1955)¹⁷ se había formado en la Schola Cantorum de París y se incorporó en 1916 al Centro de Estudios Históricos, donde impulsó el estudio de la música popular y realizó encuestas de campo; publicó una edición del cancionero popular asturiano (Martínez Torner 1920) y póstumamente se publicó otra del cancionero popular gallego, que había hecho en colaboración con Jesús Bal y Gay (Martínez Torner y Bal y Gay 1973). Inició el proyecto de recopilar una gran colección de canciones populares de todas las tradiciones hispánicas, a la que se incorporaron, entre otros materiales, algunas de las transcripciones musicales de romances y canciones recogidos por Manrique de Lara, tanto entre los sefardíes como en Andalucía y otras regiones de España¹⁸.

A partir de 1931, Torner inició, en colaboración con el filólogo y fonetista Tomás Navarro Tomás (1884-1979)¹⁹, en el marco del proyecto Archivo de la Palabra, una colección de grabaciones documentales encaminada a

recoger y conservar en discos de gramófono aquellos testimonios relativos a la cultura hispánica que puedan ser comprendidos bajo los siguientes aspectos: a) La lengua española, literaria o correcta, en su uso corriente y en sus manifestaciones artísticas. b) Idiomas y dialectos hablados en la Península y en los demás países hispánicos, documentando con los ejemplos necesarios las distintas variedades que constituyen cada unidad lingüística. c) Testimonios autofónicos de personalidades ilustres. d. Canciones, melodías y ritmos populares y tradicionales. (Navarro Tomás 1932: 5)²⁰

¹⁷ Sobre Martínez Torner, Casares Rodicio (2000: 307-310) y Asensio Llamas (2011). Véase también Catalán (2001: 85-88, 95-96, 146-150, 162-162, 169-171 y 614).

¹⁸ Por lo menos una parte de la colección del archivo de canciones populares se conserva en los archivos de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. Para una descripción de los fondos musicales de esa biblioteca, puede verse el podcast <http://biblioteca.cchs.csic.es/-podcast/archivos5.php> [consultado el 10 de octubre de 2014], donde hay un enlace al catálogo de la colección, que incluye la reproducción digitalizada de los documentos. Para las partituras de Manrique de Lara conservadas en esa colección del CSIC, véase Díaz-Mas y Martín Ortega (2014).

¹⁹ Una buena semblanza de Tomás Navarro Tomás, con abundantes materiales, en http://biblioteca.cchs.csic.es/difusion/dia_libro_2011/voces.html [consultado el 21 de abril de 2015].

²⁰ Sobre el proyecto del Archivo de la Palabra pueden verse Navarro Tomás (1932), Gallego Morell y Pinto Molina (1986) y Residencia de Estudiantes (1998); esta

Dentro de este proyecto, además de adquirirse grabaciones comerciales, se produjeron grabaciones documentales: 175 discos de cantos populares de Castilla y Extremadura recogidos en encuesta de campo por el musicólogo Kurt Schindler y veintinueve discos con grabaciones de voz. En estos últimos encontramos la voz de intelectuales, artistas y políticos del momento pero también voces sefardíes: canciones y romances cantados por el gran rabino de Sarajevo, Mauricio Levy (parece ser el mismo que en 1911 había puesto a disposición de Manrique de Lara su colección manuscrita aljamiada de romances del siglo XVIII)²¹, y por dos mujeres jóvenes de Tetuán, Estrella Sananes y Yohébed Chocrón, que habían viajado a Madrid para estudiar. De esta manera, la tradición sefardí se incorporó a un proyecto de grabación documental que hacía uso de las nuevas tecnologías de los años 30, con lo que ello supone de canonización académica de la tradición sefardí.

5. La escuela pidalina en los Estados Unidos y los estudios sefardíes

Tras la guerra civil española se suprimieron la Junta para Ampliación de Estudios y el Centro de Estudios Históricos. Su patrimonio se dispersó,

última publicación incluye un CD que reproduce una selección de grabaciones. La Biblioteca TNT del CCHS-CSIC conserva un fondo de Archivo de la Palabra y de las Canciones Populares consistente en 1374 discos de de distintos formatos, cuatro películas cinematográficas en 35 mm., fotografías y documentos. Véase la descripción en:

http://bvirtual.bibliotecas.csic.es/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=csicalepharc000067982&indx=3&recIds=csicalepharc000067982&recIdxs=2&elementId=2&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=2&dscnt=0&vl%2827484311UI1%29=all_items&scps=scope%3A%28csicalephbib%29%2Cscope%3A%28csicalepharc%29%2Cscope%3A%28csicdspace%29%2Cscope%3A%28csicsfx%29&frbg=&tab=default_tab&dstmp=1429699644420&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&vl%2812801548UI0%29=any&vl%281UIStartWith0%29=contains&vl%28freeText0%29=Archivo%20de%20la%20Palabra&vid=csic [consultado el 21 de abril de 2015]. Para los fondos del Archivo de la Palabra conservados en la Biblioteca Nacional de España, <http://www.bne.es/es/Colecciones/ArchivoPalabra/> [consultado el 22 de abril de 2015].

²¹ Armistead (1978: III, 91-95, encuestas 45-57).

aunque la mayor parte de él pasó al Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC, fundado en 1939²². Pero la escuela pidalina continuó en el exilio sus relaciones con los sefardíes.

Federico de Onís (1885-1966) fue colaborador de Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos; con Américo Castro publicó la edición de los *Fueros leoneses* (Castro y Onís 1916) y colaboró asiduamente en la *Revista de Filología Española*; fue además profesor de literatura española en las universidades de Oviedo y Salamanca. En 1916 fue contratado por la Columbia University en Nueva York, donde participó activamente en la fundación del Instituto de las Españas (hoy Hispanic Institute) en 1920²³. En el Instituto de las Españas creó, a finales de los años 20, una «Sección sefardí» que permitió incorporar los estudios sobre la cultura sefardí al ámbito académico norteamericano.

En Columbia, Onís nunca impartió personalmente cursos de judeoespañol o de cultura sefardí, aunque entre 1930 y 1938 grabó canciones y romances de informantes de Tánger, Salónica y Rodas residentes en Nueva York (las grabaciones se conservan en la Universidad de Puerto Rico: Martín Durán 2004). Pero, sobre todo, su magisterio y su influencia intelectual impulsaron a varios de los estudiantes de entonces a hacer estudios sobre la lengua judeoespañola o sobre la literatura sefardí de transmisión oral. Fue por su inspiración por lo que Max Aaron Luria, judío askenazí, se decidió a estudiar la variedad del judeoespañol de Monastir, primero basándose en entrevistas con los monastirliés emigrados a Nueva York y, más adelante, con encuestas de campo en el propio Monastir²⁴. También varios estudiantes de origen sefardí hicieron sus tesis doctorales en la Universidad de Columbia sobre la cultura sefardí.

²² Véase <http://www.csic.es/web/guest/historia> [consultado el 20 de abril de 2015] y los artículos incluidos en Puig-Samper Mulero (2008: 251-356). Una síntesis sobre los exiliados de la JAE en Dosil (2007).

²³ Sobre Onís, <http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/ramon-menendez-pidal/escuela-pidalina> [consultado el 18 de abril de 2015]. Para su actividad en Columbia con respecto a la cultura sefardí, Ben-Ur (2009: 161-173). Por su parte, el Centro de Estudios Históricos mantuvo siempre estrechas relaciones con hispanistas de Estados Unidos; véase al respecto Ortiz García (2007).

²⁴ Luria (1930a; 1930b y 1930c). Para las grabaciones realizadas en sus encuestas de campo de 1927, Liebl (2009).

Hasta la II Guerra Mundial, las encuestas para recoger muestras de la lengua y la literatura de transmisión oral sefardíes se habían realizado *in situ*, en las comunidades tradicionales sefardíes del Mediterráneo Oriental y de Marruecos. Desde principios del siglo XX, sin embargo, esas comunidades habían ido perdiendo población por causa de la emigración a terceros países; después de la II Guerra Mundial, las comunidades de los Balcanes y la de la isla de Rodas han quedado devastadas. Los entonces jóvenes investigadores de Columbia University fueron los primeros en encuestar y estudiar la tradición sefardí en las comunidades de la tercera diáspora, y concretamente entre los emigrados a Estados Unidos.

Los jóvenes hispanistas sefardíes pertenecían precisamente a esa tercera diáspora. Unos eran emigrantes de primera generación, que habían llegado a América con sus familias siendo niños o adolescentes y otros eran hijos de emigrantes, nacidos ya en Estados Unidos. Para ellos, enfocar desde el punto de los estudios hispánicos universitarios la cultura de sus padres (una cultura que ellos mismos solo habían alcanzado a conocer indirectamente o que formaba parte de sus recuerdos de infancia) debió de tener un importante valor para la construcción de su propia identidad, la recuperación de la memoria familiar y la preservación de un patrimonio cultural inmaterial que estaba en trance de desaparecer, no sólo en el contexto de la emigración al Nuevo Mundo, sino incluso en sus comunidades de origen.

Entre ellos están Zarita Nahón, nacida en Nueva York de una familia de emigrantes de Marruecos, quien hizo su tesis doctoral sobre los romances recogidos por ella misma en Tánger (véase Armistead y Silverman 1976 y 1977).

También Mair José Benardete, emigrado a Nueva York desde Turquía con su familia en 1910, que encuestó a los sefardíes del Mediterráneo Oriental y de Marruecos asentados en Nueva York para su tesis de maestría (Armistead y Silverman 1981); el mismo Benardete realizó en Columbia su tesis doctoral sobre la pervivencia de los elementos hispánicos en la cultura sefardí, que fue escrita en inglés y años después traducida al castellano (Benardete 1952 y 1963); Benardete fue además, por encargo de Federico de Onís, director de la sección sefardí del Hispanic Institute; fue

también profesor del Hunter College y del Brooklyn College y se convirtió en un referente de los estudios sefardíes en Estados Unidos²⁵.

En el mismo entorno también empezó a trabajar sobre la cultura sefardí Denah Levy (luego Denah Lida, por su matrimonio con Raimundo Lida), nacida en Nueva York en 1923, que hizo su tesis de máster en Columbia sobre el judeoespañol en Nueva York, tema sobre el que continuó trabajando en su tesis doctoral de la Universidad Autónoma de México (Levy [Lida] 1944 y 1953)²⁶.

Otro de los miembros de la sección sefardí del Hispanic Institute fue Henry Besso (1905-1993), nacido en Salónica y emigrado a Estados Unidos con su familia cuando era niño. Su deuda con respecto a la escuela pidalina queda de manifiesto en uno de sus artículos, en el que revisa los estudios sobre el romancero sefardí realizados por Menéndez Pidal (Besso 1961a). Publicó una bibliografía de los fondos en ladino de la Library of Congress (Besso 1963), además de varios artículos sobre la lengua y la literatura sefardí, en varios de los cuales aborda la cuestión de la decadencia del judeoespañol (Besso 1961b; 1962; 1967; 1968; y 1970).

6. Samuel G. Armistead, continuador de la escuela pidalina en Estados Unidos

La influencia de Menéndez Pidal en los estudios sefardíes alcanza a sucesivas generaciones de profesores e investigadores nacidos en Estados Unidos y no siempre sefardíes. Uno de los casos más relevantes es el del ilustre hispanista Samuel G. Armistead (1927-2013), que ni era sefardí ni judío ni alumno directo de Menéndez Pidal pero que se convirtió en un campeón de los estudios sefardíes y defensor de la metodología neotradicionalista pidalina para el estudio del romancero.

Armistead estudió en la Universidad de Princeton; entre sus profesores estuvo uno de los colaboradores directos de Menéndez Pidal, Américo

²⁵ Una biografía de Benardete y bibliografía de sus obras hasta 1965 en su homenaje, editado por Langnas y Sholod (1965: 11-30 y 459-476).

²⁶ Su archivo documental se conserva en la Brandeis University Libraries: <http://lts.brandeis.edu/research/archives-speccoll/findingguides/archives/faculty/-lida.html> [consultado el 23 de abril de 2015]. Bio-bibliografía de Lida en Berg y Gyurko (2005: 5-26).

Castro. Se doctoró en la misma universidad de Princeton en 1955 con una tesis dirigida por Raymond S. Willis sobre un tema que había interesado mucho a don Ramón, el de las prosificaciones cronísticas del cantar de gesta de las *Mocedades de Rodrigo*. Fue profesor en la misma universidad de Princeton (1953-1955), en California - Los Ángeles (1956-1967), en Purdue (1967-1968), en Pennsylvania (1968-1982) y, finalmente, en California - Davis (desde 1982)²⁷.

Su acercamiento a la cultura sefardí siguió un itinerario parecido al que medio siglo antes había guiado los pasos de Ramón Menéndez Pidal, cuya obra Armistead siempre admiró y cuya teoría neotradicionalista sobre la épica y el romancero defendió con pasión en encendidas polémicas con sus colegas: los estudios sobre la épica castellana medieval le llevaron a interesarse por el romancero. Encuestó y estudió diversas tradiciones romancísticas, desde la portuguesa a la de la población hispana de Louisiana, compuesta sobre todo por mexicanos o por descendientes de emigrados de las islas Canarias. Sin embargo, a la tradición a la que prestó mayor atención y dedicó más publicaciones fue precisamente la sefardí.

La labor de Samuel G. Armistead con respecto a la tradición oral sefardí tuvo múltiples facetas: realizó trabajo de campo tanto en Estados Unidos como en Israel y Marruecos; publicó numerosos textos de romances en rigurosas y minuciosísimas ediciones filológicas; estudió múltiples aspectos de la tradición sefardí, desde los orígenes hispánicos hasta las influencias turco-balcánicas o árabes; recuperó y publicó varios de los trabajos sobre la tradición sefardí de los sefardistas del Hispanic Institute, que habían quedado inéditos; y preparó un catálogo del corpus del romancero sefardí que se convirtió en trabajo de referencia y modelo para otros trabajos posteriores.

La mayor parte de sus trabajos los realizó en colaboración con Joseph A. Silverman (1924-1989)²⁸, con quien empezó a colaborar en los años 50. Unos años después se unió al equipo el musicólogo Israel J. Katz, de manera que desde los años 70 la inmensa mayoría de los trabajos son producto de esa colaboración.

²⁷ Semblanzas del profesor Armistead en Pedrosa (2014) y Díaz-Mas (2013).

²⁸ Quien, por cierto, también había sido discípulo de Américo Castro en Berkeley. Una semblanza del profesor Silverman, con bibliografía de sus trabajos, en Ricapito (1988: IX-XXXIV).

Ya en 1957, Armistead y Silverman emprendieron encuestas de campo para recoger romances entre los sefardíes residentes en Estados Unidos (Armistead y Silverman 1960; 1970 y 1980), siguiendo una línea de investigación que había sido abierta por los sefardistas del Hispanic Institute. Encuestaron en Nueva York, Philadelphia, Seattle, Los Ángeles y San Francisco, rescatando un tesoro conservado en la memoria de la última generación de sefardíes (sobre todo, mujeres) que aún habían llegado a conocer la tradición romancística que a principios del siglo XX aún estaba viva en sus comunidades de origen. No solo recogieron textos y músicas, sino también impresionantes testimonios del desarraigo y el aislamiento lingüístico de los últimos depositarios de la tradición oral.

Años después, Armistead, Katz y Silverman completaron su trabajo de campo con encuestas en Israel y Marruecos.

Esos materiales recogidos de primera mano sirvieron de base a una abundantísima bibliografía de publicaciones en las que se ofrecen rigurosas ediciones filológicas de los textos acompañados de profundos estudios.

Pero Armistead y Silverman no solo prestaron atención a las versiones de romances recogidas de la tradición oral, sino que pusieron de relieve y rescataron un tipo de fuentes hasta entonces casi totalmente desatendida por los hispanistas: las versiones aljamiadas de romances, tanto manuscritas como impresas. Dieron a conocer los romances contenidos en varios manuscritos sefardíes de Oriente (de Bosnia, de Jerusalén o de la isla de Rodas) y en numerosos libritos aljamiados de cordel, que todavía a principios del siglo XX se publicaban en ciudades del Mediterráneo Oriental, como Esmirna, Estambul o Salónica. Especialmente importante es su edición de los romances publicados en Salónica por el coplero e impresor Yaacob Abraham Yoná (Armistead y Silverman 1971a).

En los estudios que acompañan a esas ediciones prima el enfoque comparatista, poniendo en relación la tradición oral sefardí con otras tradiciones hispánicas y con la baladística internacional, y prestando especial atención a la integración de elementos hispánicos, turco-balcánicos y árabes en la cultura tradicional judeoespañola.

Armistead y Silverman emprendieron también la tarea de rescatar y difundir algunos de los primeros trabajos romancísticos realizados por los sefardíes sefardistas de la Universidad de Columbia. Así, editaron y dieron a la imprenta las colecciones de romances que habían servido de base

a la tesis doctoral de Zarita Nahón y a la de máster de Mair J. Benardete (Armistead y Silverman 1977 y 1981).

Una de las grandes aportaciones de Samuel G. Armistead fue la descripción de los fondos sefardíes del Archivo Menéndez Pidal en un catálogo en tres volúmenes (Armistead 1978). Aunque el libro estaba concebido simplemente como un catálogo de las versiones de romances sefardíes recogidas por los colaboradores de Menéndez Pidal y conservadas en el Archivo Menéndez Pidal de Madrid, aporta mucho más que eso y, por ello, se ha convertido en un libro de referencia y en un modelo para catálogos posteriores, como el realizado por Manuel da Costa Fontes sobre la tradición portuguesa (Fontes 1997).

El *Catálogo-Índice* de Armistead incluye, para cada tema, la relación de versiones conservadas en el AMP, detallada bibliografía de versiones antiguas, de las tradiciones sefardíes de Oriente y de Marruecos, de otras tradiciones hispánicas y de baladas internacionales relacionadas; incluye minuciosos índices (de títulos, de informantes, de encuestas, de lugares, de músicas, etc) y la edición de más de cincuenta textos de especial rareza e interés. En consecuencia, el *Catálogo-Índice* de Armistead se ha convertido en el recurso bibliográfico de referencia que permite identificar cualquier romance con el título convencional y el número clave que se le adjudica en él.

En todo momento, Armistead fue un defensor (e incluso un defensor a ultranza) de las tesis de Menéndez Pidal sobre el romancero y la tradición oral hispánica, lo que en varias ocasiones le llevó a polemizar con investigadores partidarios de otras teorías. Fue también un gran maestro, que formó a varios especialistas en romancero y propició así la continuidad de la escuela pidalina en Estados Unidos.

Bibliografía

- ABAD, F. (1988): “La obra filológica del Centro de Estudios Históricos”, en SÁNCHEZ RON, J. M. (ed.), 1907-1987. *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después. Simposio internacional, 15-17 de diciembre de 1987*, Madrid, CSIC, págs. 503-517.
- ALPERT, M. (2005): “Dr. Angel Pulido and philo-Sephardism in Spain”, en *Jewish Historical Studies*, 40, págs. 105-119.
- ALTARAC, I. (1932): *Die Spracheigentümlichkeiten der Judenspanischen Bibelübersetzung*, tesis doctoral, Viena, Universidad de Viena.
- ARMISTEAD, S. G. (1978): *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, 3 vols., Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal.
- (1988): “Américo Castro in Morocco: The Origins of a Theory” en SURTZ, R. E., J. FERRÁN y D. P. TESTA (eds.), *Américo Castro: The Impact of His Thought*, Madison, Wisconsin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, págs. 73-82.
- (2001): “Seis cantos de boda judeo-españoles (mss. de Américo Castro)”, en PIÑERO RAMÍREZ, P. M. et al (eds.), *La eterna agonía del Romancero: Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla, Fundación Machado, págs. 179-193.
- ARMISTEAD, S. G. y J. H. SILVERMAN (1960): “Hispanic Balladry among the Sephardic Jews of the West Coast”, en *Western Folklore*, 19, págs. 229-244
- (1970): “Para un gran Romancero sefardí”, en HASSÁN, I. M. (ed.), *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, CSIC, págs. 281-294.
- (1971a): *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- (1971b): “Un aspecto desatendido de la obra de Américo Castro”, en LAÍN ENTRALGO, P. (ed.), *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, Taurus, págs. 181-190.
- (1976): “La colección Nahón de romances judeo-españoles de Tánger”, en *La Corónica*, 5, págs. 7-16.

- (eds.) (1977): *Romances Judeo-españoles de Tánger (recogidos por Zarita Nahón)*, Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal.
 - (1980): "Judeo-Spanish Ballad Collecting in the United States", en *La Coronica*, 8/2, págs. 156-163.
 - (1981): *Judeo-Spanish Ballads from New York. Collected by Maír José Benardete*, Berkeley – Los Ángeles – London, University of California Press.
- BARUCH, K. (1925): *Der Lautstand des Judenspanischen in Bosnien*, tesis doctoral, Viena, Universidad de Viena.
- BEN-UR, A. (2009): *Sephardic Jews in America. A Diasporic History*, New York – London, New York University Press.
- BENARDETE, M. J. (1952): *Hispanic Culture and Character of the Sephardic Jews*, New York, Hispanic Institute (reed. por ANGEL, M., New York, Sepher-Hermon Press, 1982).
- (1963): *Hispanismo de los sefardíes levantinos*, Madrid, Aguilar.
- BENOLIEL, J. (1926-1952): "Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía", en *Boletín de la Real Academia Española*, 13, (1926), págs. 209-233, 342-363, 507-538; 14, (1927), págs. 137-168, 196-234, 357-373, 566-580; 15, (1928), págs. 47-61, 188-223; 32, (1952), págs. 255-289.
- BERG, M. G. y L. A. GYURKO (eds.) (2005): *Studies in Honor of Denah Lida*, Maryland, Scripta Humanistica.
- BESSO, H. V. (1961): "Don Ramón Menéndez Pidal and the Romancero sefardí", en *Sefarad*, 21, págs. 343-374.
- (1961): "Judeo-Spanish Literature", en *Le Judaïsme Sephardi*, 23, págs. 1016-1022.
 - (1962): "Literatura judeo-española", en *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 17, págs. 625-651.
 - (1963): *Ladino Books in the Library of Congress. A Bibliography*, Washington, Library of Congress.
 - (1967): "Causas de la decadencia del judeo-español", en SÁNCHEZ ROMERALO, J. y N. POULUSSEN (eds.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega, págs. 207-215.
 - (1968): "Los sefardíes y el idioma castellano", en *Revista Hispánica Moderna*, XXXIV, págs. 176-193.

- (1970): “Decadencia del judeo-español. Perspectivas para el futuro”, en HASSÁN, I. M. (ed.), *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, CSIC, págs. 249-261.
- CASARES RODICIO, E. (dir.) (1999-2002): *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, 10 vols., Madrid, Sociedad General de Autores y Editores.
- CASTRO, A. (1922): “Entre los hebreos marroquíes. La lengua española de Marruecos”, en *Revista Hispano-Africana*, 1/5 (mayo), págs. 145-146.
- CASTRO, A. y F. de ONÍS (1916): *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios.
- CATALÁN, D. (2001): *El Archivo del Romancero, patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de Historia*, 2 vols., Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal – Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense.
- COHEN, J. (1995): “Women's Roles in Judeo-Spanish Song Traditions”, en SACKS, M. (ed.), *Active Voices: Women in Jewish Culture*, Urbana, University of Illinois Press, págs. 182-200.
- CREWS, C. M. (1932): “Judeo-Spanish Folktales in Macedonia”, en *Folklore*, 43, págs. 193-225.
- (1935): *Recherches sur le Judéo-Espagnol dans les Pays Balkaniques*, París, Droz.
- (1960): “Extracts from the Meam Loez (Genesis) with a Translation and a Glossary”, en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, 9, parte II, págs. 13-106.
- DANON, A. (1896): “Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie”, en *Revue des Études Juives*, xxxii, págs. 102-123, 263-275; xxxiii, págs. 122-139, 255-268.
- DIAZ GONZÁLEZ, D. (2012): “La labor de folclorista de Manuel Manrique de Lara en el contexto de su vida y obra”, *Cuadernos de Música Iberoamericana*, 23, págs. 45-66.
- (2014): *Manuel Manrique de Lara (1863-1929): militar, crítico y compositor polifacético en la España de la Restauración*, tesis doctoral, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- DÍAZ-MAS, P. (2001): “Corresponsales de Ángel Pulido e informantes de Menéndez Pidal: dos mundos sefardíes”, en ALSINA, J. y V. OZA-

- NAM (eds.), *Los trigos ya van en flores. Studia in Honorem Michelle Débax*, Toulouse, Université de Toulouse-le Mirail, págs. 103-116.
- (2009): “Folk Literature among the Sephardic Bourgeois Women at the Beginning of the Twentieth Century”, en *European Journal of Jewish Studies*, 3/1, págs. 81-101.
- (2012): “El judeoespañol en la prensa española de la Restauración: informaciones en el diario *El Globo*”, en BÜRKI, Y., M. CIMELI y R. SÁNCHEZ (eds.), *Lengua, Llingua, Llingua, Lingua, Langue. Encuentros filológicos (ibero)románicos. Estudios en homenaje a la profesora Beatrice Schmid*, Múnich, Peniope, págs. 190-202.
- (2013): “Periódicos que se informan a través de periódicos: las fuentes de información de *El Luzero de la Pasensia*”, en SÁNCHEZ, R. y M. C. BORNES VAROL (eds.), *La presse judéo-espagnole, support et vecteur de la modernité*, Istanbul, Libra, págs. 53-70.
- (2014): “In Memoriam. Samuel G. Armistead”, en *Sefarad*, 73, págs. 491-493.
- DÍAZ-MAS, P. y A. BARQUÍN (2007): “Relaciones entre la prensa española y la prensa sefardí a finales del siglo XIX: el caso de *El Luzero de la Pasensia*”, en MARTÍN ASUERO, P. y K. GERSON SARHON (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*, Estambul, Isis, págs. 37-46.
- (2014): “Cómo se hacía un periódico sefardí: *El Luzero de la Pasensia* de Turnu Severin (Rumanía)”, en BÜRKI, Y. y E. ROMERO (eds.), *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, Berlin, Frank & Timme, págs. 73-88.
- DÍAZ-MAS, P. y E. MARTÍN ORTEGA (2014): “Romances y canciones sefardíes en la colección de partituras de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC”, comunicación en el 18º Congreso Internacional de Estudios Sefardíes, organizado por el CCHS-CSIC, el Naime and Yehoshua Salti Center for Ladino Studies (Bar-Ilan University, Israel) y el London University College, Madrid, 30 de junio al 3 de julio de 2014.
- DÍAZ-MAS, P. y C. MARTÍNEZ GÁLVEZ (2013): “Viena como referente en el periódico *El Luzero de la Pasensia* de Turnu-Severin (1885-1888)”, en STUEMUND-HALÉVY, M., C. LIEBL e I. VUCINA SIMÓVIC (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, págs. 159-173.

- DOSIL MANCILLA, F. J. (2007): "La JAE peregrina", en *Revista de Indias*, LXVII/239, págs. 306-332.
- FONTES, M. C. (1997): *O Romanceiro Português e Brasileiro: índice Temático e Bibliográfico (com uma bibliografia pan-hispánica e resumos de cada romance em inglês)*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- GALANTE, A. (1903): "Quatorze romances judéo-espagnols", en *Revue Hispanique*, X, págs. 544-606.
- GALLEGO MORELL, A. y M. PINTO MOLINA (1986): *El archivo de la palabra (Catalogación de su fondo discográfico)*, Granada, Universidad de Granada.
- IBERNI, L. G. (1997): "Un acercamiento a Manuel Manrique de Lara", en *Anuario musical. Revista de musicología del CSIC*, 52, págs. 155-172.
- ISRAEL GARZÓN, J. (2003): "Joaquín Costa, la *Revista de Geografía Comercial* y los judíos", en *Raíces. Revista judía de cultura*, 55-56, págs. 31-34.
- KALDERON, A. (1983): *Abraham Galante. A biography*, New York, Sepher – Hermon Press – Sephardic House at Congregation Shearith Israel.
- KASPI, A. (ed.) (2010): *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin.
- LANGNAS, I. y B. SHOLOD (eds.) (1965): *Studies in Honor of M. J. Benardete (Essays in Hispanic and Sephardic Culture)*, New York, Las Americas.
- LEVY, M. (1911): *Die Sephardim in Bosnien*, tesis doctoral, Viena, Universidad de Viena.
- LEVY (LIDA), D. (1944): *El sefardí de Nueva York, Observaciones sobre el judeo-español de Esmirna*, tesis de M. A., Nueva York, Columbia University.
- (1953): *El sefardí esmirniano de Nueva York*, tesis doctoral, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIEBL, C. (ed.) (2009): *Judeo-Spanish from the Balkans: The Recordings by Julius Subak (1908) and Max A. Luria (1927)*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (= Sound Documents from the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences: The Complete Historical Collections 1899-1950, Series 12/OEAW PHA CD 28).

- LURIA, M. A. (1930a): "A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish Based on Oral Material Collected in Monastir, Yugo-Slavia", en *Revue Hispanique*, LXXIX, págs. 323-583.
- (1930b): "Judeo-Spanish Dialects in New York City", en FITZGERALD, J. D. y P. TAYLOR (eds.), *Todd Memorial Volumes: Philological Studies, II*, Nueva York, Columbia University Press, págs. 7-16.
- (1930c), *A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish Based on Oral Material Collected in Monastir, Yugo-Slavia*, New York – Paris.
- MARTÍN DURÁN, A. M. (2004): "Noticia de romances y canciones de la tradición oral sefardí grabados por Federico de Onís en Nueva York que se hallan en la Universidad de Puerto Rico", en *Revista de Estudios Hispánicos*, XXXI/1, págs. 269-272.
- MARTÍNEZ GÁLVEZ, C. (2009): "La prensa sefardí en la Rumanía: contenidos del periódico *El Luzero de la Pasensia* (Turnu Severin 1885-1888)", en *Revista de Filología Románica*, XXVI, págs. 205-227
- MARTÍNEZ TORNER, E. (1920): *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*, Madrid, Establecimiento Tipográfico Nieto y Compañía.
- y J. BAL Y GAY (1973): *Cancionero gallego*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1953): *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí). Teoría e Historia*, Madrid, Espasa Calpe.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. y J. BENOLIEL (1905), "Endecha de los judíos españoles de Tánger", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, IX/12, págs. 128-133.
- NAVARRO TOMÁS, T. (1932): *Archivo de la palabra: trabajos realizados en 1931*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.
- ORTIZ GARCÍA, C. (2007): "Raíces hispánicas y culturas americanas. Folkloristas de Norteamérica en el Centro de Estudios Históricos", en *Revista de Indias*, LXVII/239, págs. 125-162.
- PEDROSA, J. M. (2014): "In memoriam. Samuel G. Armistead", en *Ladinar*, VII-VIII, págs. 13-20.
- PÉREZ PASCUAL, J. I. (1998): *Ramón Menéndez Pidal: ciencia y pasión*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- PUIG-SAMPER MULERO, M. A. (ed.) (2007): *Tiempo de investigación. JAE-CSIC, cien años de ciencia en España*, Madrid, CSIC.

- PULIDO FERNÁNDEZ, Á. (1904): *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra (reed. facsímil, Barcelona, Riopiedras, 1992)
- (1905): *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, E. Teodoro (reed. facsímil, Granada, Universidad, 1993).
- RESIDENCIA DE ESTUDIANTES (1998): *Voces de la Edad de Plata. Grabaciones originales realizadas por el Centro de Estudios Históricos (1931-1933)*, Madrid, Residencia de Estudiantes.
- RICAPITO, J. V. (ed.) (1988): *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.
- SÁNCHEZ RON, J. M. (ed.) (1988): 1907-1987. *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después. Simposio internacional, 15-17 de diciembre de 1987*, Madrid, CSIC.
- SEROUSSI, E. (2003): "Archivists of Memory: Written Folksong Collections of 20th century Sephardi Women", en MAGRINI, T. (ed.), *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean*, Chicago – London, University of Chicago Press, págs. 195-214.
- SUBAK, J. (1905): "Das Verbum im Judenspanischen", en *Bausteine zur Romanischen Philologie. Festgabe für Adolfo Mussafia*, Halle, Max Niemeyer, págs. 321-331.
- (1906): "Zum Judenspanischen", en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, xxx, págs. 129-185.
- (1910): "Vorläufiger Bericht über eine im Auftrage der Balkan-Kommission der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien unternommene Forschungsreise nach der Balkanhalbinsel zur schriftlichen und phonographischen Aufnahme des Judenspanischen", en *Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse*, 47, págs. 33-38.
- VAROL BORNES, M. C. (2010): "Un erudito entre dos lenguas: el 'castellano' de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado", en DÍAZ-MAS, P. y M. SÁNCHEZ PÉREZ (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, págs. 113-127.
- (2013): "Hayim ben Moshe Bejarano, maskil, lecteur et collaborateur de presse" en SÁNCHEZ, R. y M. C. BORNES VAROL (eds.), en *La*

presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité, Istanbul, Libra, págs. 281-294

- WAGNER, M. L. (1909): "Die Sprache der spanischen Juden", en *Revista de Dialectología Románica*, I, págs. 487-502.
- (1914): *Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel*, Viena, Alfred Hölder.
- (1923): "Algunas observaciones generales sobre el judeo-español de Oriente", en *Revista de Filología Española*, 10, págs. 225-244.
- (1930): *Caracteres generales del judeoespañol de Oriente*, Madrid, Centro de Estudios Históricos (=Anejos de la *Revista de Filología Española*).
- (1990): *Judenspanisch*, Stuttgart, Franz Steiner, 2 vols. (= *Sondersprachen der Romania*, III-IV).
- WIENER, L. (1895-1896): "The Ferrara Bible", en *Modern Language Notes*, x, págs. 81-85; xi: 24-42 y 84-105.
- (1903-1904): "Songs of the Spanish Jews in the Balkan Peninsula", en *Modern Philology*, I, págs. 205-216, 259-274.

***Landarico* in the Work of Haim S. Davičo and
Laura Papo: The Domestication of the Spanish
Ballad to the Serbian and Bosnian Sephardic
Environment**

Željko Jovanović

Trinity Hall, University of Cambridge

For Julie

Landarico is a scholarly title for a Spanish ballad about female infidelity: a story of a queen who is punished by death for committing adultery¹. In order to facilitate the identification of different ballad-types, both Hispanic and pan-Hispanic ballads were accorded certain reference numbers in various catalogues. Thus in Diego Catalán's *Catálogo general del romancero pan-hispánico*, *Landarico* appears as item TITU0426 (Catalán *et al.* 1984: I, 233). Samuel G. Armistead (1978: II, 64-73) classifies the Sephardic versions of *Landarico* as M8. Manuel da Costa Fontes (1997: I, 179-80), who looks at balladry tradition in Portuguese, maintains the same letter as Armistead, which is used by both to designate different ballad-types about the adulteress, but assigns it a different number: M4².

¹ This article was written as a part of the research project FFI2012-31625 «Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España III: hacia la recuperación de un patrimonio cultural en peligro» funded by the Ministerio de Economía y Competitividad, Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del CSIC, Madrid. I should like to thank Cambridge Trust for sponsoring my PhD studies at the University of Cambridge (UK).

² For future references to ballad-types I shall be using Armistead's titles and reference numbers (1978).

Landarico is just one of the numerous *romances* that the Sephardim took with them as part of their Iberian heritage after their expulsion from Spain in 1492. The various versions collected attest to the great popularity this ballad enjoyed among the exiled Spanish Jews³. Further proof of this is that the ballad appears in the works of two leading Sephardic authors from the former Yugoslavia, Haim S. Davičo (1854-1918) from Serbia and Laura Papo (1891-1942) from Bosnia, in which, as I shall show, beyond the mere text of the ballad various details of interest such as when and where the ballad was performed are provided.

Davičo uses *Landarico* in «Naumi: jalijska noveleta» («Naumi: Yalia's Novella», 1883) (hereafter «Naumi»), the first tale he wrote about the Sephardic community in Belgrade, and in the last, «Buena — priča i slika sa Jaliije» («Buena — A Tale and Scene of Yalia», 1913) (hereafter «Buena»). In Papo's case, this ballad appears as a part of her unpublished play, *Avia de ser* (hereafter *AS*), and in her essay, *La mužer sefardi de Bosna* (hereafter *La mužer*)⁴. The interpretation of the ballad and the Sephardic context in which this *romansa* (Judeo-Spanish for ballad) was set differs with each author. Davičo's and Papo's interpretations of *Landarico*, which derive directly from the tradition, confirm Catalán's theory of a ballad being an open system:

El romance tradicional es un sistema abierto (no un organismo o estructura cerrada), tanto verbalmente, como poéticamente, como temáticamente, y su evolución depende de la adaptación de ese sistema abierto o subsistema (poema) al ambiente, al sistema lingüístico, estético y ético del grupo humano en que se canta, en que se reproduce. El cambio es claramente ecosistémico. (1972: 205)

The survival of medieval Spanish ballads such as *Landarico* among the Sephardim nearly up to the present day has been possible precisely because these ballads have received different interpretations at different times and in different places. They were adapted in order to better fit the

³ See Armistead (1978: II, 64-73), Benmayor (1979: 76) & Anahory Librowicz (1980: 61-64).

⁴ Papo wrote *AS* in 1930 and *La mužer* in 1932. With regards to the former, I have consulted a photographic copy of the original manuscript kept in the Biblioteka jevrejske opštine Sarajeva (the Library of the Jewish Community of Sarajevo) under the following classmark: 821.163.4.292. I have also checked this copy against the original, kept in the Historijski arhiv Sarajevo under the classmark O-BP-168. With regards to the latter, see Papo (2005).

social, cultural and psychological needs of those who fostered them. In other words, if ballads had not had anything to convey to the Sephardim, they would have stopped transmitting and performing them.

The first point I aim to analyse here concerns the interpretation and role this *romance* had among the Serbian and Bosnian Sephardim – as seen in the works of these two authors— while underscoring a specific context linked to this ballad. The specificity of the treatment of this ballad by Davičo and Papo most probably has its roots in the folk tradition of the Serbian and Bosnian Sephardic communities respectively. This point will be highlighted in contrast with other Sephardic communities as well as with the ballad in Hispanic tradition.

The second point concerns the manner in which these two authors use elements of folk literature (in this case a ballad) for the purposes of their own literary works. *Landarico* appears in both authors in its unchanged traditional form (in part or in full) but set within the plot of the main work of each author. Davičo renders the ballad into Serbian. Papo, by contrast, introduces it in its original language, Judeo-Spanish.

I shall argue that two main goals can be discerned behind the decision of these authors to use oral literature in this way. The first is to collect and save valuable folk material by furthering its continued dissemination through a written source. Up until then this literature had been kept alive exclusively through oral transmission. The second goal is to use these existing forms of folk literature to reinforce the main idea of their own works. This is achieved by drawing a parallel between the age-old lore conveyed in these literary forms and the main idea of their own stories, conveyed through the fate of their characters.

It is important to highlight this treatment of folk literature as it encompasses diverse facts of cultural importance. For example, Davičo stresses the occasions on which some ballads were sung in his community and how they were perceived by their listeners. Papo, on the other hand, depicts how ballads were performed among the Bosnian Sephardim and for what they were used.

I shall start with peninsular versions of *Landarico* for an obvious reason: this is a medieval Spanish ballad, which the Sephardim initially learned before abandoning the Peninsula. It is first necessary to explain the original meaning of the ballad, the condemnation of adulteresses and thereby women, in order to appreciate the changes the ballad underwent,

as found in the examples collected from among the Sephardic communities of Serbia and Bosnia. These changes, which are reflected in the treatment of the ballad by Davičo and Papo, are a result of the dynamic and fluid nature of the oral discourse which «presumes variation on all levels – transformations which, when seen collectively, represent diverse re-workings of the ballad material by the ballad transmitters» (Catarella 1990: 332). In this connection, I intend to examine *Landarico* and the way it was deployed by Davičo and Papo as a «female cultural expression, i.e. as functioning through and for women» (Catarella 1990: 332). Likewise, I shall use the differences in the interpretation of the ballad's plot in the works of these two authors to show that gendered performances and versions can also be unstable and thus allow for different potential view points and identifications.

The material used in the case of the Iberian tradition includes the oldest extant version of the ballad from the sixteenth century and some twentieth-century versions collected throughout Spain and Portugal. In the case of Sephardic tradition, special emphasis will be laid upon versions of the ballad from Bosnia and Serbia (most of which are kept in the Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid)⁵. Versions from other Sephardic communities will also be taken into account (see note 3). All examples collected from among the Sephardim date either from the late nineteenth or the twentieth century.

Therefore the comparison will include both synchronic and diachronic analysis. Its aim is to point out the originality and uniqueness of the Sephardic versions used by Papo and Davičo (and hence the Serbian and Bosnian Sephardic communities) compared to the Iberian tradition and other Sephardic communities.

1. *Landarico* in the Iberian Tradition

The only known Spanish version of *Landarico* prior to modern times is the sixteenth-century version found in the chapbook collection of the Univer-

⁵ I would like to express my gratitude to the Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, for supporting my work by allowing me to use in this paper valuable material from their collection. Likewise, thanks are due to Prof. Jesús Antonio Cid Martínez (Universidad Complutense, Madrid) for his kind and generous help in locating this material.

sity of Prague⁶. However, this ballad almost certainly existed since the Middle Ages. The fact that the Sephardim, who left Spain in 1492, knew the ballad well indicates its existence in the Iberian tradition before that date.

In modern times, only a few versions have been collected in Spain and Portugal. Rina Benmayor (1979: 72-73) published a version compiled by Gonzalo Menéndez Pidal in 1926 in Bohoyo (Ávila) from forty-three year old Eustaquia González⁷. In the Fundación Ramón Menéndez Pidal in Madrid I have consulted two more versions: one collected by Ramón Menéndez Pidal from fifty-four year old Rosario González, also from Bohoyo, and the other collected by Jenaro Ramos Hernández in 1905 in Torrejoncillo (Cáceres). The name of the informant of the latter appears merely as «La Jermosa». Paul Bénichou (1968: 104-105) cites the existence (not the texts) of more versions collected by Ramón Menéndez Pidal and his wife María Goyri. However, I have not been able to consult the file containing these versions as its whereabouts is unknown. With regard to Portuguese tradition, I have looked at a version from Baçal collected and published by Francisco Manuel Alves (1938: 562), and another from Vinhais compiled and published by Firmino A. Martins (1938: 22-23).

The events depicted in the ballad are based on a historical event: the tragic death of King Chilperic I (539-584). The latter was killed by an unknown assassin while returning from hunting one evening in Chelles. The murderer disappeared in the night and was never found (Armand 2008: 181-207). Curiously, in the eyes of the King's subjects, his wife Fredegund and her lover Landri were guilty of killing the King. This interpretation not only became part of oral tradition but was also disseminated by medieval chronicles which added further information to the story that thus far has not been acknowledged as historical fact (Armand 2008: 182-184).

⁶ Marcelino Menéndez y Pelayo (1912?: IX, 219-220) was the first to publish the ballad. The ballad was later reedited by R. Foulché-Delbosc (1924: 463-464, no. 76) and Ramón Menéndez Pidal (1960: I, 331-332). Most recent collections of Hispanic *romancero* usually include the oldest version of the ballad alongside other versions collected in the twentieth century. See Stefano (1993: 192-193), Díaz-Mas (2005: 295-299) & Piñero Ramírez (2008: 393-397).

⁷ Also, see Díaz-Mas (2005: 298-299).

A case in point would be two Latin medieval chronicles, the anonymous *Gesta regum francorum* (c. 1100) and *De gestis francorum* by the monk Aimoin Floriacense (c. 960-c. 1010), which recount the event in the following way: one day, King Chilperic enters the Queen's chambers and finds her taking a bath. Taking her unawares, he approaches her from behind and strikes her with a stick. The Queen, convinced it is her lover who is joking with her, says imprudently: «Quare sic facis Landarice», only to discover that it is the King and not her paramour who is standing behind her. The King leaves her chambers without uttering a word. Terrified of possible punishment, the Queen sends for her lover, who shows remorse for having been involved with the Queen: «Tam mala hora te viderunt oculi mei». However, Fredegund composes herself and suggests killing the King. Upon his return from hunting, the King is assassinated by the Queen's accomplices and she and her lover spread the rumour that the killer is the King's nephew, the sovereign of Austrasia (Menéndez y Pelayo 1916: XII, 489-491 & Armand 2008: 183-184)⁸.

There are two reasons why Menéndez y Pelayo (1916: XII, 488-492) cites both chronicles as possible sources for the Hispanic ballad: they both precede the ballad, and the similarity between the way the event is portrayed in these works and in the sixteenth-century Hispanic ballad suggests that the origins of the latter are to be found in an erudite source. This has been confirmed by later studies of *Landarico* (Bénichou 1968: 103-104, Vidaković-Petrov 1990: 166-169 & Díaz-Mas 2005: 295). The sixteenth-century ballad contains the same facts as the chronicles discussed. All the events depicted in it are done in the same way: the King surprises the Queen; mistaking him for her lover, she unwittingly reveals her adultery: «Está quedo, Landarico» (Díaz-Mas 2005: 296); the King leaves without uttering a word; the Queen seeks help from her lover; the latter expresses remorse for having become involved with her: «En mal punto y en mala hora | mis ojos te han mirado» (Díaz-Mas 2005: 296); nonetheless the Queen convinces him of the necessity of having the King killed, a deed they carry out; in the end the lovers go unpunished (Díaz-Mas 2005: 295-297).

The name of the lover that appears in Latin texts is Landaricus. This, again according to Menéndez y Pelayo (1916: XII, 492), eliminates French texts as the possible source for the Spanish ballad since French *juglares*

⁸ For more information on the King's wife, Fredegund, see Bernet (2012).

had changed the name to Landri or Landrix. It is curious to note that the story of a queen who gets punished for committing adultery is known among scholars not by her name but by that of her lover, Landarico. The reason is that the name of the Queen (as well as the King), which appears in Latin texts, was omitted in the ballad even though she is the central figure of the story. She is addressed only by her royal title. It is solely the name of the lover that has been preserved. This can be seen in the sixteenth-century version, where he is called Landarico. In twentieth-century versions, the Queen continues to be nameless whereas the lover is still referred to as Landarico (or some close form of that name).

This ballad, like so many others, has survived the test of time, and in the twentieth century a number of versions have been collected in Spain (Catalonia, Castile and Extremadura) and Portugal (Piñero Ramírez 2008: 395). These examples from the Iberian Peninsula show how the oral tradition has introduced new elements and changes to the plot of the ballad over the course of centuries. In modern Iberian versions, that is in those from the twentieth century, two novelties can be discerned compared to how the story was depicted in the Latin chronicles or the sixteenth-century ballad. The first is the mention of children. When the Queen reveals her adultery, she also confesses that two of her sons were fathered by her lover and that she bestows upon them a more privileged treatment:

Los del rey visten de seda, | los tuyos seda y bordado;
 los del rey gastan espada, | los tuyos puñal dorado;
 los del rey montan en mula | y los tuyos a caballo;
 los del rey comen en mesa | y los tuyos a mi lado. (Díaz-Mas 2005: 298)

The question arises as to how such an open favouring of some of her children over the others could have gone unnoticed. In my view, this element was clearly introduced to intensify the Queen's guilt. She is not only an adulteress but she is also depicted as a bad mother who attempts to secure better treatment for her illegitimate children than for her legitimate ones, thus inverting what was traditionally imposed by law as expressed in *Las siete partidas* (Burns 2001: IV, 948-955). This reference to her children and the unequal treatment they receive appears in both Spanish and pan-Hispanic versions of the ballad, which led Benmayor to conclude that it must have formed part of the peninsular ballad before the Jews had left Spain (1979: 74).

The second novelty concerns the denouement of the ballad. In the sixteenth-century version, the Queen and her lover elude punishment by killing the King. The modern versions, by contrast, make sure that the guilty parties receive their due: once the affair has been revealed they are both sentenced to death (see, for example, Díaz-Mas 2005: 298-299). This ending is more in keeping with the code of ethics prevalent in Hispanic balladry, in which the death penalty for the adulteress is almost a *sine qua non*: «Only the terrible retribution with which the adulteress is threatened – if not actually punished – rings true to Hispanic balladry’s inexorable judicial code» (Armistead & Silverman 1971: 223). With this solution to the events, the ballad seeks to assert male authority and convey a clear didactic message that adultery committed by a woman warrants strict punishment.

2. *Landarico* in the Sephardic Tradition

Landarico is one of the most popular ballads fostered among the Sephardim both in the former Ottoman Empire and in North Africa⁹. The Sephardic tradition has remained faithful to the peninsular interpretation of the ballad in most aspects. The Queen is sentenced to death by beheading, a well-known folk motif (Q421.0.2), and thus the typical punishment reserved for an adulteress in folk literature¹⁰. The recognition of male authority is thereby clearly emphasised.

The differences consist of adding more details in the description of the privileges the lover’s sons enjoy and the omission of the figure of the lover. The latter is only mentioned in the words of the Queen when she imprudently reveals her secret, but he does not, as in Spanish versions, participate in the development of the plot. The main idea focuses on the adulteress being punished, thus confirming the aforementioned didactic role of the ballad: «– Perdón, perdón, señor el rey, | esfueño lo ha pasado. | El rey esvainó su espada, | la caveza le cortava» (Benmayor 1979: 69, no. 6c). This is what Teresa Catarella (1990: 340) defines as the mythic move in the narrative trajectory of the ballad in which the primary linguistic and

⁹ See note 3.

¹⁰ On beheading as a form of female castration, see Cixous (1980; 1981: 41-55; & 1989). Likewise, all reference numbers to folk motifs are taken from Stith Thompson’s catalogue (1966).

thematic relationships are solved according to the conventional archetypes of the patriarchy.

This, however, was not the case of the Bosnian and Serbian Sephardic versions of the ballad in which the lover plays an active part and appears in dialogues. As a result, *Landarico* receives a different interpretation in the works of Davičo and Papo which reflects the changes that these two Sephardic communities had introduced to the plot and the function of the ballad. I shall first examine how Davičo treats *Landarico* in his tales. This will be followed by a study of Papo's usage of this ballad in *AS*, and her essay, *La mužer*.

3. *Landarico* in the Work of Haim S. Davičo from Serbia

Haim Samuilo Davičo (1854-1918) represents the leading cultural figure in the Serbian Sephardic milieu at the turn of the twentieth century. His cultural legacy consists of his literary work (tales and essays), his translations (predominantly from Spanish and mostly of theatre), his theatre reviews and his work as a collector of Sephardic folklore. A good part of Davičo's literary work focuses on his native Judeo-Spanish culture and hence bears valuable testimony of the Sephardic community in Serbia of his time and immediately prior to his birth¹¹.

When the centuries-long Ottoman rule came to an end and the Serbian state was created some Sephardic Jews supported the idea of their community integrating into the Serbian society. Davičo belonged to this group and worked to achieve this goal. Through his texts Davičo expressed his belief that this process was not only inevitable but also desirable as in this way the Sephardic community would start to benefit from the modernisation Serbia was undergoing and thus catch up with the rest of Europe (Vidaković-Petrov 1990: 115 & Jovanović 2014: 984). Furthermore, with this aim in mind Davičo opted to use the Serbian language rather than Judeo-Spanish as a means of communication and consequently decided to disseminate his work by publishing in Serbian periodicals rather than in the Sephardic press.

¹¹ For a more detailed account of Davičo's life and work, see Vidaković-Petrov (1990: 113-122; & 2010: 307-316) & Jovanović (2014: 981-1002).

Although Davičo was an advocate of these changes taking place in the Sephardic community in Belgrade, supporting its modernisation and integration into Serbian society, he was at the same time fully aware of the consequences this process would have on the Sephardic language, tradition and identity. He became the first Sephardic intellectual in Serbia to understand the necessity of preserving the memory of Sephardic culture in written form and as a consequence wrote four tales and two essays dealing exclusively with Sephardic topics and motifs. The two essays were entitled, «Slike iz jevrejskog života na Jaliји beogradskoj» («Scenes from Jewish Life in Belgrade's Yalia», 1881) and «Једне večeri na Jaliји» («One Evening in Yalia», 1895)¹². The four tales all carry as the title the name of a female protagonist: «Naumi» (1883), «Јalijske zimmje noći: Luna» («Yalia's Winter Nights: Luna», 1888), «Perla: slika iz beogradske jevrejske male» («Perla: A Scene from Belgrade's Jewish Quarter», 1891), and, finally, «Buena». The latter was published in instalments in 1913 in *Delo* (*Work*) while the first three appeared in *Otađzbina* (*Fatherland*), both of which were Serbian periodicals. All four tales, along with the two mentioned essays, were subsequently published under the title *Priče sa Jaliје* (*Tales from Yalia*) in 2000¹³.

Focusing his work on his native culture, Davičo, as I shall document with *Landarico*, turns to folk tradition as the most genuine representation of that culture which was rapidly disappearing. For this reason, Davičo either introduces elements of Sephardic folk culture and language into his own work or he collects folk material *in situ* in his endeavour to preserve this tradition. It should be noted that the scope of his work is not large in either of these cases but it does hold an immense cultural value as it represents the last remains of the little that the Sephardic community in Serbia saved of their own culture.

Regarding Davičo's first practice, that of introducing elements of Sephardic folk culture in his own works, two techniques can be discerned. The first is to introduce Sephardic folk material (in part or in full) in

¹² Yalia was the name of the Sephardic neighbourhood in Belgrade where the author was born. The name comes from a Turkish word *yali* meaning strand or bank, in this case the bank of the Danube which was the area Belgrade's community of Spanish Jews inhabited (Milošević 1967: 130 & Vidaković-Petrov 2010: 311).

¹³ All the quotations from Davičo's work will be taken from this edition. See Davičo (2000).

Judeo-Spanish, while at the same time providing its explanation or Serbian translation. For example, when referring to Judeo-Spanish poetry or balladry, Davičo places some lines in Judeo-Spanish alongside their translation to Serbian (Davičo 2000: 33, 66-67, 101-102 & 104-105).

The second technique Davičo employed, which was also common to other contemporary Sephardic authors of the former Yugoslavia, consists of finding a place for folk literature within the plot of the main work. In this way, folk literature does not function as a mere decorative element or one that exists independently from the main work but rather as one that enriches the plot of a particular work and strengthens its meaning. This is the case of *Landarico* and its role in Davičo's work.

Davičo uses *Landarico* on two occasions, in his tales «Naumi» and «Buena». The reason why all Davičo's tales about the Sephardic community of Belgrade have as a title the name of a female protagonist is because their emphasis is upon Sephardic women and their position in the Sephardic (traditional) society. Davičo's use of *Landarico* is closely related to this idea.

As a child, Davičo was exposed to various forms of Sephardic folk literature. According to David Alkalaj, the ballad tradition in particular left a strong impact on him as he frequently saw them being performed:

Još detetom [Davičo] slušao je u kući svoga dede, čuvenog ćir-Haima Daviča, anegdote i priče iz prošlosti mahalske i uživao u romacama i baladama koje su na španskom, na čuvenim *tajfas* (večerinke) izvijale razne *tijas* Mirjame, Blanke i druge. (1925: 80)¹⁴

(During his childhood, he [Davičo] had had the opportunity, in the home of his grandfather — the renowned Mr. Haim Davičo — to listen to anecdotes and tales from Yalia's past and enjoy Spanish ballads and songs at the legendary *tajfas* (evening gatherings) performed by different *tijas* by the names of Miriam, Blanka or the like.)

In Alkalaj's account, it is evident that it was women who performed ballads, that they were the guardians of balladry and transmitters of the legacy¹⁵. Since ballads formed an inseparable part of the Sephardic culture and everyday life, Davičo could not write about his community without taking them into account. The function played by ballads among the Sephardim is skillfully illustrated in Davičo's use of *Landarico*.

¹⁴ Unless otherwise stated, all translations from Serbian into English are mine.

¹⁵ On this, see Catarella (1990: 331) & Armistead (1996: 13-26).

I shall start with «Buena» as it is here where more emphasis is given to *Landarico* which appears in its complete form. The ballad was rendered into Serbian with a couple of verses in Judeo-Spanish at the very end. In his other tale, «Naumi», Davičo only makes a reference to the ballad through quoting two lines in Judeo-Spanish, which he also translates to Serbian to ensure that the readers understand the message. Since *Landarico* is unknown in Serbian culture, Serbian readers might otherwise have been unable to make the link between the meaning of the two lines and the fate of Davičo's characters. I aim to highlight the meaning of the ballad as it appears in Davičo and how the ballad connects to the main idea of his tales.

The plot of all four of Davičo's tales about the Sephardic community in Belgrade includes a love story, usually with a tragic denouement. For example, at the heart of «Buena» lies an emotional story of two young couples in love: David and Reina, on the one hand, and Rufo and Buena, on the other hand. These young people long to spend their lives together, but they are confronted by the opposition of their families. This is owing to the situation of women in traditional societies, such as the Sephardic one, in which their life choices were determined by the wishes and expectations of men, that is their fathers or husbands¹⁶. This lack of freedom of choice on the part of the characters in Davičo's tales is reinforced in his interpretation of *Landarico* in which the Queen was not allowed the freedom to marry whom she wanted, a point to which I shall return shortly.

Davičo depicts these family and social conflicts which seem to constitute an insurmountable obstacle to the realisation of the couples' love. The origin of these conflicts derives from the changes that the Sephardic community is experiencing and which divide the community into two factions: those who defend traditional values at all costs, which implies children obeying their parents' wishes, and those who are trying to follow the pace of the times by allowing their children to make their own choices.

An example of this conflict is portrayed in the scene in which Juda, Buena's father, goes to see his brother Haim, in order to arrange a marriage of convenience between his daughter and Haim's son, David. Juda insists on the marriage taking place in spite of the fact that Buena and David are not in love with each other. His brother Haim, on the other hand, defends a more open and modern view on the subject: «Veridba je

¹⁶ On this, see Rubin (1975: 157-210).

stvar dopadanja dvoje mladih. Roditelji mogu tu da savetuju, ali ne treba da prisiljuju i nameću» («Engagement is a matter of two people sharing feelings for each other. Parents can offer their advice on this matter but they shouldn't force or impose their will») (Davičo 2000: 98).

Davičo very cleverly uses the obstacles that these young people are facing to highlight the conflicts within the Sephardic community as it is poised between old and new values, between East and West: «I zbilja, u mahali beše od nekog vremena nastupio prevrat. Evropski duh poče istiskivati istočnjački» («And indeed, a change has been coming to the neighbourhood for some time. The [Western] European spirit began replacing the Oriental one») (Davičo 2000: 107). Davičo's attitude of open-mindedness, which is evident in his writing, defines his position in this conflict. This is seen in the way he portrays his female characters, showing great sympathy and comprehension for their situation. In keeping with this idea, he uses *Landarico* to show that the lack of freedom of choice usually results in a tragic ending such as the one depicted in the ballad.

The moment Davičo chooses to introduce *Landarico* in his tale is very suggestive. The community is commemorating the Ninth of Av (Hebrew *Tisha B'Av*). This day in the Jewish calendar marks the memory of the destruction of both the First and Second Temple in Jerusalem. Over the course of time, other tragedies were added to the commemoration of this day; for example, the expulsion of the Jews from Spain in 1492 was one such tragedy (Danon 1996: 69). However, a tragedy of a personal nature could also be associated with it. Thus *romances de endechar* came to form part of a rich repertoire of texts performed for this day:

Para aumentar el ambiente de general tristeza es costumbre reunirse a entonar cantos tristes, ya sean los poemas paralitúrgicos relativos a la caída de Jerusalén (quinot), ya las endechas que vienen a recordar a los difuntos de cada familia, ya cualquier otro cantar triste que narre un hecho desgraciado y sea capaz de conmover a los oyentes; y entre estos cantares tristes se incluyen un buen número de *romances*. (Díaz-Mas 1981: 100)

This atmosphere of sadness and melancholy proved to be ideal for Tija Miriam, one of the secondary characters of this tale, to sing ballads which in their core recount the tragic destiny of young women about to marry a man they do not love. But how does *Landarico* fit into this idea of doomed love? And why would the Belgrade Sephardim, according to Davičo, have associated the ballad about adultery with the Ninth of Av?

Landarico is clearly known both in Spain and in other Sephardic communities as a ballad that condemns adultery and punishes the adulteress. This constitutes the main message conveyed by the twentieth-century versions. In addition, the ballad contains several aspects which depict the female protagonist not only as an unfaithful wife but also as a bad mother, who shows no compunction in treating some of her children better than others depending on who their father is.

In Davičo's interpretation, by contrast, the Queen's actions are understood differently, and they are therefore perceived with more understanding and empathy. The ballad becomes a story of an unhappy or miserable woman who had to renounce her true (first) love to marry a man she did not love: «Estáte, estáte, Anderlino, l tú mi primer namorado» (Benmayor 1979: 68, no. 6a). The excuse for the Queen's behaviour is to be found precisely in the fact that she was not allowed to marry her true love. The moral message therefore points in a different direction: the ballad works as a symbol of resistance against prearranged marriages which force young women to marry against their will. By writing about young people who cannot fulfil their love for the same reason, Davičo's tale also embodies a criticism of the negation of free will.

We have no information about whether Davičo collected the ballad from the community or if it came from memories of his childhood. Its content does not differ from most Sephardic versions: in keeping with the code of ethics the adulteress is punished for her actions. But it is the reaction of those who are listening to the ballad, particularly the two young couples who are fighting the opposition of their parents, which reveals the perception of the ballad as seen in Davičo:

Nesrećna sudba junakinje balade izmamljivaše suze, uzdahe i jecanja. Junakinje i junaci ove priče [David, Reina, Rufo and Buena] ćutahu, ne jecahu niti uzdisahu, ali srca njihova setna ali presretna, kucahu silno i zaklinjahu se da ih nikakva sila neće rastaviti... (Davičo 2000: 105-106)

(The tragic fate of the ballad's protagonist provoked tears, sighs and moans. The heroes and heroines of this tale [David, Reina, Rufo and Buena] kept silent, they didn't moan or sigh but their sad yet joyful hearts were beating hard and they swore that no fate would separate them...)

The reaction is one of empathy and understanding for the Queen's actions and sadness for her fate. The characters of Davičo's tale identify

themselves and their fate with that of the Queen as they fear that they too will be forced to renounce their true loves. Davičo's exploration of alternative narratives and representation of the Queen being contemplated as a victim corresponds to the «unconscious rejection of patriarchal codes but the conscious pseudo-adherence to them» (Catarella 1990: 341).

This new understanding of the ballad fits perfectly within the plot of Davičo's tale in which young couples struggle against the pressure of traditional values to preserve their love. Davičo underlines the similarity between the Queen's fate in the ballad and that of his own characters. The ballad adds force to the Sephardic context in which the plot of Davičo's tale unfolds. At the same time, it shows the role that folklore played in the everyday life of the Sephardim.

As noted, the ballad, according to Davičo's account, is performed for the Ninth of Av. The link between this ballad and *Tisha B'Av* emerged thanks to this different interpretation of the ballad's events which depict the adulteress as a victim of circumstances rather than a transgressor. Her tragic fate, coerced as she is into renouncing her true love and marrying someone else, followed by her terrible punishment (beheading) for keeping that love alive in spite of being married, links the Queen's story perfectly to this day which commemorates national and personal tragedies. Without this change in the perception of the female character, this ballad would have no place within this Jewish holy day.

Davičo rightly calls this ballad Spanish, thus indicating its origin. But the usage and the place it received among the Sephardim from Belgrade, as described by Davičo, show how the ballad was domesticated by the Spanish Jews. By giving it a different meaning and by associating it with the Ninth of Av, the ballad underwent a process of cultural adaptation to its environment. In other words, the ballad was judaised. There are reasons to think that Davičo's account of this ballad derives from oral sources. The fact that he links the ballad to the Ninth of Av in two different tales (see below) leads me to believe that he was documenting elements of oral tradition of his community rather than adapting the ballad to the needs of the plot of his tales. There are other examples in the Sephardic tradition similar to *Landarico*. One of them is *Parto en tierras lejas* (L2) which only in the Bosnian Sephardic tradition became a lament sung for the Ninth of Av (Papo 2005: 157 & Vidaković-Petrov 2014: 318).

In «Naumi», written thirty years before the publication of «Buena», *Landarico* is used for the first time. On that occasion, Davičo introduces only two lines from the ballad which were sufficient for him to convey his message to the prospective readers. The tale's plot revolves around a tragic love story between Naumi, a young Sephardic girl, and her sweet-heart David. In spite of the love they feel for each other, these two people are unable to be together because Naumi's parents have chosen another suitor for their daughter: a rich Jewish man from another Serbian city. In desperation, Naumi attempts suicide to avoid the destiny that awaits her, only to fail. She eventually dies of grief, thus underlining just how tragic the consequences of taking traditional customs to the extreme can be.

The tale again takes place during the Ninth of Av. By setting the plot of his tale at this time, Davičo hints at a tragic outcome of the story. Once again he links the fate of his character, in this case Naumi, and the Queen from the ballad with this day of mourning in Jewish culture. However, this time Davičo uses the ballad in a slightly different way.

As stated above, Naumi's parents choose a wealthy man as the ideal husband for their daughter and force her to marry him. To oppose the idea of wealth being the deciding factor when choosing a spouse, Davičo quotes these two lines from the ballad: «Mas te quero, mas te amo | que al rey con su fonsado» (Davičo 2000: 33). This is the moment in the ballad when the Queen expresses her feelings for her lover without realising that the King is standing behind her. The meaning of these lines is to underscore that true feelings are more valuable than material wealth. Davičo provides a Serbian translation of the lines and clarifies the link between the ballad and the plot of his own tale by rendering the word *fonsado* meaning the king's guards or army as the king's wealth or treasure.

These lines were not included in the version of the ballad which Davičo introduces in «Buena». Although in the latter tale the main idea is also to underline that young people should not be forced to marry against their will, there is no reference whatsoever to this conflict of material values versus true love. In «Buena», the confrontation is between traditional and modern values and hence these lines would not have the same functional role there as they do here. In «Naumi», Davičo draws a clear parallel between the main character of the ballad, the Queen, and Naumi, the protagonist of his tale. Both characters reject material values and try to overcome the circumstances imposed upon them, each in her own way.

Hence they are seen as victims who long for something they cannot achieve.

The lines quoted do not appear in any of the Spanish or Sephardic versions of the ballad that I have been able to consult. However, similar verses can be found in the Portuguese version from Baçal: «mais te quero, Andarilho, | do qu'ó rei com ser coroado» (Alves 1938: 562), suggesting that this version belongs to the same tradition as Davičo's. In addition, the octosyllabic verse and the assonantal rhyme of Davičo's lines correspond to formal traits which characterise ballads as a genre, which leads me to conclude that these lines were not an invention of Davičo's.

In summary, on two occasions Davičo turns to *Landarico* to draw similarities between its content and that of his tales. This is a ballad which condemns adultery as an act that goes against family values. But in Davičo's interpretation it becomes a story where the condemned protagonist is contemplated with more understanding and sympathy. Here the Queen is perceived more as a victim of circumstances for having to renounce her true love and marry someone else. Davičo uses this idea to draw parallels between the ballad's plot and the destiny of his own characters. Thus his use of *Landarico* serves to support the main idea of his own tales.

4. *Landarico* in the Work of Laura Papo from Bosnia

Laura Papo, also known by her nickname Bohoreta (Hebrew for firstborn), was undoubtedly the leading figure in the Bosnian Sephardic cultural scene in the first half of the twentieth century thanks to her multifaceted work¹⁷. She wrote different literary genres such as theatre, narrative (tales, essays and newspaper articles) and poetry, and she gathered valuable folk material *in situ*¹⁸. Moreover, Papo was the first female Sephardic author ever to write plays, works that she herself directed. Likewise, she translated or adapted works from Serbo-Croatian, French and German to Judeo-Spanish (E. Papo 2012: 131-132 & 143). A good part of Papo's legacy has not been published thus far and is kept in the

¹⁷ For an account of Papo's life, see E. Papo (2011) & Prenz Kopušar (2012: 3-19).

¹⁸ For a complete list of Papo's work, see E. Papo (2012).

Istorijski muzej grada Sarajeva (The Historical Museum of Sarajevo) in Bosnia¹⁹.

The topics that Papo chose for her works, such as the customs and traditions of her community, the problems of everyday life and the role of Sephardic women in society (both the Sephardic and Bosnian), were closely related to the ongoing changes in the life of the Sephardim at the turn of the twentieth century. As in Serbia, with the end of the Ottoman power the Sephardim started to assimilate into the larger Bosnian society which was beginning its modernisation (see Lovrenović 2001: 147-157 & Hoare 2007: 70-99). This process not only entailed a switch from a religious education limited to boys to a mixed-sex secular education, but also from the use of Judeo-Spanish to Serbian as the language of the classroom (Vučina-Simović 2011: 140-142 & 152-153). These circumstances prompted Papo to turn her eyes to her own community and reflect upon the consequences these changes would have on Sephardic cultural heritage and identity.

However, the aims of Papo's work were just the opposite of Davičo's. Whereas Davičo chose to write in Serbian, which determined his target audience, Papo opted to address her work primarily to the Sephardic community by writing in Judeo-Spanish. By doing so she endeavoured not only to preserve and collect the evidence of that tradition but also to secure its survival. Therefore Papo took upon herself the role of an ideological emissary with the mission to preserve and, if possible, re-activate the cultural heritage of the Sephardim through her writings.

Papo set about accomplishing this task of collecting, preserving and developing the Judeo-Spanish folk tradition in two ways: by compiling the folk material *in situ*, and by incorporating elements of this material in her plays and thus disseminating it. Eliezer Papo provides an insight as to just how Laura Papo went about doing so:

Empezó a publicar retratos de personas comunes, ancianos y ancianas de antaño, "tipos antiguos" que, en su opinión, encarnaban la forma de vida judeo-española, los valores y concepciones de la sociedad judeo-

¹⁹ Esterka is the only play published to date (see L. Papo 2012). Apart from that some of Papo's essays and poetry came out in her time in Bosnia, mainly in two Bosnian Sephardic newspapers, *Jevrejski život* (*Jewish Life*) and *Jevrejski glas* (*The Jewish Voice*). On this, see E. Papo (2012).

española tradicional, sus anécdotas y recopilaciones folclóricas sobre las costumbres y juegos en desaparición. (2011: 102)

Avia de ser (hereafter *AS*) is a perfect example of the aforesaid. This one-act play, which has never been published, was written in 1930 and marked the beginning of the most productive period in Papo's creative life. Two manuscripts of it have been preserved. The first manuscript is a preliminary version of the play consisting of fourteen pages with two subtitles: *Evocacion* and *Stampa, scena de la vida de un tiempo* (E. Papo 2012: 139-140). The second manuscript represents the complete version of the play which consists of twenty-two pages and a further scene added at the end, the inclusion of which seems not to have been initially planned (E. Papo 2012: 140). The title remains the same, *AS*, but the subtitle changes, *Escena de la vida de un tiempo kon romansas en un akto*.

At the beginning of the first page, the names of the main characters are given (la Madre, Rahelika, Sarika — sus dos ižas) along with information regarding the place and the date of the composition of the play: Sarajevo, 18 February 1930. On the last page appears the date when the play was completed: 26 February 1930. Both manuscripts are in Judeo-Spanish Latin script in which influences of the Serbo-Croatian graphic system can be seen (E. Papo 2012: 139-140).

AS has no particular plot; it simply depicts a mother and her two daughters embroidering at home, the daughters all the while listening to the tales and ballads their mother is telling them. Thus the play represents an authentic *escena costumbrista* which contains the following elements taken from daily life:

- women in their domestic environment doing household chores;
- folk literature being transmitted orally (ballads and tales are being recited aloud); and,
- transmission of this literature from one generation to another (the mother is conveying age-old lore to her daughters).

One of Papo's main goals with this play was to depict how ballads formed part of the everyday life of Sephardic women which was centred around the home and household chores. In this way Papo provides an insight into one of the key places where the ballads were performed

among the Sephardim (in the home environment) and what they were used for (to entertain and to teach).

In order to succeed in her aim, Papo introduces a number of ballads in *AS*. In addition to *Landarico*, the following ballads appear in the play: *Don Bueso y su hermana* (H2), *La mujer engañada* (L13), *La partida del esposo* (I6) [+ *La vuelta del hijo maldecido* (X6)], and *La doncella guerrera* (X4). All of these ballads, with the exception of *La vuelta del hijo maldecido* (hereafter *La vuelta*), form part of the Sephardim's Hispanic heritage. *La vuelta*, as Armistead and Silverman maintain (1982: 151-168), is an example of the influence of the new, Balkan environment.

Here, nonetheless, the focus is only on *Landarico*, a ballad Papo knew well as she herself was a transmitter of this *romansa*. When interviewed in 1911 by Manuel Manrique de Lara, she recited precisely this ballad²⁰. Furthermore, like Davičo, she made use of it in two of her own works: in *AS*, and in *La mužer*. However, she introduces the ballad in its original language, Judeo-Spanish, unlike Davičo who renders it in Serbian.

In Papo's *AS*, *Landarico* is used to initiate discussion between the main characters of the play, a mother and daughters, regarding the interpretation of the events depicted in the ballad. Here the ballad is performed by a woman for a female audience in a typically female context (performing household chores in the home). The sex of the performer and recipients and the performance context legitimise women's interpretation of the events described in addition to exemplifying didactic and entertaining purposes of ballads.

We know that the ballad was sung during the performance of the play for several reasons. The manuscript indicates that some lines of the ballad, such as [the King] «Topo la reina en kavejos, l ke a penjar se los ija [*sic*]» (*AS* fol. 9), were to be sung twice; or there is a stage direction indicating *kanta* (*AS* fol. 9). Furthermore, the characters of the play, the daughters, encourage their mother to sing: «SARA Agora mos va kantar la [romansa] de Andarleto» (*AS* fol. 9).

The last quotation reveals two facts: the ballad was also known among Spanish Jews by the name of the lover which in Sephardic versions is not *Landarico* but *Anderleto*. This was the most widely spread name of the

²⁰ For an account of Manrique de Lara's journey to the Balkans and his field work among the Sephardim in Bosnia and other parts of the Eastern Mediterranean, see Armistead (1978: 1, 7-39) & Catalán (2001: 1, 66-72).

lover among the Sephardim (Armistead 1978: II, 64 & III, 331). In addition, within the play both daughters make comments indicating that they knew the ballad well because they had obviously heard it before: «RAHELA Akea romansa dela reina ke enganjo al marido» (AS fol. 9). Rahela's and Sara's request for this ballad could suggest that the ballad must have been frequently sung among the Bosnian Sephardim and thus was well known to the audience.

The mother proceeds to sing the ballad. The daughters listen to her carefully. The verses go up to the point when the Queen imprudently reveals that she has a lover. Unaware that the King is standing behind her, she adds that two of her sons are her lover's and the other two the King's. This is the moment when the mother ceases singing and then summarises the rest of the ballad's plot in her own words: the Queen turns around and sees her husband and knows that for this fatal indiscretion she is going to die (AS fols 9-10).

The daughters immediately express empathy with the Queen and her fate: «RAHELA Tristi di ea, krUEL negro, otraves no kalio ke la mate» (AS fol. 10). So does the mother, thus underlining that women are weak emotionally: «LA MADRE I el korason de la mužer es siempre flako» (AS fol. 10). But the latter makes sure that her daughters understand that the Queen got her due at the end. This reinforces the original idea of the ballad that adultery is wrong and warrants punishment: «LA MADRE Luke buško — akeo topo» (AS fol. 10). Sara, one of the daughters, attempts to defend the Queen by saying that her only crime is having been in love: «SARA I si namoro, mira tu fečos agora» (AS fol. 10). Her mother is quick to reply and point out that if a woman is married, and especially if she has children, she should not seek a lover: «LA MADRE Onde vites tu mužer kazada, afižada — namorarse, ni si vea ni si sienta!» (AS fol. 10). Thus the mother uses the ballad to teach her daughters that adultery is wrong, thereby underlining that the intent of the ballad was not merely to entertain but that it played a didactic role as well. But so far the ballad contains no new elements which would alter how it was widely understood.

However, unlike most versions, in the Bosnian tradition the ballad does not end here. An addition at the end changes the perception of the ballad. The ballad ends at the exact place in the narrative most likely to

incorporate or to openly express the ideology of the singer about the topic of the ballad as highlighted by Catalán:

Más notables aún son las modificaciones que se producen al final del romance. Según suele ocurrir, la adaptación del poema al sistema ético y estético de la sociedad en que se canta se manifiesta sobre todo en la inestabilidad del desenlace. (1972: 193)

This has also been highlighted by Catarella (1990: 340) who, after having examined two ballad-types, *La vuelta del marido* (I1) and *Albaniña* (M1), the theme of the latter also dealing with the unfaithful wife, emphasises the instability and the ambivalence of the versions, particularly in their endings, even when the performers are only women.

So when the Queen is condemned to death, the audience (here the daughters) is expected to sympathise with the King (Vidaković-Petrov 2014: 325). The Queen has not only betrayed her husband but she has also favoured the children she has had by her lover. Why then do the daughters express their compassion for the Queen?

A ballad's content (and its main idea) can be modified either by replacing or by adding/omitting elements (Catalán 1972: 192). In the case of *Landarico*, in the Bosnian Sephardic tradition the shift was carried out through an addition. As I show below, the female singers of this ballad introduced not one but two significant additions compared to other Iberian or Sephardic versions of which Papo was well aware and which change the interpretation of the ballad's ending.

The mother ends the story of the ballad by including two more lines illustrating the dialogue the Queen is conducting with her lover. After realising that she is going to be punished for her adultery, the Queen summons her lover for help: «Andarleto, mi Andarleto | mi pulido enamorado» (AS fol. 10). But he replies: «Para mi topi remedio, para vos | andate buškaldo» (AS fol. 10). This dialogue between the Queen and her lover in Papo's version is incomplete. Papo omits the part where the Queen explains that the adultery has been revealed and that she is threatened with death. It is precisely this confession by the Queen which provokes the lover's reply. The omitted part, however, would not have caused any confusion for her audience. *Landarico* was one of the most popular ballads among the Bosnian Sephardim (see Papo's comment about it in her *La mužer* below) and all versions collected in Bosnia, as I shall show, contain this development of events.

So after the outcome of the dialogue between the Queen and her lover, the mother in Papo's play underscores the new idea of the ballad's ending: «LA MADRE Veš luke son lus ombres! El Dio no de kreerlos!» (AS fol. 10). The added message is that women should beware of the deceiving nature of men. The mother's comment works as an inference to the closing dialogue between the Queen and her lover in the ballad which changes the focus of the *romance*. Now in addition to condemning female adultery the ballad condemns the deceptive nature of men.

This last idea was condoned by the tradition which Papo transmits here faithfully. The corpus of recorded versions from Sarajevo (and also some from Belgrade) corroborates this fact. I have consulted the following versions of *Landarico* from Bosnia and Serbia: 1) Leo Wiener (1903: 262-263, no. 11) published a version he collected from an informant in Belgrade, who was originally from Bosnia; 2) in 1911 Manrique de Lara recorded versions of *Landarico* from sixty-five year old Ester Abinum Altaraz from Sarajevo and twenty-four year old Pascua Oserovics de Alcalay from Belgrade (both kept in the Fundación Ramón Menéndez Pidal); 3) *Jevrejski glas* published a version of *Landarico* on 26 April 1940 told by Sara, the wife of Moše Papo (this is the only information provided by the newspaper); 4) Kalmi Baruh (1933: 277) published a version of the ballad from Sarajevo; 5) Samuel Elazar (1987: 40-41 & 259-261) published three Bosnian versions of the ballad, one of them being the one that appeared in *Jevrejski glas* and two new versions.

All these versions make reference to the dialogue between the Queen and her lover as seen in Papo. A case in point is the version recounted by Abinum Altaraz, in which this dialogue reads: «[the Queen] Anderleto, Anderleto | el rey me quiere matar. | [the paramour] Para mí topé [*sic*] remedio | i para vos andad buscadvos». Moreover, in the version collected by Wiener and the one told by Oserovics de Alcalay (which I cite below), this dialogue is carried even further: the lover not only leaves the Queen to her fate but he also rebukes her for having taken a lover while being a married woman:

[the Queen] Andarlieto, Andarlieto, [...]
dame tú a mé un consejo, | que el rey mos tiene amenazados.
[the paramour] Para mé, todo remedio; | para te, ve buscátelo.
Como tienes rey por marido, | ¿qué te busca el amorado?

In some of these versions, the dialogue between the Queen and her lover called for the addition of a metatextual comment at the end of the ballad designed to make sure that the audience interpreted the ballad correctly (Vidaković-Petrov 2014: 325). It reads: «¡Mal añada a las mujeres | que en los hombres se confían!; | los falsos y mentirosos, | echados a la malina»²¹. The mother's words about the untrustworthy nature of men in Papo's play have their source in this addition approved by Bosnian tradition.

In Bosnian versions of *Landarico*, the final dialogue between the Queen and her lover appears as the dominant part of the ballad; it is here that the main idea is conveyed. This is because in twentieth-century balladry dialogue has become a dominant trait. This was not the case in the *romancero viejo* in which the presence of dialogue was minor and less significant for the ballad's plot. According to Catalán (1972: 203), the greater importance played by direct speech in modern balladry can be attributed to the fact that one episode or dialogue tends to acquire a dominant position within the ballad. In this way, the idea conveyed by this particular dialogue becomes the main theme of the entire *romance*.

However, the reinterpretation which we find in Papo (and in the Bosnian Sephardic tradition) should not be considered as a completely new element introduced by the Bosnian Sephardim but rather as a pre-existing element that has been developed further by this community. I believe that this idea of men's deceitful nature appears in the old Spanish version of the ballad. As noted, in the sixteenth-century version, the Queen also seeks help from her lover after the adultery has been revealed. Instead of offering her his help and support, the paramour expresses his remorse for having ever become involved with her. This idea, however, was not taken further in the old version (there is no mention of him abandoning her), but it must have served as a source for the additions in Bosnian versions of the ballad. This brings me to another point: can gender be said to play a role in the addition of these parts?

²¹ The lines are taken from the version given by Oserovics de Alcalay. The added comment has the form of a saying which is a frequent way to end a ballad. Sayings such as this one can easily be applied to other ballads having a similar plot due to the didactic message they contain. For example, this particular saying appears in the Bosnian versions of another ballad, *La vuelta del marido* (I1.3). See Armistead (1978: I, 319-330) & Armistead, Silverman & Šljivić-Šimšić (1971: 46).

The added dialogue and the metatextual comment at the end of *Landarico* clearly express the female perspective of events and were probably introduced by female singers of the ballad²². The fact that women became the principal informants in the modern oral tradition of Hispanic (and Sephardic) balladry conditions to a great extent the point of view, ideologies and perceptions expressed in ballads. As Catarella highlights, «it is predominately women who retain, rework and transmit ballads and from whom the overwhelming majority of ballad versions have been collected» (1990: 331). Owing to this fact, the *romancero* contains a strong female voice as, according to Ian Michael (1993: 101), the ballad was the one means by which ordinary women could convey their feelings and ambitions and which they themselves re-created and passed down²³. To this we can add Catalán's view regarding Hispanic balladry that «los romances que actualmente se cantan o recitan representan, sin duda, un enjuiciamiento del mundo referencial que ha de considerarse en buena parte como expresión de una perspectiva femenina» (1984: 21). Regarding the Sephardic tradition, Susana Weich-Shahak (2009: 274) and Paloma Díaz-Mas (2009: 81-101) also insist on a close connection between gender and genre: while the role of men was to transmit the liturgy and the regularly performed paraliturgical repertoire in Hebrew, it was the women who transmitted the *romances* and *cantigas*. Consequently, the voice of women is strongly present in Sephardic balladry.

This has clearly been the case of *Landarico*. The original text sought to assert male authority by punishing the adulteress. According to Catarella (1990: 340), this represents the mythic move in ballads' narrative trajectories: the *romance* affirms the values of the prevailing social order. Although Bosnian tradition does not sanction the adultery or favouring of illegitimate children over legitimate ones, it does change the status of the female character from a clear transgressor to a woman who is misled by male deception (Vidaković-Petrov 2014: 325). Thus a perfidious woman is rendered into one who can be led astray. This is what Catarella (1990: 340) defines as the transformative move in which new episodes, motifs and characters are developed and a new narrative direction is established in

²² For more information on the question of women and the *romancero*, see Guerra Castellanos (1971), Odd (1983) & Gómez Acuña (2002).

²³ Also on this, see Menéndez Pidal (1953: II, 372-374), Petersen (1982: 76) & Mariscal de Rhett (1987: 655-656).

compliance with the wishes of the speakers and the characters in the ballad.

The change in interpretation of the ballad undoubtedly determined the target audience. In Davičo, this ballad underwent a change of context of performance entailing a partial shift in interpretation. The ballad, as noted, was performed for the Ninth of Av. The occasion on which it was performed and the message it conveyed called for the presence of a general audience consisting of both men and women.

Since versions of *Landarico* in Bosnia contain a message directed to women, who are presented here as victims of male deception, the ballad was sung by women for a mostly female audience who were potential victims. This custom is depicted perfectly in Papo's play with the mother singing the ballad to her daughters. Furthermore, the occasion is exclusively female: the home environment where women are alone doing their household chores.

This is by no means an isolated case in Sephardic balladry. Another example is *Delgadina* (P2). This ballad of Hispanic origin deals with the topic of incest and recounts the story of a father who tries to force himself on his daughter. For having rejected him, the daughter is punished by being locked up in a tower and deprived of water. She eventually dies of thirst (Benmayor 1979: 139-142 & Jovanović 2013: 292-293).

Among the Sephardim, this ballad was performed by elderly women for young women to teach them how to react properly if they are faced with a similar situation (Alexander-Frizer 2008: 352). The ballad should provide a defence mechanism for these young women, a strategy to which they should adhere in order to avoid a worse fate. To accomplish this aim, the ballad is directed to an audience whose members are potential victims of male aggression and the composition of that audience is therefore gender-determined. Although this story represents a voice against the father's authority and his ability to control his daughter's destiny (and therefore against men in general), it excludes their presence (Jovanović 2013: 296-297)²⁴. Therefore performing different forms of folk literature was one of the ways for elderly women to pass certain lessons

²⁴ For more information on discursive strategies which include different forms of oral literature used by women to openly express their views and experience, see Buxó Rey (1988) & Harding (2003: 268-291).

on to young girls. Papo emphasises this educational role of *Landarico* in her text *La mužer*:

avia las romanses ke las alegrava i konsolava a las solas y entre gente [a las mujeres]. La romansa di Andarleto era la mas estimada de nuestras nonas, porke aki se demoštrava ki los ombres son negros, ke no preme kreerlos. [...] Mis fižikjas, no kreaš a los ombres. (2005: 164)

This idea of using ballads as an educational tool is put into practice in the play. The mother uses *Landarico* as an *exemplum ex contrario*, that is telling her daughters what they should not do. Firstly, they should not commit adultery; and, secondly, they should not put their trust in men. The last message is a specific trait of the Bosnian Sephardim, and it has not been documented in relation to the ballads studied here among other Sephardic communities or in Spain or Portugal.

5. Conclusion

Landarico, a ballad about the queen adulteress, may just be one of the numerous *romances* of Hispanic origin that the Sephardim continued to foster in their diaspora after 1492, but it is undoubtedly one of the most cherished. In addition to various examples collected during field work from different Sephardic communities, the ballad appears in the works of two leading cultural figures of the former Yugoslavia at the turn of the twentieth century: Serbia's Haim S. Davičo and Bosnia's Laura Papo. Both authors introduce the ballad in their work in order to reinforce the message they want to convey by drawing a parallel between the age-old lore contained in the ballad and their own work. This use of folk literature characterises the Sephardic authors of the first half of the twentieth century.

Furthermore, Davičo's and Papo's versions of *Landarico* not only have different aims and interpretations but also different social uses. In Davičo, the ballad is performed during a time of sorrow, the Ninth of Av. This shows how the ballad was domesticated to its environment, which enabled its survival over the course of centuries. In Papo, the ballad serves to entertain the listeners (women only) at their household chores while conveying a didactic message.

However, the ballad's didactic message differs with each author. Davičo uses *Landarico* to show that forcing women to marry against their

will leads to a tragic outcome. Thus the Queen is perceived as the victim of circumstances for having to marry against her will and not as a transgressor, the dominant image of her in other traditions, both Iberian and among other Sephardic communities. Papo transmits the novelty of the ballad in Bosnian tradition in which through an addition at the end the main idea of the ballad is refocused from that of punishing the adulteress to condemning the deceiving nature of men. This shift in interpretation of the ballad entailed a change of the context in which it was performed: female singers address the ballad to a female audience (young women) to teach them not to put their trust in men.

Thus the versions of *Landarico* used by Davičo and Papo differ from those collected from other Sephardic communities both in their reception and in their roles. This demonstrates that one single yet geographically dispersed ethnic group was able to create a different interpretation of the same ballad topic. At the same time, that very same ballad can play a different role and function according to the occasion for which it is performed and the audience for which it is intended.

Bibliography

- ALEXANDER-FRIZER, T. (2008): *The Heart is a Mirror: The Sephardic Folktale*, Detroit, Wayne State University Press.
- ALKALAJ, D. A. (1925): "Hajim Davičo, književnik sa Jalije", in *Gideon*, 4-5/6, pp. 74-85.
- ALVES, F. M. (1938): *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança: arqueologia, etnografia e arte*, Bragança, Typogr. Académica.
- ANAHORY LIBROWICZ, O. (1980): *Florilegio de romances sefardíes de la diáspora*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.
- ARMAND, F. (2008): *Chilpéric Ier: le roi assassiné deux fois*, Cahors, Louve.
- ARMISTEAD, S. G., & J. H. SILVERMAN (1982): "Baladas griegas en el romancero sefardí", in ARMISTEAD, S. G., & J. H. SILVERMAN, *En torno al romancero sefardí: hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, pp. 151-168.
- (1971): *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkeley, Los Angeles – London, University of California Press.
- ARMISTEAD, S. G., J. H. SILVERMAN & B. ŠLJIVIĆ-ŠIMŠIĆ (eds) (1971): *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- ARMISTEAD, S. G. (1996): "Ballad Hunting in Zamora", in POWELL, B. (ed.), *"Al que buena hora nació": Essays on the Spanish Epic and Ballad in Honour of Colin Smith*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 13-26.
- (1978): *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal: catálogo-índice de romances y canciones*, 3 vols, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.
- BARUH, K. (1933): "Španske romanse bosanskih Jevreja", in *Godišnjak: "La Benevolencia" – Sarajevo i "Potpora" – Beograd*, Sarajevo, Štamparija Menahem Papo, pp. 272-288.
- BÉNICHOU, P. (1968): *Romancero judeo-español de Marruecos*, Madrid, Castalia.
- BENMAYOR, R. (1979): *Romances judeo-españoles de Oriente: nueva recolección*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal – Editorial Gredos.

- BERNET, A. (2012): *Frédégonde: épouse de Chilpéric Ier*, Paris, Pygmalion.
- BURNS, R. I. (ed.) (2001): *Las siete partidas*, trans. Samuel Parsons Scott, Middle Ages Series, 5 vols, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BUXÓ REY, M. J. (1988): *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*, Barcelona, Anthropos.
- CATALÁN, D., et al. (eds) (1982-84): *Catálogo General del Romancero pan-Hispánico*, 3 vols, Madrid, Seminario Menéndez Pidal.
- CATALÁN, D. (2001): *El archivo del romancero: patrimonio de la humanidad: historia documentada de un siglo de historia*, 2 vols, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal – Universidad Complutense de Madrid.
- (1984): *Teoría general y metodología del Romancero pan-hispánico: catálogo general descriptivo (CGR)*, 1A, Madrid, Seminario Menéndez Pidal.
- (1972): “El romance tradicional un sistema abierto”, in CATALÁN, D., S. G. ARMISTEAD & A. SÁNCHEZ ROMERALO (eds), *El romancero en la tradición oral moderna: 1er coloquio internacional sobre el romancero*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, pp. 181-205.
- CATARELLA, T. (1990): “Feminine Historicizing in the *Romancero Novelesco*”, in *Bulletin of Hispanic Studies*, 67/4, pp. 331-343.
- CIXOUS, H. (1989): *L'heure de Clarice Lispector: précédé de Vivre l'orange*, Paris, Des femmes.
- (1981): “Castration or Decapitation?”, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7/1, pp. 41-55.
- (1980). *Illa*, Paris, Des femmes.
- DANON, C. (1996): *Zbrika pojmov iz judiazma*, Belgrade, Savez jevrejskih opština Jugoslavije.
- DAVIČO, H. S. (2000): *Priče sa Jaliže*, ed. PAVKOVIĆ, V., Belgrade, Centar za stvaralaštvo mladih.
- (1913): “Buena — priča i slika sa Jaliže”, in *Delo*, 66.2, pp. 161-172; 66/3, pp. 361-370; 67/1, pp. 20-31; 67/2, pp. 181-190.
- (1898): *Sa Jaliže. Naumi — Luna — Perla*, Belgrade, Izdanje knjižare D. M. Đorića.

- (1895): "Jedne večeri na Jaliji", in *Vojislavljeva spomenica*, Belgrade, Štamparija Kraljevine Srbije, pp. 36-39.
 - (1891): "Perla: slika iz beogradske jevrejske male", in *Otadžbina*, 29/115, pp. 333-358.
 - (1888): "Jalijske zimske noći: Luna", in *Otadžbina*, 20/79, pp. 345-356.
 - (1883): "Naumi: jalijska noveleta", in *Otadžbina*, 14/55, pp. 321-336.
 - (1881): "Slike iz jevrejskog života na Jaliji beogradskoj", in *Otadžbina*, 7/26, pp. 296-301.
- DÍAZ-MAS, P. (2009): "Folk Literature among Sephardic Bourgeois Women at the Beginning of the Twentieth Century", in *European Journal of Jewish Studies*, 3/1, pp. 81-101.
- (ed.) (2005): *Romancero*, Barcelona, Crítica.
 - (1981): "Romances sefardíes de endechar", in VIUDAS CAMARASA, A. (ed.), *Actas de las jornadas de estudios sefardíes (Cáceres 24-26 marzo 1980)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 99-105.
- ELAZAR, S. M. (1987): *El romancero judeo-español: romances y otras poesías*, Sarajevo, Svjetlost.
- FONTES, M. da Costa (1997): *O romanceiro português e brasileiro: índice temático e bibliográfico (com uma bibliografia pan-hispânica e resumos de cada romance em inglês)*, 2 vols, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- FOULCHÉ-DELBOSC, R. (ed.) (1924): "Les cancionillos de Prague", in *Revue Hispanique*, 61, pp. 463-464.
- GÓMEZ ACUÑA, B. (2002): "The Femenine Voice in the *Romancero's* Modern Oral Tradition: Gender Differences in the Recitation of the Ballad *La bastarda y el segador*", in *Folklore*, 113/2, pp. 183-196.
- GUERRA CASTELLANOS, E. (1971): "La mujer, motivo central en el 'Romancero popular galego de tradizón oral'", in *Humanitas*, 12, pp. 97-110.
- HARDING, S. (2003): "Žene i reči u jednom španskom selu", in PAPIĆ, Ž., & L. SKLEVICKY (eds), *Antropologija žene*, trans. Branko Vučićević, Belgrade, Čigoja štampa, pp. 268-291.

- HOARE, M. A. (2007): *The History of Bosnia: From the Middle Ages to the Present Day*, London, Saqi.
- JOVANOVIĆ, Ž. (2014). "Haim Davičo's Text *Ženske Šale* (Women's Jokes): A Sephardic Folktale Or a Serbian Translation of Tirso de Molina's *Los tres maridos burlados?*", in *Bulletin of Spanish Studies*, 91/7, pp. 981-1002.
- (2013): "Le thème de l'inceste dans le romancero séfarade: une approche comparative", in ROUISSI, S., & A. STULIC (eds), *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfarades*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 287-312.
- LOVRENOVIĆ, I. (2001): *Bosnia: A Cultural History*, trans. Sonja Wild Bičanić, London, Saqi Books in association with the Bosnian Institute.
- MARISCAL DE RHETT, B. (1987): "The Structure and Changing Functions of Oral Tradition", in *Oral Tradition*, 2, pp. 645-666.
- MARTINS, F. A. (1938): *Folklore do concelho de Vinhais*, Lisbon, Imprensa Nacional.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (ed.) (1916): *Antología de poetas líricos castellanos: tratado de los romances viejos*, 14 vols, Madrid, Librería de Perlado, Páez y Compañía, XII, pp. 488-492.
- (1912?): *Antología de poetas líricos castellanos: romances viejos castellanos (primavera y flor de romances) publicada con una introducción y notas de D. Fernando José Wolf y D. Conrado Hofmann*, 2ª edición corregida y adicionada por D. Marcelino Menéndez y Pelayo, 14 vols, Madrid, Librería de Hernando y Compañía, IX, pp. 219-220.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.) (1960): *Pliegos poéticos españoles en la Universidad de Praga*, 2 vols, Madrid, Centro de Estudios de Bibliografía y Bibliofilia, I, pp. 330-331.
- (1953): *Romancero hispánico: hispano-portugués, americano y sefardí: teoría e historia*, 2 vols, Madrid, Espasa-Calpe.
- MICHAEL, I. (1993): "Factitious Flowers or Factitious Fossils?", in POWELL, B. (ed.), "*Al que buena hora nació*": *Essays on the Spanish Epic and Ballad in Honour of Colin Smith*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 91-105.

- MILOŠEVIĆ, M. B. (1967): "Hajim S. Davičo (1854-1918)", in *Jevrejski almanah 1965-1967*, Belgrade, Savez jevrejskih opština Jugoslavije, pp. 129-135.
- ODD, F. L. (1983): "Women of the *Romancero*: A Voice of Reconciliation", in *Hispania*, 66, pp. 360-368.
- PAPO, E. (2012): "Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papo 'Bohoreta'", in *Sefarad*, 72/1, pp. 123-144.
- (2011): "Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarquía: vida y obra de Laura Papo 'Bohoreta', primera dramaturga en lengua judeo-española", in *Neue Romania*, 40, pp. 89-107.
- PAPO, L. (2012): *Esterka: drama en tres actos en judeoespañol de la comunidad sefardí de Bosnia*, ed. PREZN KOPUŠAR, A. C., Sarajevo, Biblioteca Orbis Tertius & Historijski Arhiv Sarajevo.
- (2005): *La mušer sefardí de Bosna. Sefardska žena u Bosni*, trans. M. Nežirović, Sarajevo, Connectum.
- classmark: 821.163.4.292, Biblioteka jevrejske opštine Sarajevo, Sarajevo, photocopy of PAPO, L., *Avia de ser: escena de la vida de un tiempo kon romansas en un akto*, classmark O-BP-168, Historijski arhiv Sarajevo, Sarajevo.
- PETERSEN, S. H. (ed.) (1982): *Voces nuevas del romancero castellano-leonés*, Madrid, Gredos.
- PIÑERO RAMÍREZ, P. M. (ed.) (2008): *Romancero*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- PRENZ KOPUŠAR, A. C. (2012): "Introducción", in PAPO BOHORETA, L., *Esterka: drama en tres actos en judeoespañol de la comunidad sefardí de Bosnia*, ed. A. C. PRENZ KOPUŠAR, Sarajevo, Biblioteca Orbis Tertius & Historijski Arhiv Sarajevo, pp. 3-19.
- RUBIN, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in REITER, R. R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- STEFANO, G. (1993): *Romancero*, Madrid, Taurus.
- THOMPSON, S. (1966): *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval*

- Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 vols, Bloomington – London, Indiana University Press.
- VIDAKOVIĆ-PETROV, K. (2014): “The Gender Perspective in Sephardic Ballads from the Balkans”, in *Ladinar: estudios sobre la literatura, la música y la historia de los sefardíes*, 7-8, pp. 317-328.
- (2010): “Identity and Memory in the Works of Haim S. Davicho”, in DÍAZ-MAS, P., & M. SÁNCHEZ PÉREZ (eds), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 307-316.
- (1990): *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu: XVI-XX vek*, Sarajevo, Svjetlost.
- VUČINA-SIMOVIĆ, I. (2011): “Stavovi govornika prema jevrejsko-španskom jeziku: u prilog stvaranja tipologije održavanja/zamene jezika”, doctoral thesis, Belgrade, University of Belgrade.
- WEICH-SHAHAK, S. (2009): “El rol de la mujer en el repertorio musical sefardí: intérprete y personaje”, in *El Presente: Studies in Sephardic Culture: Gender and Identity*, 3, pp. 273-291.
- WIENNER, L. (1903): “Songs of the Spanish Jews in the Balkan Peninsula”, in *Modern Philology*, 1/1, pp. 205-216; 1/2, pp. 259-274.

Sobre los autores

IGNACIO CEBALLOS VIRO es doctor en Literatura española y profesor acreditado en la Universidad Camilo José Cela. Anteriormente fue investigador en formación en el Departamento de Estudios Hebraicos y Sefardíes (hoy ILC) del CSIC, después en la Universidad Complutense de Madrid, y más tarde profesor de la Universidad Internacional de La Rioja. Ha realizado estudios en el campo de la literatura en judeoespañol, el romancero de tradición oral y la didáctica de la literatura. Entre sus publicaciones en el campo de la literatura sefardí, destacan los siguientes: «Una nueva copla de Sabu'ot: *Los judíos en el Sinaí*», *Sefarad* 65: 1 (2005), pp. 41-64; «La “mutación” del romance *La mujer de Arnaldos* entre los sefardíes», *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 20 (2012), pp. 127-152; «El romance Mainés en su contexto sociocultural», *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 28 (2014), pp. 111-133; y «Poesía aljamiada en la prensa sefardí: los poemas de Josef Romano en *La Voz del Pueblo*», en el libro *Aljamías: in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán* (Gijón: Trea, 2012), del que también fue coeditor.

JESUS ANTONIO CID MARTINEZ es presidente de la Fundación Ramón Menéndez Pidal y catedrático de literatura de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido director académico del Instituto Cervantes entre los años 2001 y 2004, director del Instituto Universitario Menéndez Pidal entre 2008 y 2012 y profesor invitado de varias universidades europeas y norteamericanas. Sus líneas de investigación se enmarcan dentro de la literatura española de la Edad Media y el Siglo de Oro, si bien su campo de especialización es la poesía tradicional, área donde ha publicado numerosos artículos y libros, entre los que destacan: *Romancero Tradicional de las*

Lenguas Hispánicas VI: Gerineldo, el paje y la infanta (1975) (con Diego Catalán) o *Silva Asturiana. Romancero tradicional de Asturias* (2004).

PALOMA DÍAZ-MAS es profesora de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC y fue catedrática de Literatura en la Universidad del País Vasco. Su investigación se ha centrado sobre todo en la literatura de transmisión oral (especialmente el romancero) y en la cultura sefardí. En el CSIC dirige desde 2006 el proyecto de investigación “Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España”, un producto del cual es la página web Sefardiweb (<http://sefardiweb.com>). Algunas de sus principales publicaciones son: una edición del *Romancero*; la monografía *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura* (traducido al inglés como *Sephardim. The Jews from Spain*); una edición de los *Proverbios morales* de Sem Tob de Carrión (con Carlos Mota), y el libro *Los sefardíes y la poesía tradicional hispánica del siglo XVIII: el Cancionero de Abraham Israel (Gibraltar, 1761-1770)* (con María Sánchez Pérez).

ŽELJKO JOVANOVIĆ se licenció en lengua española y literaturas hispánicas por la Universidad de Belgrado. Los estudios de Máster en Literatura Española los cursó en la Universidad Complutense de Madrid, donde se especializó en literatura medieval y en los Siglos de Oro. En julio de 2015 se doctoró por la University of Cambridge tras haber defendido su tesis doctoral *Endangered Judeo-Spanish Folk Material: Collection, Re-creation and Recovery by Twentieth-Century Sephardic Authors from the former Yugoslavia*. Como el mismo título indica, la tesis se centró en los autores de origen sefardí procedentes de la antigua Yugoslavia (Serbia, Bosnia y Macedonia) y su uso particular de la literatura oral. El romancero y la narrativa breve ocupan un lugar privilegiado en sus trabajos, que queda plasmado en varios de sus artículos. Entre ellos, destacan: «Haim Davičo’s Text *Women’s Jokes: A Sephardic Folktale; or, A Serbian Translation of Tirso de Molina’s Novella Los tres maridos burlados?*» (*Bulletin of Spanish Studies*, 2014); «*Il čuflet dil pastor* de Isak Papo: una versión sefardí del cuento de las orejas de asno» (*Ladinar*, 2014); «Le thème de l’inceste dans le romancero séfarađe: une approche comparative» (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2013). Actualmente, trabaja en varios manuscritos bilingües (judeoespañol/serbio) de proverbios sefardíes recopilados

en Serbia y Bosnia después del Holocausto y cómo estos reflejan la actitud de los propios sefardíes ante su identidad étnica y lingüística.

JON JUARISTI es catedrático de literatura española en la Universidad de Alcalá de Henares, además de poeta, novelista y ensayista, reconocido por varios premios nacionales. Fue director de la Biblioteca Nacional de España entre los años 1999 y 2001, cargo que abandonó para dirigir el Instituto Cervantes entre 2001 y 2004. Como hispanista ha publicado numerosos artículos y libros sobre historia, sociología, antropología y literatura tradicional, entre los que destacan: *La tradición romántica: leyendas vascas del siglo XIX* (1986), *Flor de baladas vascas* (1989), una biografía de *Miguel de Unamuno* (2012) o *A cambio del olvido: una indagación republicana (1872-1942)*.

ELENA ROMERO es Profesora de Investigación emérita en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS), perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid. Su principal campo de investigación es el de la literatura sefardí aljamiada en el mundo del Imperio Otomano y de los Balcanes, área en la que ha publicado más de cien artículos y unos veinte libros, entre los que cabe mencionar desde los más antiguos –*El teatro de los sefardíes orientales* (1979), *Bibliografía analítica de coplas sefardíes* (1992), *La creación literaria en lengua sefardí* (1992), (con Uriel Macías) *Los judíos de Europa: Un legado de 2.000 años* (1994) o *El libro del buen retajar* (1998)–, a los más modernos –*Andanzas y prodigios de Ben-Sirá: Edición crítica de las versiones judeoespañolas impresas y traducción del texto hebreo (Venecia 1544)* (2001), (con Carmen Valentín) *Seis coplas sefardíes de «castiguerio» de Hayim Yom-Tob Magula* (2003), *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes* (2008), *Y hubo luz y no fue tan buena: Las coplas sefardíes de Purim y los tiempos modernos* (2009), (con Aitor García Moreno) *Dos colecciones de cuentos sefardíes de carácter mágico: Sipuré noraot y Sipuré pelaot* (2009), *Los yantares de Purim: coplas y poemas sefardíes de contenido folclórico* (2011), y (con Purificación Albarral) *El libro bíblico de Ester entre los sefardíes de los Balcanes: Mitos y leyendas* (2013).

NICOLAS ASENSIO JIMENEZ es ayudante de investigación en la Fundación Ramón Menéndez Pidal, dentro del proyecto *Romancero Tradicional de las*

Lenguas Hispánicas. Al mismo tiempo, disfruta de una beca de postgrado del Ayuntamiento de Madrid en la Residencia de Estudiantes para realizar su tesis doctoral sobre el *Romancero de la Batalla de Roncesvalles*. Ha presentado comunicaciones en varios congresos y publicado diversos artículos en *Ínsula*, *Bulletin of Spanish Studies*, *Revista de Folklore y Dicenda* sobre literatura oral, hagiografía, crítica textual y humanidades digitales.

SARA SÁNCHEZ BELLIDO es Secretaria General de la Fundación Ramón Menéndez Pidal y Profesora Asociada de la Universidad de Alcalá de Henares. Doctora en Lengua española y sus literaturas por la Universidad Complutense de Madrid, con un tesis doctoral titulada *Edición y estudio de los Coloquios de Baltasar de Collazos*, es miembro del «Grupo de Estudios de Prosa hispánica bajomedieval y renacentista» y colabora desde hace años en el proyecto *Dialogyca BDDH* (anteriormente IDEAPROMYR). Se ha especializado en la edición de textos y las Humanidades Digitales. Además de los *Coloquios* de Baltasar de Collazos, ha editado las *Actas del Seminario BIDESLITE*, el primer número extraordinario de la revista *Dicenda* y, junto a Jesús Antonio Cid Martínez, el libro inédito de Ramón Menéndez Pidal *Etapas en la vida y obra de Menéndez Pelayo*, de próxima aparición. Ha publicado también artículos en revistas como el *Boletín de la Real Academia Española*, *Dicenda* o *Studia Aurea* entre otras.

Calle Vitruvio, 5
28006 Madrid. España