

Ciencia en judeoespañol

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

Ciencia en judeoespañol

DISCURSO LEÍDO
EL DÍA 6 DE NOVIEMBRE DE 2022
EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA

POR LA EXCMA. SRA.
DOÑA PALOMA DÍAZ-MAS

Y CONTESTACIÓN DEL EXCMO. SR.
D. JOSÉ MARÍA MERINO



MADRID

2022

Depósito Legal: M-00000-2022
Impreso por: SAFEKAT, S. L.

Discurso
de la
EXCMA. SRA. DOÑA PALOMA DÍAZ-MAS

Señor director, señoras y señores académicos:

Los principios son siempre difíciles y yo no sé cómo empezar.

En su discurso de ingreso a esta misma casa, don Pedro Álvarez de Miranda describió, con sutileza y bastante humor, los recursos que utilizaron sus doscientos sesenta y tres predecesores para construir sus respectivos discursos de ingreso a la Real Academia Española, y desde el principio señala que «al autorrebajarse, al asegurar sentirse tamañito frente al honor que recibe y frente a la estatura de quien le ha precedido, el recipiendario desea, también en perfecta sintonía con la más pura tradición retórica, captar la benevolencia del auditorio».

Ni que decir tiene que yo, aquí y ahora, quisiera captar su benevolencia, la de todos ustedes. Y no me resulta difícil sentirme tamañita frente al honor que recibo, hasta el punto de que me pregunto sinceramente por qué yo y por qué a mí, habiendo tantos otros (y tantas otras) que merecerían

haber sido elegidos miembros de la Real Academia Española. Quiero, por tanto, agradecer su benevolencia y su generosidad a todos los miembros de esta corporación, que hoy me acoge como un miembro más, y especialmente a los tres académicos que propusieron mi candidatura: don Luis Goytisolo, don José María Merino y doña Soledad Puértolas.

El haber sido elegida académica es para mí, desde luego, un honor, pero también una responsabilidad y un compromiso. El compromiso de participar en las actividades de la Real Academia Española y contribuir a ellas, aportando lo que se me requiera y pueda yo buenamente dar. Y ese compromiso es también una ventana de esperanza hacia el futuro.

Durante los últimos años hemos vivido tiempos difíciles, en los que han sucedido cosas que no hubiéramos podido imaginar. En el camino, todos hemos sufrido física y moralmente, hemos perdido a seres queridos, hemos tenido que cambiar nuestros hábitos y hemos adquirido conciencia de nuestra pequeñez. Una de las sensaciones más acuciantes en estos tiempos de incertidumbre ha sido la necesidad de vivir al día, la dificultad para hacer planes a medio e incluso a corto plazo. Y, en ese sentido, el compromiso con la Real Academia Española tiene también para mí un efecto sanador; uno se compromete con una institución para hacer planes de cara al futuro, para contribuir a llevar adelante proyectos que normalmente son de largo alcance y larga trayectoria. En estos tiempos *posdifíciles* (permítaseme el bárbaro neologismo), comprometerse abre un horizonte de esperanza.

Me ilusiona y enorgullece en especial haber sido elegida para la silla *í*, la que ocupó hasta su muerte una mujer a la que no llegué a conocer personalmente, pero a la que admiré mucho: Margarita Salas.

Margarita Salas Falguera nació en Canero (Asturias) durante la Guerra Civil, en noviembre de 1938, aunque pronto su familia se trasladó a Gijón. Por una de las biografías que se publicaron tras su fallecimiento¹ he sabido que se educó en el colegio La Asunción, del barrio gijonés de El Bibio, en el que, según el testimonio de la propia Margarita Salas, «las mujeres que allí estudiaron, gracias al espíritu de la institución, pudieron hablar, debatir y discutir de todo». No en vano el lema del colegio era «Sin miedo» y resulta encantador saber que a pocos años de acabar una guerra civil, en plena dictadura, unas monjas de un colegio de un barrio de Gijón animaban a sus alumnas —todas mujeres, ya que entonces no existía en España la enseñanza mixta— no a sentirse vulnerables por ser mujeres, no a requerir especial protección por su condición femenina, sino precisamente a vivir «sin miedo». Y de esa educación sin miedo salieron mujeres como Margarita Salas, una de las investigadoras españolas más reconocidas internacionalmente.

Los padres de Margarita Salas tuvieron muy claro que querían que tanto sus hijas como su hijo varón recibiesen formación universitaria, y así Margarita se trasladó de Gi-

¹ La de García Barreno (2020) en el *Boletín de la Real Academia Española*.

jón a Madrid para estudiar. Su vocación vino determinada por un encuentro casi casual —en una reunión familiar— con Severo Ochoa, que se convirtió en su mentor y su maestro. Fue la asistencia a una conferencia de Severo Ochoa en Oviedo lo que abrió los ojos de Margarita a una nueva vocación y la impulsó a estudiar bioquímica en la Universidad Complutense con Ángel Martín Municio, uno de los introductores de la biología molecular en España (que también fue miembro de esta Real Academia y que debía haber pronunciado en esta sala la respuesta al discurso de ingreso de Margarita Salas, aunque no pudo hacerlo porque falleció unos meses antes). Fue Ochoa quien la animó a hacer una tesis doctoral en la misma Universidad Complutense con otro pionero de la bioquímica, Alberto Sols. Y quien, acabada su tesis, la acogió en su laboratorio de Nueva York para que completase su formación con una beca de la Fundación Juan March. En Estados Unidos, siendo Severo Ochoa su mentor, Margarita Salas pudo conocer un entorno de investigación muy diferente del que existía en España, no solo por los medios incomparablemente mejores con que contaban los laboratorios, sino por algo que ella resaltó muchas veces: que en aquel ambiente universitario de Estados Unidos hombres y mujeres trabajaban en pie de igualdad, cosa que no había encontrado durante su formación en España.

Por aquel entonces, Margarita Salas estaba recién casada con Eladio Viñuela, que fue compañero suyo en la carrera y luego compañero de trabajo y de vida, hasta la muerte de Eladio en 1999. Los dos empezaron a trabajar juntos en su período predoctoral con Alberto Sols y juntos fueron a

Nueva York a completar su formación con Severo Ochoa, quien tuvo la astucia de ponerlos en equipos distintos so pretexto de que aprendieran inglés, pero en realidad para que cada uno pudiese desarrollar su carrera investigadora de forma independiente.

Margarita y Eladio empezaron, también juntos, a investigar sobre lo que sería luego el tema central de la investigación de ella: el virus bacteriófago (o fago) $\Phi 29$. Pero que un hombre y una mujer colaborasen en un mismo trabajo de investigación tenía por aquel entonces (los años 60 del siglo xx) un grave inconveniente: el único investigador visible acababa siendo el hombre, mientras que la mujer era considerada simplemente una ayudante, una acompañante o una esposa. Muchas veces recordó Margarita Salas como su director de tesis, el excelente investigador Alberto Sols, cuando hacía observaciones y comentarios sobre la tesis doctoral de ella, se dirigía a Eladio Viñuela, y no a la doctoranda, y lo mucho que a ella le enfadaba esa actitud; o como en ambientes universitarios ella era conocida como «la mujer de Eladio Viñuela», no como la solvente investigadora que ya era.

Probablemente Margarita Salas hubiera seguido siendo durante mucho tiempo «la mujer de» si no hubiera sido porque en 1970 el propio Eladio Viñuela tomó una iniciativa: le cedió a ella la investigación sobre el fago $\Phi 29$ y él reorientó su propia investigación hacia el estudio del virus de la peste porcina, una enfermedad que constituía un grave problema para la cabaña ganadera de su Extremadura natal. Margarita Salas siempre recordó ese gesto con una palabra: «generosidad». Tantas veces como le preguntaron

sobre el tema, se refirió a Eladio Viñuela diciendo que «era un hombre muy generoso», «Eladio era una persona muy generosa y quería que mi trabajo fuese reconocido» y, en su mismo discurso de ingreso en la Real Academia Española, tuvo unas palabras para ese hombre que fue un fundamental apoyo para su carrera investigadora: «Eladio ha sido para mí, no sólo un marido, sino también un amigo y un maestro. De hecho, el mejor de mis maestros. Sin su ayuda y apoyo constantes, y sin su generosidad, no estaría yo hoy aquí en este acto de toma de posesión de Académica de la Real Academia Española».

¿Puede dedicarse toda una carrera investigadora a estudiar un solo virus? Margarita Salas demostró que sí, y de qué manera. No solo dedicó su trabajo al fago $\Phi 29$, sino que en torno al virus organizó y dirigió un equipo de investigación en el que se formaron varias generaciones de investigadores. Ese trabajo fue reconocido internacionalmente y por ello Margarita Salas recibió múltiples premios, honores y reconocimientos.

Como todos los fagos, el $\Phi 29$ infecta bacterias; es un virus pequeño pero complejo, con una cadena de ADN corta (de solo 20 genes: los seres humanos tienen entre 20 000 y 25 000 genes). En principio, su estudio era un caso típico de investigación básica, es decir, la que está encaminada simplemente a aumentar el conocimiento sobre un tema, no a buscar una aplicación práctica; y en esa línea de investigación básica el equipo de Margarita Salas hizo importantísimos descubrimientos. Pero, además, en el curso de la investigación, Margarita Salas y su equipo descubrieron que el fago $\Phi 29$ producía una enzima polimerasa

—una proteína capaz de producir reacciones biológicas— que podía amplificar el ADN de cualquier célula a una velocidad asombrosa, lo que permite que pequeñas cantidades de ADN, que no son suficientes para realizar un análisis genético, se amplifiquen hasta hacer posible su estudio. En algún momento ella la definió con humor como «la ADN polimerasa mejor del mundo mundial»².

En 1993 el científico norteamericano Kary B. Mullis obtuvo el Premio Nobel por el descubrimiento de algo que hoy nos resulta muy familiar: la PCR (siglas en inglés de *reacción en cadena de la polimerasa*), una técnica que permite tomar una pequeña muestra de ADN y replicarlo mediante una polimerasa para obtener suficiente material que permita, por ejemplo, saber si en nuestro organismo se detecta ADN del virus SARS-CoV-2.

Lo que descubrió Margarita Salas con su equipo es que la polimerasa del virus $\Phi 29$ tiene la capacidad de hacer lo mismo a mayor velocidad, y desarrollaron una técnica alternativa, la MDA o amplificación por desplazamiento múltiple, para conseguir la replicación del ADN. Esa técnica tiene muchas aplicaciones no solo para investigaciones sobre genética y biología molecular presentes y futuras, sino para usos prácticos como la investigación forense, la arqueología o la oncología. El descubrimiento dio lugar a una patente que estuvo vigente durante dos décadas y produjo enormes beneficios de prestigio y económicos a la

² En la entrevista que le hizo doña Soledad Puértolas en la Fundación Juan March el 10 de enero de 2012, accesible en línea en <https://youtu.be/JBTDMSpIKYg>.

ciencia española y, en concreto, al organismo en el que trabajaban Margarita Salas y su equipo, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Baste decir que durante varios años el 50 % de los ingresos que el CSIC obtenía por regalías de patentes provenía precisamente de la patente producida por el equipo de Margarita Salas.

Eso nos lleva a algo sobre lo que Margarita Salas insistió una y otra vez: la importancia de fomentar la investigación básica, porque sin investigación básica (la que se orienta a aumentar el conocimiento, sin más) no se puede llegar a la investigación aplicada. Toda aplicación se basa en una investigación previa, que aparentemente no tenía, en principio, más objetivo que el de saber más sobre algo. Y nos indica también que invertir en investigación básica es una apuesta para el futuro: para el futuro de los organismos de investigación, para el futuro de un país y para el futuro de la humanidad. Un país sin investigación es un país dependiente y sin futuro.

Precisamente en honor de mi predecesora en la silla *i* he escogido el tema de mi discurso de ingreso, con la intención de que, de alguna manera, Margarita Salas esté presente en nuestra imaginación durante toda esta velada. Lo he titulado *Ciencia en judeoespañol*, un rótulo en el que se aúnan mi admiración por la investigación científica, a la que Margarita Salas dedicó su vida, y mi dedicación filológica.

Como filóloga, he dedicado buena parte de mi investigación —aunque no toda— a estudiar la lengua de los judíos sefardíes y su literatura. Una lengua y una literatura diaspóricas, que se desarrollaron durante siglos en los diversos lugares del mundo en los que se asentaron los judíos

expulsados de los reinos de Castilla y de Aragón en 1492 y sus descendientes.

La filología es una disciplina histórica, así que hablar de filología es también hablar de historia. Por tanto, lo que quiero hacer aquí es ofrecer una panorámica de la historia de los sefardíes y de la evolución de su lengua, el judeoespañol, a través de textos literarios de contenido científico.

En la casa de mis padres, que antes había sido de mis abuelos —un piso grande en un barrio del viejo Madrid con larga tradición literaria, que aparece en el trasfondo de varias de mis novelas y relatos—, no había ascensor. Era un segundo piso de un edificio vetusto, de casi dos siglos de antigüedad, con techos altísimos y, por tanto, con una escalera empinada, en la que había que subir muchos escalones para ascender de un piso a otro. Entre tramo y tramo había un descansillo, que el *Diccionario de la lengua española* define como «rellano en que terminan los tramos de una escalera», y en el descansillo había un pequeño banco esquinero adosado a la pared. Si uno llegaba cansado, casi sin aliento, al final de un tramo, podía sentarse un poco a descansar en el banco y desde allí tenía una visión panorámica de los dos tramos de la escalera: el que acababa de dejar atrás y el que aún le quedaba por subir. A veces, cuando varios vecinos se encontraban en uno de los descansillos, surgía una pequeña tertulia improvisada.

Los textos sefardíes que he escogido para mi discurso pretenden ser como aquellos bancos de los descansillos de la casa de mi infancia, asientos que nos permitirán, acomodo-

dándonos brevemente en ellos, contemplar la trayectoria de los sefardíes y su cultura y, de paso, encontrarnos con otras gentes —gentes del pasado: los sefardíes de otros tiempos— con las que dialogar. Cada descansillo de mi discurso está situado en un punto de la historia y —como sucede con las estaciones de tren o de metro— cada uno tiene un nombre que lo identifica.

1601. MEDICINA PARA SEFARDÍES EN TIEMPOS DE EPIDEMIA

En la Ets Haim-Livraria Montezinos, que es la biblioteca de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam, se conserva el único ejemplar conocido del *Diálogo del colorado*, un libro que se publicó a raíz de una epidemia³.

³ Lo editó Pilar Romeu Ferré (2014), de donde tomo la información sobre la obra y las citas que aduzco. El sistema de transcripción de la aljamía utilizado por la editora se basa en «la antigua grafía hispánica» (aunque hay que tener en cuenta que la ortografía del castellano de finales del siglo xvi y principios del xvii es vacilante), si bien utiliza signos diacríticos para representar algunos fonemas. Transcribe la letra hebrea ב (bet) por *b*, ו (vav) por *v* y ם (bet con tilde) por *b̃* «aunque no se establece un criterio estricto sobre su uso como oclusivas o fricativas»; en palabras hebreas, *b̃* representa /b/; *c^{e,i}*, *ç*, *s* no intervocálica y *ss* representan /s/ (la editora advierte que es general el seseo); *ch* representa /ç/; *g^{e,i}* y *j* «representan fonemas sonoros: fricativo en el interior de palabra tras vocal [...] y africado a principio de palabra y tras consonante»; *h* «en palabras castellanas puede indicar algún tipo de aspiración»; en palabras hebreas *h̃* «representa el fonema faríngeo fricativo sordo /ħ/»; *s* intervocálica y *z* representan /z/; *š* (que solo aparece en

El libro está en aljamía hebraica (es decir, en lengua romance escrita con letras hebreas) y en su colofón se indica que se acabó de imprimir en Salónica, en la imprenta de los hermanos Abraham y Yosef Bat-Šeba⁴, el día 2 del mes de *adar shení* del año judío de 5362, que corresponde al 5 de marzo de 1601. La Bat-Šeba⁴ era una casa editorial modesta fundada hacia 1592 por Matatíá Bat-Šeba⁴, un impresor judío venido de Italia, y continuada por sus hijos Abraham y Yosef, que la mantuvieron activa hasta 1605.

Como su propio título indica, el *Diálogo del colorado* es un coloquio humanístico, es decir, un texto didáctico en prosa dialogada. Como en otros diálogos del siglo XVI, tres amigos se encuentran en un lugar ameno y empiezan a debatir sobre un tema de su interés:

palabras hebreas) representa /š/; x «representa el fonema prepalatal fricativo sordo /š/ (*dixo*, *roxura*), pero también el sonido consonántico doble, compuesto de *cof* + *šin* (שׁן / cs > x) (*texto*, *sexto*, *Xenofón*) o *cof* + *sámej* (ס ךׁ / cθ > x) (*examinasse*, *Alexandro*)»; el signo ׳ representa la gutural ׳*ayin*, que solo aparece en palabras hebreas y no se pronuncia en judeoespañol de Oriente (Romeu Ferré 2014: 64).

⁴ Aquí y en otros lugares, mantengo la grafía de los nombres propios utilizada por los autores de las ediciones y estudios que manejo. Cuando soy yo la que escribe, para la escritura de términos hebreos y judeoespañoles en caracteres latinos sigo las indicaciones ortográficas de la Academia Nacional del Judeoespañol-Akademia Nasionala del Ladino en Israel, expuestas en el folleto coordinado por Ora (Rodrigue) Schwarzwald, *Las ortografías del ladino*, (Schwarzwald 2021), aunque utilizo tildes para indicar la acentuación; según el sistema de la Academia del Judeoespañol, los nombres aquí mencionados se escribirían Matatyá, Avraam y Yosef Batsheva.

Sentémosnos, pues, en este verde y deleitoso prado, lugar separado y apto a las mussas, y discurremos todo lo que a su conocimiento y cura pertenecerá (Romeu Ferré 2014: 98).

¿Conocimiento y cura de qué?: del *mal colorado* mencionado en el título del libro, nombre que por aquella época se daba a la escarlatina.

Y es que, como se explica en el propio libro, por entonces se había desatado una epidemia de una

enfermedad nueva, incógnita de los antiguos y modernos autores, que abrá 8 años que en esta cibdad de Saloniqui comenzó aberse en tienpo que avía alguna, aunque poca, pestilencia en la cibdad, según testifican los primeros que fueron tocados deste mal (Romeu Ferré 2014: 107-108).

Así que el verde y deleitoso prado, lugar apto para las musas, no se encuentra en España, como sucede en otros diálogos humanísticos escritos en castellano, sino en el otro extremo del Mediterráneo, en Salónica, que por aquel entonces era un importante puerto comercial del Imperio otomano. Los nombres de los amigos que coloquian no parecen, sin embargo, nada otomanos: Daniel (que representa la voz del autor) dialoga con dos sabios médicos, Bravo y Soria. El autor nos explica quiénes son cuando aclara que escribió su libro

en forma de diálogo por ser estilo más dulce y suave, en el cual introdecí al dotor Soria y dotor Brabo que determinen todas questiones y a mí como que los pregunto. Y esto hize

porque en la insigne academia de Salamanca, flor oy del mundo en ciencias humanas, fueron los dos maestros míos entre todos los otros de quien dependí que más abtoridad tienen y ser conocida su extrema sabiduría entre las más remotas gentes. Y por ser Brabo más antiguo y aver sido maestro del mismo Soria, lo puse por principal en las disputas (Romeu Ferré 2014: 95).

Pero ¿quién era el autor del diálogo, ese que preguntaba a Soria y Brabo? En la introducción a su libro se presenta «al muy alto y augusto senado de los judíos tessalonicenses, Daniel de Ávila, judío, filósofo y médico de la misma cibdad» (Romeu 2014: 71).

De esas informaciones se deduce que Daniel de Ávila debió de nacer en la península ibérica (no sabemos si en España o en Portugal) en el seno de una de aquellas familias conversas que, esquivando como podían a la Inquisición, conservaron y transmitieron el judaísmo de generación en generación. En esas familias criptojudías, el judaísmo se enseñaba y practicaba a escondidas en el seno del hogar, sin rabinos, sin culto público ni sinagogas, sin libros en hebreo (cuya mera posesión estaba perseguida como indicio de herejía por la Inquisición), solo a base de la memoria y la tradición oral que intentaba preservar y transmitir las prescripciones del judaísmo, la forma de celebrar las festividades en la casa, las oraciones y los rituales domésticos. Una memoria y una transmisión oral que, indefectiblemente, iban alejándose cada vez más del judaísmo normativo y reinventando, en el paso de una generación a otra, incluso a lo largo de siglos, una forma distinta de vivir la judeidad,

propia de los conversos judaizantes, a los que despectivamente se llamó marranos.

De Ávila o Dávila es un gentilicio adoptado ya desde principios del siglo xv por conversos cuyas familias provenían, directa o indirectamente, de la ciudad de Ávila; algunos de ellos fueron personas comunes y otras figuras relevantes de la historia de Castilla, como el contador real Diego Arias de Ávila, el obispo de Segovia Juan Arias Dávila, el médico de Carlos V Luis Lobera de Ávila, el beato Juan de Ávila o la misma madre de Teresa de Jesús, que se llamaba Beatriz Dávila y Ahumada.

Algunos de esos conversos de segunda, tercera, cuarta o quinta generación vieron en un momento determinado la posibilidad de escapar de España o Portugal (lo que ellos mismos llamaban «tierras de idolatría», donde actuaba la Inquisición) y asentarse en las que llamaron «tierras de libertad», en las que el judaísmo podía practicarse libre y públicamente o al menos estaba tolerado por las autoridades locales: algunos estados italianos y algunas ciudades del sur de Francia como Bayona o Burdeos, los Países Bajos, ciudades portuarias del mar del Norte como Hamburgo o Altona, además del norte de África y el Imperio otomano, donde ya se habían asentado judíos de la primera generación de expulsos.

Allí, en esas tierras de libertad, abrazaron abiertamente el judaísmo y vivieron públicamente como judíos. Ese cambio supuso, más que una vuelta a la fe de sus mayores, un auténtico proceso de conversión al judaísmo normativo (que en gran parte desconocían), hasta el punto de que se ha hablado de que esos *cristianos nuevos* (apelativo que solía

aplicarse a los convertidos) pasaron a convertirse en *judíos nuevos*⁵.

Normalmente, en ese proceso cambiaron de nombre, adoptando uno judío en lugar de su nombre de pila cristiano; con frecuencia utilizaron los dos nombres (el que tenían en España o en Portugal y el nuevo nombre judío) según se relacionasen con judíos o con cristianos.

Así que es más que probable que Daniel no fuese el nombre de pila de nuestro autor, sino precisamente el nombre que adoptó cuando abrazó el judaísmo, ya que la historia contada en el libro bíblico de Daniel tenía un profundo significado para los criptojudíos: cuenta la historia de un judío esclavizado, obligado a vivir entre gentiles (literalmente, en «tierras de idolatría»), que no obstante se mantiene fiel a su fe y resiste las presiones para asimilarse, aunque tenga que adoptar un nombre idólatra (Daniel recibe el nombre de Baltasar en la corte de Babilonia, de la misma manera que los conversos y sus descendientes recibían un nombre cristiano al bautizarse), que es encerrado en un pozo con leones (una prisión en la que los conversos veían una metáfora de las cárceles de la Inquisición) y logra salir indemne de ser quemado en la hoguera gracias a la intercesión de Dios. Episodios con los que los judaizantes habían de sentirse identificados, y por eso el nombre de Daniel es frecuente entre los judíos nuevos, la iconografía de la histo-

⁵ Sobre el paso de *cristianos nuevos* a *judíos nuevos* en Ámsterdam es clásico el estudio de Kaplan (1996). Para el caso de Italia interesa la colección de artículos editada por Zorattini (2000). Una panorámica divulgativa del proceso, con bibliografía, en Díaz-Mas (2017).

ria de Daniel aparece representada a veces en las lápidas sepulcrales de cementerios judíos como el de Altona, y en los procesos inquisitoriales algunos de los procesados son acusados de haber rezado o enseñado a otros a rezar oraciones a «san Daniel»⁶.

Daniel de Ávila Gallego acabó refugiándose en las tierras del Imperio otomano, donde el régimen político de *mil·let* permitía que, bajo la autoridad del sultán, cada minoría religiosa mantuviese un amplio nivel de autogestión. Se asentó en Salónica para ejercer como médico, una profesión para la que se había formado en la Universidad de Salamanca. Quizás, como otros conversos, había pasado antes por Italia y llegó al Imperio otomano a través de Ragusa (la actual Dubrovnik) o de alguna ciudad veneciana; pero él no nos ofrece ningún dato con respecto a su peregrinación, que pudo durar años. Solo sabemos que desde la ciudad macedonia se acordaba con cariño y respeto de sus dos mejores profesores de Salamanca: el catedrático de anatomía Rodrigo de Soria y el insigne Juan Bravo de Piedrahita (Piedrahita, Ávila 1527-Salamanca 1610), autor de varios tratados médicos, hasta el punto de hacerlos copartícipes de su diálogo, en el que «Ávila» (es decir, el propio Daniel de Ávila Gallego) ejerce el papel de discípulo.

El tiempo de formación en Salamanca parece permanecer siempre vivo en la memoria del autor, aunque ahora se encuentre tan lejos, y así, al hablar del régimen que convie-

⁶ Sobre las historias de Daniel y de Jonás como referente identitario de los criptojudíos hasta el mismo siglo xx, Díaz-Mas (2006).

ne a los enfermos de *mal colorado* y de qué pescados pueden comer y cuáles no, se acuerda con una punzada de nostalgia de algunos peces que sin duda comió en España y son imposibles de encontrar en Salónica:

Puédense conceder [a los enfermos] lenguadas, acebías, salmonete, truchas, bessugos, y los macarones; que el mero, faneca, escualo y otros sanísimos que ay en España, aquí no ay, como también las rubitas y pintas que engendra el río Tormes de Salamanca (Romeu Ferré 2014: 151).

El autor escribe su obra para un público judío, lo cual se muestra no solo en que se dirija al «ilustre senado de Salónica», sino en el mismo hecho de que el libro se imprimiese en aljamía, es decir, en lengua romance escrita en caracteres hebreos. La lengua en la que se dirige a sus lectores salonicenses es básicamente el castellano de finales del siglo xvi, con castizos tecnicismos médicos (*clisteres*, *cámaras*, *electuarios*), con algún que otro lusismo (*almíscar*, *grudo*, *aloés*), pero en el que ya han entrado algunos préstamos del turco que solo puede haber adquirido en su lugar de asentamiento, como *carpuş* (tc. *karpuz* ‘sandía’) o *chanaca* (tc. *çanak* ‘cuenco’). Por otra parte, la grafía aljamiada se muestra un tanto vacilante, como si resultase de la confluencia entre la ortografía en letras hebreas de los impresores salonicenses, acostumbrados a representar el sistema fonológico del castellano medieval, y las vacilaciones fonéticas del castellano de finales del siglo xvi, que era la lengua del autor⁷.

⁷ Lo analiza detalladamente Romeu Ferré (2014: 38-55).

El libro se desarrolla en quince diálogos breves, a lo largo de los cuales se van tratando temas como los orígenes del mal colorado, su definición, las «señales» o síntomas de la enfermedad, los pronósticos, las «crisis o juizios con que suele terminarse», la alimentación de los enfermos y los distintos tratamientos médicos, como las purgas, las «medicinas y victos», las bebidas, «los fregamientos, laborios y unciones para probocar el sudor», las intervenciones quirúrgicas (sangrías, ventosas), para acabar con tres diálogos dedicados, respectivamente, a tratar de «cómo se abrán de curar los niños del colorado», «cómo se regirán las preñadas con el colorado» y «cómo se curarán las paridas del colorado». A lo largo de los diálogos, se nos informa también de la diferencia entre enfermedades esporádicas y epidémicas y de qué diferencia hay entre una pandemia y una epidemia:

Las enferme' son en dos diferencias: [1] Porque auguraban un modo común y son semejantes entre sí y en un mismo tiempo copiosamente nacen, que los gregos llam[a]n 'pandemi', Ipócra 'panquemi' [...] los latinos llaman comunes y passim, bagantes o públicos; o [2] son desemejantes entre sí y no guardan modo común, mas antes toman a los ombres esp[a]ruidamente, como un ombre enferma de letargo, otro de idropessía, otro de terci[a]na; estos llaman los gregos 'esporades', los latinos 'dispersos' o, tomado el bocable grego 'esporádicos'.

Ultra, los comunes son de dos géneros: [1] porque o andan en una rexión o muchas por algún tiempo; los gregos dicen 'epidemi', los latinos 'bulgares, epidemios y populares'; o [2] siempre en todo tiempo, así berano como inbierno, suelen

andar en una probincia, no de otro modo que si fuesen parientes; los gregos [dizen] ‘endemi’, los latinos ‘rexionales, endemios, patrios, familiares y bernáculos’⁸ (Romeu Ferré 2014: 115).

Como es propio de alguien formado en Salamanca, la terminología médica es griega o latina, pero el autor ha utilizado numerosas fuentes. En las primeras páginas del libro se ofrece un «Catálogo de los auctores que en este libro se alegan», que son más de doscientos, e incluyen autores clásicos (no todos médicos, sino también filósofos, oradores, poetas o gramáticos) como Aristóteles, Homero, Hesíodo, Hipócrates, Galeno, Epicuro, Séneca, Cicerón, Quintiliano o Plinio; figuras de la ciencia árabe y hebrea medievales como Maimónides, Avicena, Averroes o Alí ibn Abbas al-Majusi (médico del siglo x); o científicos medievales como Pedro Hispano, Gerardo de Cremona o Arnau de Vilanova; y otros contemporáneos del autor del diálogo, como Amato Lusitano, el médico de Felipe II Francisco Vallés, Luis de Toro o Miguel Servet; entre los medievales y contemporáneos abundan los nombres italianos (Marcantonio Zimara, Antonio Fumanelli, Pietro Andrea Mattioli,

⁸ *enferme*: abreviatura (de uso frecuente a lo largo del libro) de *enfermedades*; *diferencias*: ‘variedades’; *Ipócra*: ‘Hipócrates’; *passim*: señala Romeu Ferré que quizás sea error del copista por *sparsas* ‘dispersas’; *comunes*, *bagantes* y *públicos* se entiende que son los nombres que se dan en latín a las enfermedades epidémicas, por oposición a las esporádicas que se mencionan a continuación; *desemejantes*: ‘diferentes’; *esparcidamente*: ‘separadamente’.

Aloysius Mundella, Francesco di Piedimonte, Girolamo Fracastoro, etc.), lo cual hace pensar que quizás Daniel de Ávila pasase algún tiempo en Italia antes de asentarse en el Imperio otomano, como hicieron otros conversos judaizantes de su época.

Así, Daniel de Ávila Gallego se nos muestra como ejemplo de aquellos conversos judaizantes que, trasterrándose al Imperio otomano para integrarse en las comunidades sefardíes formadas por los expulsados de la península ibérica, llevaron hacia el Mediterráneo oriental el conocimiento científico de Occidente.

I 566. UN CIENTÍFICO SEFARDÍ VISITA CONSTANTINOPLA

El segundo descansillo de nuestra trayectoria es, en realidad, anterior al primero —aquí la escalera no se sabe si sube o baja, como en los grabados de perspectivas imposibles de Maurits Cornelis Escher—⁹, pero representa un momento más evolucionado de la historia de los sefardíes y de su lengua.

En el año de 5326 (para los cristianos, 1566), la comunidad sefardí de Salónica, agobiada por los impuestos, decidió enviar a Constantinopla una embajada para que negociase ante el sultán —que entonces era Suleimán I,

⁹ Estoy pensando en imágenes como la de la litografía *Relativity* (de 1953), que puede verse en la página web de la Escher Foundation: [https://mcescher.com/gallery/lithograph/#iLightbox\[gallery_image_1\]/66](https://mcescher.com/gallery/lithograph/#iLightbox[gallery_image_1]/66).

llamado El Magnífico— un alivio a la presión fiscal a la que estaban sometidos.

Tras la expulsión de Castilla y de Aragón, muchos sefardíes se refugiaron en el entonces pujante Imperio otomano, que abarcaba lo que hoy son Turquía, los Balcanes, buena parte de Oriente Medio y casi todo el norte de África, con la excepción de Marruecos. Allí se asentaron, formaron sus comunidades, fundaron sinagogas, escuelas y *yeshivot* (escuelas rabínicas), establecieron tribunales rabínicos para cuestiones de legislación interna, desarrollaron actividades comerciales y productivas e imprimieron libros en hebreo y en lengua romance (como el mismo *Diálogo del colorado* del que acabamos de hablar).

El régimen de *mil·let* vigente en el Imperio otomano permitía que cada grupo religioso tuviese sus propias instituciones organizativas, educativas o jurídicas. Ese estado de cosas fue, por ejemplo, lo que hizo posible que los judíos expulsados de la península ibérica y sus descendientes pudieran regirse por la legislación rabínica redactada en la península, que mantuviesen el uso de su lengua o pudiesen tener instituciones educativas propias en las que se enseñaba en lengua romance y se escribía en aljamía. Esas comunidades bien establecidas acogieron también a conversos judaizantes que, a través de Italia, de Ámsterdam o de Hamburgo, se refugiaron en el Imperio otomano y se integraron en las congregaciones sefardíes, como hizo el propio Daniel de Ávila Gallego que hemos encontrado en el descansillo anterior.

Naturalmente, este régimen implicaba una serie de limitaciones y de obligaciones: los no musulmanes no podían

ejercer cargos públicos, ni formar parte del ejército, ni llevar armas, estaban sujetos a normas indumentarias que los distinguían de los musulmanes y a leyes suntuarias que limitaban el lujo y la ostentación.

Entre las obligaciones estaba también el pago de elevadísimos impuestos. La comunidad de Salónica, por ejemplo, pagaba la *servidumbre de paños*, impuesta por Suleimán I en 1537, que obligaba a los tejedores judíos a fabricar las telas para la vestimenta de los jenízaros, la guardia del sultán; también pagaban el *impuesto de los carneros*, que les obligaba a llevar 7800 carneros al año a Constantinopla.

No es de extrañar que, ante ese cúmulo de gravámenes, los dirigentes de la comunidad de Salónica eligiesen a tres hombres notables para negociar una rebaja de impuestos o, al menos, ciertas facilidades para pagarlos. Los notables escogidos para llevar a cabo las negociaciones se llamaban Mošé Almosnino, Mošé Baruj y Yacob Nahmías.

No puede decirse que la embajada entrase en Constantinopla con buen pie. Cuando llegaron, el sultán Suleimán I no pudo recibirles porque no se encontraba en la ciudad, sino en campaña militar en Hungría, en uno de los intentos otomanos de conquistar Viena. Al cabo de un tiempo llegó la noticia de la muerte del sultán y hubo que esperar a que su sucesor, Selim II, tomase posesión del trono, en un marco de intrigas palaciegas determinadas porque en el Imperio otomano no había una línea sucesoria claramente establecida, lo cual propiciaba las luchas sucesorias entre los aspirantes al trono; en este caso, la cuestión se resolvió con relativa facilidad porque ya la esposa de Suleimán I y madre de sus seis hijos, Hürrem Sultán ('la alegría del sultán'),

llamada también Roxelana —la misma que idealizó Cervantes en su comedia *La gran sultana*— se había encargado de conspirar hábilmente para que el sucesor elegido fuese su hijo Selim.

En todo caso, los tres notables sefardíes se quedaron varados en Constantinopla durante meses, esperando que el nuevo sultán fuese coronado y que llegase la ocasión de pedir audiencia. A cambio, la comisión salónica tuvo la oportunidad única de presenciar la solemne comitiva de entrada del nuevo sultán en la capital del Imperio otomán, una auténtica ostentación de lujo y de poder.

Mientras esperaban, murió uno de los tres miembros del grupo, Mošé Baruj. No sabemos muy bien qué hizo Yacob Nahmías en todo este tiempo. Mošé Almosnino, por su parte, aprovechó la larga espera para aumentar su conocimiento sobre aquella sociedad otomana de Constantinopla, tan distinta de la de su Salónica de origen. Y dejó testimonio de lo que observó y aprendió en una obra que se ha titulado *Crónica de los reyes otomanos*.

Al contrario que Daniel de Ávila Gallego, el rabino Mošé ben Baruj Almosnino es una persona bien conocida. Había nacido en Salónica en 1518 en el seno de una familia rica y culta de judíos expulsos originarios de Huesca. Pertenece, por tanto, a la segunda generación de expulsos. Su padre, Baruj Almosnino, fue rabino de la sinagoga (*kahal*) catalana de Salónica y por ello Mošé recibió una esmerada formación religiosa que le permitió ejercer como rabino en varias congregaciones de su Salónica natal.

Es autor de una amplia obra, tanto en hebreo como en lengua romance. Entre sus obras en hebreo se cuentan co-

mentarios de textos bíblicos, pero también un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles y un libro de geografía y astronomía, el *Bet Elohim veShaar hashamáyim*, que se basa en dos obras de la ciencia medieval europea: la primera parte, *Bet Elohim* ('casa del Señor'), es un comentario en hebreo del tratado de astronomía *Sphaera Mundi* del monje y científico irlandés del siglo XIII John of Holywood, conocido como Johannes de Sacrobosco; *Shaar hashamáyim* ('puerta del cielo') es una traducción y comentario de la *Theorica Nova Planetarum* del astrónomo y matemático austríaco del siglo XV Georg von Peurbach.

En lengua romance, Almosnino escribió también algunas epístolas y varias obras científicas¹⁰: un *Tratado del estrolabio* y el *Canon del reloj de plata*¹¹; un *Tratado de los sueños* y el *Regimiento de la vida* (que se imprimió en Salónica en 1564); este último es un tratado de filosofía moral que no solo trata sobre las virtudes y los vicios, sino sobre aspectos del cuidado de la persona, como los hábitos higiénicos, la alimentación o el sueño¹².

¹⁰ Sobre la obra de Almosnino en general, Borovaya (2017) y, sobre sus epístolas didácticas, Borovaya (2014).

¹¹ Las dos obras se conservan juntas en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de San Petersburgo (Markova 1991 y 1997; véase también Valle 1991).

¹² La transcripción y edición del *Regimiento de la vida* y del *Tratado de los sueños* (que se conserva manuscrito) han sido publicadas por Zemke (2004); el *Regimiento de la vida* se reeditó, en caracteres latinos y con modificaciones, en Ámsterdam en 1729; de esta versión hay una edición moderna (Cortest 2013). Sobre un aspecto concreto del *Tratado de los sueños*, Romeu Ferré (2004a).

Con ocasión de su embajada a Constantinopla, Almosnino escribió en lengua romance su *Crónica de los reyes otomanos*¹³. En el principio del libro indica que está «escrito en Costandina, día de miércoles 28 de quislev, año de cinco mil y treientos y veinte y siete a la criación del mundo», fecha que corresponde al «onçe de decémbro» de 1566. El colofón está redactado el viernes 23 de *tishrí* de 5328, que equivale al 26 de septiembre de 1567, cuando los embajadores habían sido ya recibidos siete veces en audiencia, en unas negociaciones que se describen como sumamente difíciles, y antes de que se hubiera resuelto la cuestión¹⁴.

En realidad, no sabemos si los enviados de Salónica a Constantinopla consiguieron lo que pretendían ni cómo terminó la embajada. Pero queda constancia de que entre

¹³ Una primera aproximación a la obra en Pascual Recuero (1983); sobre su carácter de pionero libro de viajes, Borovaya (2018).

¹⁴ Lo editó Romeu Ferré (1998), de donde extraigo la mayoría de la información y las citas insertas. Para la edición de esta obra, Romeu Ferré utilizó el sistema de transcripción expuesto en Hassán (1978), que se basa en la ortografía del español actual, marcando con diacríticos las diferencias de pronunciación del judeoespañol con respecto al español contemporáneo. En ese sistema, *b* y *y* representan «la bilabial oclusiva sonora (*b* inicial castellana)»; *ġ* y *j* representan la «prepalatal afrizada sonora (*j* inglesa)»; *č*, *ġ*, *ĵ*, *š*, *ž* representan la «prepalatal fricativa sorda (*sh* inglesa)»; *ć*, *ś*, *ź* representan la «predorsoalveolar fricativa sonora (*s* intervocálica francesa)»; *ċ*, *ġ*, *ĵ*, *ś*, *ź* representan la «prepalatal fricativa sonora (*j* francesa)»; *ç*, *š* representan la «dentoalveolar afrizada sorda /ts/»; *ħ* representa la «faríngea fricativa sorda (*h* inglesa)»; *ʕ* representa la «faríngea fricativa sonora», que solo aparece en palabras hebreas.

diciembre de 1566 y septiembre de 1567 Almosnino tomó la pluma para describir su experiencia y «escribir y poner en memoria todo ‘ad hayom» (Romeu Ferré 1998: 268)¹⁵.

Entre ese inicio y ese colofón, Almosnino nos ofrece un primer libro que narra los acontecimientos en torno a la muerte de Suleimán I y la subida al trono de Selim II; el segundo libro es una crónica del reinado de Suleimán I, en la que resulta evidente su admiración por aquel sultán que fue llamado el Magnífico; y en el tercer y cuarto libros cuenta los «estremos y grandezas de Constantinopla», que es un «memorial de algunos extremos sin medio que se hallan en la ciudad de Costandina» y una descripción de las negociaciones que los enviados llevaron a cabo en siete difíciles audiencias ante el *diván*, el consejo supremo del sultán.

La lengua de Almosnino —que él llama *romance*, *romance castellano*, *franco* (es decir, ‘occidental’) o *leshón laaz* (‘lengua no hebrea’)— muestra rasgos característicos del período de formación del judeoespañol. Hay que tener en cuenta que Almosnino no vivió nunca en la península ibérica (como sí había hecho Daniel de Ávila Gallego hasta su edad adulta), sino que nació ya en Salónica y aprendió allí la lengua romance en su entorno familiar y comunitario. No podemos decir que escriba en castellano peninsular, pero tampoco, todavía, en una variedad lingüística diferente que pudiéramos llamar judeoespañol. Es una lengua de transición, que mantiene la fonética del castellano medieval, utiliza castizas palabras castellanas junto a algunos ara-

¹⁵ ‘*ad hayom*’: heb. ‘hasta el día de hoy’.

gonesismos y catalanismos (*grandas, fuertes, mai, sota*), un buen número de hebraísmos y ladinismos (es decir, calcos léxicos y de construcciones morfológicas y sintácticas del hebreo), muchos turquismos cuando designa realidades de la sociedad otomana¹⁶, y que muestra ya algunos rasgos morfosintácticos que luego serán frecuentes en judeoespañol, como la tendencia a regularizar con la marca de género *-a* la terminación de sustantivos femeninos acabados en consonante o adjetivos invariables que concuerdan con sustantivos femeninos (*mujéras, cosas inferiores*).

La visión que Almosnino ofrece de la capital del Imperio otomano es la de un viajero, pero no un viajero cualquiera, por varias razones: para empezar, Almosnino no era un extranjero, sino un súbdito otomano, nativo de una ciudad del imperio, que visita la capital; y además no fue a Constantinopla como curioso (aunque su curiosidad universal nos ofrece interesantes descripciones de las realidades más diversas), sino como emisario, para cumplir una misión concreta.

Ese otomano de provincias no solo asiste a las celebraciones públicas por la coronación del nuevo sultán y las describe minuciosamente, sino que se documenta e investiga sobre la historia de los reyes otomanos y sobre la historia de la capital, su urbanismo y sus monumentos. Además, recorre Constantinopla, callejea por sus barrios, comprueba como es la orografía de la ciudad, experimen-

¹⁶ Sobre los turquismos en la *Crónica de los reyes otomanos*, Romeu Ferré (1991).

ta los cambios de su clima, se fija en la organización de los servicios públicos, en la estructura de las calles y las casas, en el comportamiento de la gente, en sus costumbres; presta atención al tráfico comercial en los mercados, a los productos que se venden, a los precios de las mercaderías. Se fija en cosas que quizás para otros pasarían desapercibidas.

Su talante científico impregna toda su *Crónica*, que resulta ser así mucho más que un libro de viajes o una crónica histórica; es un científico que, con ojos de hombre de ciencia, visita una ciudad desconocida para él y para sus potenciales lectores. Y eso se manifiesta en múltiples aspectos: en su forma de acreditar la veracidad de su testimonio, en las cosas que describe y en qué detalles se detiene, en el análisis de realidades y situaciones.

Con respecto a la forma de acreditar su testimonio, en varias ocasiones declara que cuenta lo que ha visto y experimentado por sí mismo, como testigo de vista: «que yo no curo de escribir aquí sino de lo que puedo ser testigo de vista de la mayor parte de ello», «desto puedo yo dar fe como esperimantado en el cavso y testigo de vista de muchas veces...».

Claro que Almosnino no lo ha visto todo personalmente; pero, cuando relata o describe cosas que él mismo no ha experimentado, procura informarse por testigos fiables: «Yo soy bien certificado de persona de sustancia que lo tiene entendido» (Romeu Ferré 1998: 103); «y fue el caso que según yo fui informado de persona muy calificada que supo bien la intrinsiquedad de la coña mucho tiempo ha» (Romeu Ferré 1998: 135); «este es lo que se tiene por cierto de

lo sucedido hasta el día de hoy, según mi flaca vista pudo comprender y según la información que tuve de personas muy calificadas que de continuo tienen negocios en esta real corte» (Romeu Ferré 1998:102). En todo momento distingue lo que ha visto de lo que le han contado; así, como pudo presenciar el cortejo fúnebre de Suleimán I por las calles de la ciudad, pero no su entierro en un cementerio musulmán, cuando describe su túmulo funerario empieza la descripción con las palabras «según se dice, fue su sepultura en esta forma» (Romeu Ferré 1998: 76).

Otras veces, cuando ha recibido informaciones contradictorias sobre un mismo hecho, Almosnino ofrece al lector las distintas versiones con objetividad, sin tomar partido por una o por otra; como, por ejemplo, cuando habla de la posible causa de la repentina muerte de Suleimán I:

Y en su dolencia nunca pude saber la mera verdad de qué especie fue, porque algunos firman que le solían tomar de cuando en cuando unos parosismos de epilencia y por último dicen que vino a apoplexía, y los más dicen y afirman, y así pienso que sea verdad según supe de quien bien lo pude saber, que le sucedió un flujo de sangre de una disentería que con ella acabó su vida en una noche de viernes a 22 de elul de 5326, que fueron seis días de setembre [de 1566]¹⁷ (Romeu Ferré 1998: 62).

¹⁷ *mera* aquí en el sentido de 'pura'; *especie*: 'especie, tipo, clase'; *firman*: 'afirman'; *parosismos de epilencia*: 'ataques de epilepsia, crisis de epilepsia'; *elul* es un mes del calendario judío que viene a coincidir con agosto-septiembre del calendario cristiano.

Procura informarse, pero no se cree todo lo que le cuentan. Y, así, pone en duda los testimonios que ha recogido y que le parecen poco fiables, como cuando habla de la creencia de que a los *peíques* o mensajeros del sultán les extirpaban el bazo para que pudiesen andar largas jornadas sin cansarse:

Dićen algunos que les tiran el bazo desde pequeños porque puedan más lígeramente caminar a pie sin cansar. Y aunque yo no crea que sea así, soy certificado de personas que lo saben bien que caminan ellos a pie tanto deprisa a haćer tan presto la jornađa onde son mandados cuanto alguno que otro que el rey manda a caballo¹⁸ (Romeu Ferré 1998: 91-92).

También procura observar el rigor historiográfico recurriendo a fuentes escritas fiables y cotejando la información que encuentra en ellas con la suya propia. Por ejemplo, cuando habla de la dinastía de los reyes otomanos, cuántos reyes hubo («cuanto son los reis pasados en el reino de otmán») y cuánto duró el reinado de cada uno de ellos, al principio se guía por el *Séfer divré hayamim lemahé Sarfat umalhé bet otomán ha-tugar* (*Libro de las crónicas de los reyes de Francia y de los reyes y de los sultanes de la casa otomana*), del historiador sefardí Yosef Hakohen¹⁹, pero acaba concluyendo que «no es de darle avtoridad tanto en el número

¹⁸ *les tiran*: aquí ‘les quitan, les despojan de’; *soy certificado*: ‘me afirman y dan por cierto’; *jornada*: aquí en el sentido de ‘camino que se hace a pie en un día de viaje’.

¹⁹ Sobre la vida y obra de Yosef Hakoen puede verse la introducción de León Tello (1989) a la traducción de otra obra historiográfica del mismo autor, el *Emek haBaha* o *Valle del llanto*.

dellos como en los tiempos dellos que él describe, que en todo va muy errado», y por tanto contrasta la información dada por Hakohen con fuentes turcas:

Agora al presente para certificarme más de la verdad, procuré de hacerlo intrepetar de un mi señor y amigo, buen letor y práctico en la letra y escritura turquesca, de la crónica que ellos tienen que llaman *Tavaij 'Otmán*, fallé ser conforme con lo que yo antes tenía, tanto en el número dellos como en los tiempos que reinaron²⁰ (Romeu Ferré 1998: 87).

Aunque en algunas ocasiones la autoridad a la que recurre son sus propias obras científicas, como, por ejemplo, cuando ofrece las coordenadas exactas de los territorios que el sultán Suleimán I había dado como merced al cortesano de origen converso portugués Yosef Nasí (alias Juan Micas), duque de Naxos²¹, y que fueron confirmados por Selim II. La cuestión

²⁰ *certificarme*: aquí ‘asegurarme, dar por cierto’; *intrepetar*: ‘interpretar’, en el sentido de ‘traducir algo de una lengua a otra, especialmente cuando se hace oralmente’, aunque en este caso lo que probablemente necesitó Almosnino no fue que le tradujesen la crónica (parece ser que él sabía turco, aunque no todos los sefardíes del Imperio otomano dominaban esa lengua), sino que le leyesen la *letra y escritura turquesca*, ya que el turco otomano se escribía con alifato árabe. La crónica consultada debe de ser el *Teva-rih-i al-i Osman* o *Crónica de la casa de los otomanos*, de Dervish Ahmed, llamado Aşıkpaşazade (1400-1484), que abarca desde los inicios de la dinastía osmanlí hasta el reinado de Mehmed II el Conquistador, quien reinó entre 1451 y 1481.

²¹ Sobre la poderosa familia Nasí, de mercaderes y banqueros de origen judeoconverso portugués, Roth (1940) y Brooks (2002); para su papel de mecenas culturales en Ferrara, Zorattini (1993), y sobre

tenía especial relevancia para Almosnino, ya que tanto él como los otros dos miembros de la comisión enviada desde Salónica para negociar ante la Sublime Puerta fueron, durante todo el tiempo que duró su embajada, huéspedes del palacio que Yosef Nasí tenía en Constantinopla, y en ese palacio fue donde Almosnino escribió la *Crónica de los reyes otomanos*, precisamente para complacer una petición de su anfitrión. Para dar la situación exacta de los territorios de su protector, Almosnino remite a su propio libro *Bet Elohim*:

[Selim II] le confirmó dicho ducado Naxia, que antiguamente se llamaba *Naxón*, y Parese y Antiparese y Milo y Santorino y otras islas anejas a éstas que son pobladas y otras despobladas que están también a su orden para hacer en ellas lo que le pluguiere como cosa suya. Una de las cuales es la que se llamó y se llama hoy en día Delos, en la cual se edificó antiguamente un templo a Apolo y dicen haber aún allí memoria dél; el cual lugar, en la cosmografía que yo tengo escrita en el comentario que hice a la *Esfera* de Joan de Sacro Bosco, el cual llamé *Bet Eloquim*, que quiere decir *Casa del Dio*, en la casa segunda, en la cámara cuarta, tengo notado tener de longitud 55 grados y 5 minutos y de latitud 37 grados y 20 minutos. Y avmentólo el rey, el Dio lo guarde, en la isla de Andria, que antiguamente se llamaba *Andros*, que en el mismo lugar tengo yo notado tener de longitud 55 grados y 37 minutos y de latitud 37 grados y 10 minutos (Romeu Ferré 1998: 101-102).

una de las principales obras de su mecenazgo, la *Biblia de Ferrara*, Hassán y Berenguer Amador (1994). El nombre de Yosef Nasí puede encontrarse escrito en distintas fuentes como Iosef Nasi, Yoseph Nasi, Yosef ha-Nasí o José Nasí.

Muestra también gran interés por las cualidades y significación de los números, algo que deriva a la vez de su formación como rabino y de sus conocimientos de astronomía y matemática. Como astrónomo y geógrafo, Almosnino tenía formación matemática, pero además hay toda una corriente de la cábala, la mística judía, que se dedica a la interpretación de los números y del valor numérico de los nombres, ya que cada letra del alfabeto hebreo es también un número; la disciplina se llama *guematria*, un nombre que sin duda deriva del griego (se discute si de γεωμετρία ‘geometría’ o de γραμματεία ‘gramática’).

Por eso no es de extrañar que nuestro rabino se detenga a veces a considerar los números que rigen las cosas. Por ejemplo, opina que el reinado de Suleimán I estuvo regido por el número 10, ya que fue el décimo sultán otomano, hizo diez guerras, tuvo diez visires y diez jefes de los jenízaros, y la población y la extensión de la superficie de Constantinopla se decuplicaron durante su mandato, todo lo cual es muestra de la perfección de su reinado, ya que, siguiendo a los sabios griegos, Almosnino considera el número diez como el número perfecto, por ser producto de la suma del 1, el 2, el 3 y el 4:

Y allende las propiedades que escribieron los aritméticos deste perfecto número, que bien mirando se podrán fácilmente aplicar a este gran señor de quien hablamos, tiene más o tenía con este número una divina similitud y comparación; la cual es que así como el número diez es universal de todos los números que son parte dél o de su composición, de manera que es como cónclave de todos y todos se vienen a él a

referir, así se puede decir que este singularísimo señor y rey absoluto fue universal de todos los reis pasados y de cuantos más le sucedieren a infinita, y medida recta de la razón y estilo que deben todos loar para la estabilidad y sustentación deste reino (Romeu Ferré 1998: 204).

No menos fascinante para un cosmógrafo y astrónomo es el número siete. En el libro iv de su crónica, narra Almosnino las siete *conjunções* (es decir, ‘reuniones’ o ‘audiencias’) que tuvieron en el *diván* del nuevo sultán, y se muestra esperanzado de que la séptima, muy traumática para él («habla con abundanza de lágrimas, me temblaban las piernas que casi estaba para caerme de mi estado»), sirva para resolver su demanda y dar buen fin a la embajada. La razón es la especial significación religiosa y las propiedades matemáticas del número siete: Dios creó el mundo en siete días, estableció el séptimo día de la semana (el *shabat*) como día santificado y fue en el mes de *nisán*, el séptimo mes del año judío (correspondiente a marzo-abril del calendario cristiano), cuando Dios sacó a los judíos de su cautiverio de Egipto; Dios también estableció en la Torá que cada siete años se cancelasen las deudas.

Y no sólo quiso el Dio mostrar la ecelencia de este número en las cosas inferiores, mas aun en las superiores, que ordenó siete planetas en siete cielos y cuerpos celestes, que de ellos o por intercesión dellos fuese ordenado y gobernado y influido por su mandado el mundo inferior²².

²² Como astrónomo, considera que los cuerpos celestes influyen en los destinos humanos, lo cual es la base de la astronomía judiciaria.

Y llevando y denotando esta intención, repartieron los cosmógrafos la región de la parte que hallaron poblada en la esfera de la tierra en siete climas.

Y así escriben muchas propiedades de este perfecto número de siete los aritméticos, uno de los cuales deseparado de todos los otros números es que tomando el primero del número par, que es dos, y el segundo del número dispar, que es cinco, son siete; y del mismo modo sale haciendo al contrario, que tomando el tres por el número del dispar (porque el uno aunque es cimienta de todos los números no es número, como es sabido por la definición del número, que es juntamiento de unos, por lo cual el tres es el primero número dispar) y así con el segundo del par son siete, lo que no se hallará en ningún número a infinito que guarde en esta proporción, que denota suma perfección y excelencia en ser el mismo tomado por partes diferentes.

Y tiene otra mayor dignidad que denota sumo grado de perfección por tener en ella mucha similitud con la causa prima, y es que ni es compuesto del, lo que no se hallará en ningún otro número, porque los números según los aritméticos escribieron son nueve, por ser que el uno no es número como es sabido, queda el dos el primero, el cual aunque él no es compuesto de otros números, no siendo el uno número como hemos dicho, y más se compone el ocho de él, que dos

En *inferioras* aplica la terminación *-a* como marca de género femenino a un adjetivo invariable que concuerda con un sustantivo femenino (*cosas*), pero no hace lo mismo en *superiores*, que viene a continuación. En otra cita más adelante aparece *mujéras*, donde aplica la misma marca de género a un sustantivo femenino acabado en consonante, un fenómeno que se documenta con frecuencia en textos judeoespañoles posteriores.

veces cuatro es ocho; y el cinco, aunque no es conpuesto de números, conpónese el diez de él, que dos veces cinco es diez; y el seis es conpuesto de tres dozes y de dos trezes como habemos dicho; y así el ocho es conpuesto, y el nueve, y el diez, como habemos dicho; lo que el siete ni es conpuesto ni se conpone dél otro número de los nueve números, que denota la perfección de por sí y no tener parte de nade ni ser parte de nade salvo su ser de sí mismo, que es cierto un sumo grado de ecelencia, por lo cual es tenido en todos los casos en grandísima veneración²³ (Romeu Ferré 1998: 232-233).

Pero también se muestra su actitud de científico en los detalles de la vida cotidiana a los que presta atención, que son de muy diverso tipo, y en la interpretación que da a los hechos observados, con consideraciones que a veces son de una sorprendente modernidad. Gran parte del libro narra hechos históricos recientes, como acontecimientos del reinado de Suleimán I; otras son observaciones sobre la sociedad otomana y la ciudad de Constantinopla, especialmente en el li-

²³ *deseperado de todos los otros números*: ‘aparte de todos los otros números, que lo distingue de los demás números’; *dispar*: ‘impar’, referido a un número; *causa prima*: se refiere a Dios (cfr. la definición del *Diccionario de la lengua española*, «causa que con independendencia absoluta produce el efecto, y así, solo Dios sería propiamente causa primera»). Los argumentos en favor de la perfección del número 7 son dos: que el 7 resulta de la suma del primer número par (el 2) más el segundo número impar (5) y también al revés, de la suma del primer número impar (3, ya que el 1 no lo considera número) y el segundo número par (4). El segundo argumento es que se trata de un número primo, que solo es divisible por sí mismo y por 1, lo cual hace que lo compare con la divinidad (la *causa prima*).

bro III, en el que trata los «estremos y grandezas» de la urbe, explicando con razones científicas el motivo de cada uno de los «estremos». Encontramos allí explicaciones climatológicas, como por qué es tan extremado el clima de Constantinopla, con grandes fríos y grandes calores, cosa que achaca a los vientos que provienen del mar Negro o de tierra adentro:

Es por la diversidad de los vientos que ocuren: que es visto por esperiencia que quando ocurre tramontana, tanto en invierno como en verano, refrigera el aire en gran manera y sienten todos frío. Y la cavsa porque el viento de la tramontana allí es más frío que en otras partes desta nuestra región es por venir por el mar Negro en derecho, que lo refrigera más de lo que de su natural por la éshalación de los vapores que se alevantan con el continuo movimiento de la corriente. Y quando ocurre el poniente, que viene por la parte de tierra, viene caliente y hace en todo tiempo calor insufrible²⁴ (Romeu Ferré 1998: 210).

Hay también observaciones sobre la sanidad y la salud pública, como por qué la ciudad «a veces está sanísima sin haber en toda la ciudad quien sienta un dolor de cabeza, y a veces está muy dañada, abundante de enfermedades y las más dellas contañosas», lo cual se debe, a su juicio, a la buena calidad del aire (que hace que el clima sea sano) unida al alto grado de humedad (que favorece los brotes epidémicos):

²⁴ *ocure*: ‘ocurre, sucede’, pero en estos pasajes lo utiliza especialmente para referirse a la dirección desde la que sopla el viento; la *tramontana* es un viento que procede del norte; *en derecho*: ‘directamente’; *poniente*: aquí ‘viento del oeste’.

Y la cavsa de esto es a mi ver por ser el aire de esta famoósima civdad muy sutil y muy reyetificado, por ser arodeada la mayor parte del circuito de ella del mar Mayor y del mar Océano. Y también por ser junto con esto que ecede el aire tanto cuanto de humedad y a esta cavsa está muy dispuesto a corromperse²⁵ (Romeu Ferré 1998: 211).

Alguna observación sobre la salud está relacionada con el urbanismo, como cuando comenta las ventajas de que las calles estén pavimentadas para la salubridad pública:

Como son todas las callas [sic] enpedreadas, viniendo el agua de la lluvia por poca que sea, siendo la civdad muy grande, con grande ínpetu todo tiempo que tura la lluvia van por los calles ríos y llevan consigo hacia la mar, que es el lugar más bajo, todos los estercolares de las calles y los cortijos, que aposta echan para que quede limpio y cesando queden las calles lavadas y más limpias de lo que estaban y e[n]jutes como habemos dicho²⁶ (Romeu Ferré 1998: 211).

²⁵ *reyetificado*: Romeu Ferré (2014: 310) lo explica como ‘rarificado, enrarecido’ (lo cual no cuadra con el contexto) o quizás ‘muy casual, muy inesperado’ (del turco *ittifakî*: ‘accidental, casual’); pero tal vez podría tener relación con el término de química *rectificar* ‘purificar por destilación’, aunque ese término se aplica a la destilación de líquidos; *circuito*: se refiere aquí al perímetro de la ciudad de Constantino-pla; *tanto cuanto*: ‘un tanto, algo’. El *mar Mayor* debe de ser el mar Negro, y el *Océano* el Mediterráneo.

²⁶ *enpedreadas*: ‘empedradas, pavimentadas’; *tura*: ‘dura’; *estercolares*: ‘detritus’; *enjutes*: ‘enjutas, secas’.

Y también observa con sutileza la influencia del urbanismo en las costumbres e incluso en la moral de la población, como cuando explica el «estremo» de que en Constantino-pla unas mujeres estén excesivamente recogidas y encerradas en sus casas, y otras sean callejeras y desenvueltas y hablen con cualquiera, de una manera que a Almosnino le parece poco decorosa.

Las muéjeras, las virtuosas de ellas, que son las más, son tan honestas y retraídas que por muy familiar que sea el hombre en la casa, no pratica con ellas ni aun son de ninguno vistas; y las que no son virtuosas, que son muy pocas y de gente baja, son tan disolutas que más se platica con ellas que con los maridos. Y la cavsa de esto es porque las casas de Costandina son muy estrechas como habemos dicho, y no les queda lugar en las fábricas para que hagan patio o cortiño ni aun varandados, por lo cual se estenden antes por lo alto que por lo luengo y lo ancho. Y como las mujeres no tienen lugar ninguno para poder espaciarse ni conversar con vecina ninguna, son forzadas las virtuosas y más generosas, que son las más, retirarse en sus cámaras totalísimamente con sus hijas o esclavas, labrando o haciendo cualquier otro ejercicio. [...] Y las que no son muy virtuosas y no tienen por vituperio ser disolutas, como no tienen otro lugar de espaciarse ni conversar que las ventanas y puertas y lugares públicos que van a dar a la calle, de las cuales conversan y practican con hombres y mujeres que están en otras ventanas y puertas enfrente dellas y a sus lados y con las que pasan por las callas²⁷ (Romeu Ferré 1998: 229).

²⁷ *muéjeras*: añade como marca de género la terminación -a a una palabra femenina acabada en consonante (*muéjer* > *muéjera*), como an-

Almosnino compara aquí, implícitamente, el urbanismo denso de la capital del Imperio otomano con el de su Salónica natal. Las casas de Constantinopla, apretadas unas contra otras, crecen hacia arriba y carecen de espacios interiores. Por el contrario, en la mayoría de las casas de vecindad de Salónica las viviendas se organizaban en torno a un patio de vecindad (el *cortijo*), al que se asomaban corredores con barandillas (*varandado*), a la manera de las corralas de algunas ciudades de España. El *cortijo* era un espacio de convivencia de los vecinos, y en especial de las mujeres, en el que se compartían trabajos y actividades de ocio, de manera que las mujeres podían relacionarse unas con otras y con las respectivas familias en un espacio doméstico, de urbanismo cerrado con respecto a la vía pública²⁸; las mujeres de Constantinopla, al no disponer de ese espacio de socialización, se veían obligadas a vivir encerradas en casa, sin contacto con nadie, nada más que con sus hijas y esclavas, o —las que eran de clases sociales trabajadoras— a hacer vida callejera y relacionarse abiertamente con hombres y mujeres en espacios públicos.

tes había aplicado la misma marca de género a un adjetivo invariable en *inferioras*; *pratica*: aquí ‘platica, conversa’; *fábricas*: ‘edificios’; *cortijos*: ‘patios de vecindad’; *varandados*: ‘corredores con barandillas’ que rodeaban el *cortijo* y a los que daban las viviendas; *espaciarse*: ‘tener esparcimiento’; *conversar*: ‘tener trato’; *callas*: ‘calles’.

²⁸ Una descripción de los *cortijos* o *kurtijos* de las casas sefardíes en Molho (1950: 147-149). Para la importancia del *kurtijo* como referente identitario en la poesía judeoespañola escrita por mujeres, August-Zarebska (2013).

Otras veces los comentarios inciden en cuestiones económicas, como las causas de la carestía o la baratura de las vituallas, o por qué «los mantenimientos de toda especie están en uno de dos extremos: o muy caros o muy baratos», debido a un problema de abastecimiento de la gran ciudad que Almosnino explica por los vientos, ya que todas las vituallas llegaban a la ciudad por barco. Cuando soplaban viento favorable arribaban muchos barcos y se producían picos de sobreabastecimiento; mientras que cuando giraba el viento las naves partían para aprovecharlo en la ruta de vuelta, aunque no hubieran descargado toda la mercancía, y tardaban mucho en regresar con una nueva carga, provocando un período de carestía:

Y la causa es porque todos los mantenimientos son traídos de fuera de la ciudad y lo más y casi todos vienen por mar cuando acude el viento del poniente. Ocurriendo el tal viento, acude la provisión en gran cantidad, y por mucha que sea la gente y grande que sea la ciudad, viniendo tanta cantidad y de muchos lugares, abajan y embaratecen porque no se pueden detener los que los traen como se vuelve el viento a tramontana; y por este acaece muchas veces que sobreviniendo de improviso la tramontana, habiendo aún en los navíos cantidad de frutas, por no perder el pasaje echan los que le quede en la mar y las van a coger barqueros de baldes; y cuando continúa algunos días la tramontana, que no acuden los navíos, suben al cielo²⁹ (Romeu Ferré 1998: 212).

²⁹ *mantenimientos*: ‘alimentos’; *provisión*: ‘aprovisionamiento, abastecimiento’; *embaratecen*: ‘abaratan’; *detener*: ‘demorar, detenerse en el sitio’; *tramontana*: ‘viento del norte’, por oposición al viento de

Pero nada suscita más la admiración de Almosnino que los avances de la ingeniería otomana aplicada a las obras públicas. Dedicar varias páginas a describir algunas de las obras emprendidas por Suleimán I, que contaba con un eficientísimo arquitecto al que colmó de honores. Entre esas obras menciona la *marata* o gran mezquita y su complejo de edificios anexos, que incluían plazas, cocinas, posadas, escuelas y un hospital. Otra obra que le maravilla es el acueducto de Constantinopla, que el sultán mandó hacer «para traer las aguas para Costantina de un río que llaman el río de la caja de papel porque antiguamente se hacía en aquel lugar papel», del cual elogia el ingenioso diseño de los pilares, que no eran prismáticos, sino redondos, lo cual evitaba que la corriente los dañase:

Son los fundamentos sobre de que se fundaron los arcos después que pujó la fábrica sobre la superficie de la tierra, en figura circular redonda de todas las partes, lo que no se ha hecho en ningún otro fundamento de arco en lugar donde pasa agua por debajo hasta el día de hoy de cuentos vimos y oímos; que todos las suelen hacer a manera de dos triángulos pegados uno con otro, que venga la agua a dar en el ángulo y resbalar por las costas de ambas las partes³⁰ (Romeu Ferré 1998: 193).

ponente que ha mencionado antes; *pasaje*: aquí, ‘flete’; *de baldes*: ‘gratis’, lo que quiere decir es que los barqueros cogían, sin tener que pagar por ellos, los alimentos que se habían arrojado a la mar desde los barcos para eliminar carga antes de partir; *suben al cielo*: ‘se elevan desmesuradamente’ los precios.

³⁰ *fundamentos*: ‘cimientos, bases’; *fábrica*: ‘construcción’; *de cuentos vimos*: ‘de todos los que hemos visto’; *costas*: ‘lados’.

Pero sin duda la obra que más admiró fue la arquitectura de un puente («la ponte grande») que estaba entonces construyéndose «poco menos de media jornada lejos de Costandina» y cuyas obras visitó maravillado. En su crónica describe con fascinación el procedimiento de construcción por un sistema de encofrado:

Fue la invención para salir con tal efecto hacer unas cajas en gran cantidad, grandísimas en todas tres dimensiones: anchura y longura y altura. Y la anchura hizo demasiado de la anchura de la misma puente tanta cantidad que de cada parte pudiesen estar y andar los maestros y argates y labrar holgadamente, de manera que venía a ser la grandeza de ellas cosa muy desproporcionada.

Y era cada caja de ellas bien cerada, calafateada y enpezada de todas las cuatro partes y lados; y eran sin suelo, abiertas por abajo y por arriba. Y la parte de abajo era arodeada a modo de bordadura de fiero o acero agudo como tajo de espada en buena cantidad de anchura para que entrase en la tierra después de llegada la caja al fondo del río.

Y así después de hechos y concertados ditos cajones y bien calafatadas, las echaban al suelo del agua con caruchas y ingenios, que las apretaban hata que entraban buena parte de los cuatro lados dellas en el fondo de la tierra con el corte del fiero de abajo y la fuerza que se ponía de arriba; y de tal manera se fincaba que no pudiese entrar más agua de la que quedaba dentro della.

Y después que veían que estaba bien firme, vaciaban el agua que estaba dentro totalísimamente, y viendo que no entraba agua por ninguna parte, descendían los maestros y argates por sus escaleras, que ordenaban de improviso, y fraguaban abajo de calicanto de muy grosísimas piedras los fundamentos; y

fragvaban como convenía mucho a su placer, sin ningún impedimento ni dificultad como si estuviesen en seco.

Y después que la fábrica subía sobre la superficie del agua, alzaban dicha caja en alto por unos sutiles ingenios hechos a maravilla, todos edificados en alto de muy grosísima madera; y subiendo para arriba la desbarataban tabla por tabla, porque no podía servir ni prestar una caja más de una vez en el mismo lugar que se edificaba por la graveza della; que no había modo de ingenio, aunque hubiera gente infinita, que la pudiera pasar de una parte a otra. De manera que fue necesario hacer tantas cajas de esta suerte cuantos paramentos y fábricas se hicieron y se han de hacer en toda la anchura del agua para dicha puente³¹ (Romeu Ferré: 198-199).

Almosnino se enorgullece de haber visto en persona semejante prodigio de la ingeniería («que esto todo vide yo agora aquí en Costandina y hablo como testigo de vista») y explica que, aunque sus compañeros pasaron por allí a caballo, él quiso recorrer las obras a pie, despacio y fijándose bien en los procedimientos constructivos; realmente, mereció la pena venir desde tan lejos para ver algo así:

³¹ *invención*: ‘invento, artificio’; *longura*: ‘largo’; *maestros*: ‘oficiales’; *argates*: ‘peones, obreros no cualificados’ (gr. ἐργάτης); *labrar*: ‘trabajar’ la piedra; *enpeçada*: ‘calafateada, cubierta de pez’ para impermeabilizarla; *bordadura*: ‘borde’; *fiero*: ‘hierro’; *agudo*: ‘afilado’; *caruchas*: ‘garruchas’; *ingenios*: ‘maquinarias’; *totalísimamente*: ‘por completo’; *fincaba*: ‘hincaba, clavaba’; *que ordenaban de inprovisó*: ‘que montaban sobre la marcha’; *fraguaban*: ‘construían’; *calicanto*: ‘mampostería’; *fundamientos*: ‘cimientos’; *a su placer*: ‘a su gusto, como querían’; *desbarataban*: aquí ‘deshacían, desmontaban’; *prestar*: ‘ser útil’; *graveza*: ‘pesadez, gran peso’; *paramentos*: ‘muros’; *fábricas*: ‘construcciones’

Y aunque todos o los más que venían en mi compañía pasaron a caballo, yo me apeé y pasé de mi vagar por veer y comprender bien todo modo de la fábrica particularmente; que cierto era coſa digna de venir de muy largo camino a sólo ver coſa tan grande y tan estupenda³² (Romeu Ferré 1998:199).

Que sepamos, la *Crónica de los reyes otomanos* no se imprimió nunca en el Imperio otomano, pero debió de difundirse en copias manuscritas al menos durante más de un siglo, como demuestra una anotación en el único manuscrito que se ha conservado (en la Biblioteca Ambrosiana de Milán), según la cual el ejemplar fue comprado el 18 de *kislev* de 5427 (miércoles 15 de diciembre de 1666) a un escribano de Salónica por el judío veneciano Gioſef de Caim Carob.

Casi treinta años antes, en 1638, había salido de la imprenta madrileña de Francisco Martínez un libro (naturalmente, en caracteres latinos) cuya portada dice así:

Extremos y grandezas de Constantinopla compuesto por rabí Moysen Almosnino, hebreo. Traducido por Iacob Cansino, vasallo de Su Magestad Católica, intérprete suyo, y lengua en las plaças de Orán. Al excelentísimo señor Conde de Olivares, Duque de Sanlúcar la Mayor, Caballero Mayor y Caballerizo Mayor de Su Magestad y de su Consejo de Estado.

Esa es la única vez, que sepamos, que la *Crónica de los reyes otomanos* de Moſé Almosnino se llevó a la imprenta: en

³² *de mi vagar*: ‘despaciosamente, con calma’; *todo modo de la fábrica*: ‘todos los detalles de la construcción’; *particularmente*: ‘con detalle, prestando atención a sus detalles’.

caracteres latinos, en una refundición parcial hecha por un judío apellidado Cansino (que quizás era un converso portugués) que era «intérprete y lengua» al servicio de Felipe IV en Orán (plaza española desde 1505 hasta 1708) y que dedica su obra al conde-duque de Olivares, en una época en que el valido del rey favoreció que se instalasen conversos portugueses en España con la intención de que activasen la vida económica y la banca. La edición lleva una dedicatoria «al Exmo. Señor don Gaspar de Guzmán» y un grabado que representa al conde-duque venciendo a un dragón³³.

1602-1730. EL DESCANSILLO VACÍO

En este descansillo no encontramos a nadie. Y es que, por el momento, no se conocen obras de los sefardíes otomanos impresas en lengua vulgar entre 1602 y 1730.

Precisamente fueron los sefardíes quienes introdujeron la imprenta en el Imperio otomano ya a finales del siglo xv, abriendo así una larga trayectoria de publicaciones impresas sefardíes³⁴. A lo largo del siglo xvi se imprimieron libros en hebreo y en romance; y, de repente, hay un período de

³³ Para esta edición de Cansino y sus diferencias con la *Crónica de los reyes otomanos* de Almosnino, Romeu Ferré (1994).

³⁴ Para los impresos sefardíes en lengua romance contamos ahora con una bibliografía comentada de los libros, folletos y periódicos publicados desde finales del siglo xv hasta 1960, con más cuatro mil entradas (Cohen 2021).

silencio que dura todo el siglo xvii y las primeras décadas del xviii, en el que no encontramos libros escritos en la lengua vernácula de los sefardíes (aunque sí se imprimen libros en hebreo).

¿Por qué este vacío literario de más de un siglo? Quizás el responsable último fuese un falso mesías.

Hacia 1648, un joven cabalista sefardí de Esmirna, Shabetai Svi³⁵, tuvo una experiencia mística en la cual creyó recibir la revelación divina de que él era el mesías destinado a redimir al pueblo de Israel y a reunir en Jerusalén a los judíos de todos los rincones de la tierra. En consecuencia, empezó a predicar la buena nueva hasta que las autoridades rabínicas de Esmirna lo expulsaron de la comunidad, y entonces inició un periplo que lo llevó a Jerusalén, El Cairo, Gaza, Safed, Alepo y Constantinopla. En su peregrinar, fue ganando adeptos y consiguió el apoyo de algunos hombres de negocios e intelectuales sefardíes y la colaboración de un activo propagandista de su causa, Natán Binyamín Leví, llamado Natán de Gaza. El movimiento mesiánico sabetaico se extendió no solo en las comunidades judías del Imperio otomano, sino de Italia, Ámsterdam (donde se imprimieron panfletos para difundir su causa por todo el mundo judío) y Hamburgo (en cuya sinagoga se hacía varias veces por semana oración pública por el éxito de su misión).

El movimiento sabetaico alteró profundamente la vida de las comunidades sefardíes, en las que se creó un clima

³⁵ Escribimos el nombre según las normas de la Academia del Judeoespañol. Otras posibles grafías del nombre son Shabetay, Shabbetay, Shabbetai, Sabatai; y del apellido Tsví, Tzví, Zevi, Zví, etc.

general de exaltación mesiánica, con concentraciones masivas, éxtasis públicos y profecías colectivas.

Todo ello acabó inquietando a las autoridades otomanas, sobre todo desde el momento en que, en 1665, Shabetai Svi empezó a conceder el título de «rey» de distintos territorios a varios de sus seguidores y se desplazó a Constantinopla, capital del imperio, adonde acudían masas de peregrinos con la esperanza de ver a su mesías. Por esa razón, en 1666 las autoridades otomanas trasladaron a Shabetai Svi a Gallípoli y luego a Edirne, donde el visir del sultán Mehmed IV le dio a elegir entre tres opciones: someterse a una prueba en la que los arqueros más hábiles dispararían sus flechas contra él, de forma que si fallaban el sultán reconocería el milagro como una prueba de la verdad de su misión; ser empalado, o convertirse al islam.

Shabetai Tsvi se convirtió inmediatamente al islam, por lo que recibió del sultán un título y una pensión vitalicia. Le siguieron en la conversión su esposa, Sara, y unas trescientas familias de sus seguidores. Ellos constituyeron el inicio de un movimiento religioso que todavía existe, los *dömnés*, que practican una suerte de religión sincrética entre el judaísmo y el islam³⁶.

El escándalo de la conversión del mesías al islam y el consecuente fracaso del movimiento mesiánico sabetaico supusieron un duro golpe moral para las comunidades

³⁶ El estudio fundamental sobre Sabetai Tsvi es el de Scholem (1983). Al profeta sabetaico Natan de Gaza ha dedicado recientemente un número monográfico la revista *El Presente* (VV. AA. 2018-2019) de la universidad Ben Gurion del Neguev.

judías del Imperio otomano y de otros países. También provocaron una reacción restrictiva de los rabinos de las comunidades judías, tendente a limitar la difusión de determinados conocimientos del judaísmo, y especialmente de la cábala, para que quedasen restringidos a las élites cultivadas.

El estudio de la cábala había florecido en la península ibérica en la Edad Media y, tras la expulsión, se había desarrollado en centros cabalísticos como el de la ciudad de Safed; desde el siglo xvi se había extendido y divulgado mucho entre los sefardíes del Imperio otomano de todas las clases sociales. Shabetai Sví —que, por cierto, procedía de una extracción social muy modesta— y muchos de sus seguidores eran cabalistas, y los rabinos entendieron que uno de los motivos del éxito del mesianismo sabetaico había sido la difusión de los conocimientos de la cábala entre personas corrientes, insuficientemente formadas para asimilarlos.

Muy probablemente esa reacción provocó que cesasen de publicarse libros en lengua vulgar, propiciando que los conocimientos propios del judaísmo únicamente estuviesen accesibles en la lengua santa, el hebreo, de manera que solo pudieran llegar al vulgo a través de la mediación de los rabinos.

Eso explicaría por qué no nos han llegado libros sefardíes impresos en lengua vulgar después de 1666. Pero ¿qué pasó con los libros sefardíes que sin duda debieron de imprimirse en el Imperio otomano entre 1601 (fecha de impresión del *Diálogo del colorado*) y 1665?

¿Hubo un *biblioclismo* sefardí? *Biblioclismo* es una palabra que, al menos de momento, no está incluida en el *Dic-*

cionario de la lengua española, pero que se usa para referirse a una destrucción de libros, especialmente si se trata de una destrucción intencionada. No sabemos si las autoridades rabínicas, además de limitar la publicación de libros en lengua vulgar, mandaron también recoger y sacar de la circulación libros publicados con anterioridad. Pero lo cierto es que entre 1601 y 1730 hay un descansillo vacío en la historia de los libros sefardíes en lengua romance.

Lo cual, de paso, significa que nos falta un eslabón fundamental para conocer como evolucionó la lengua romance hablada y escrita por los descendientes de los judíos expulsos, desde esos textos del siglo xvi que nos presentan una lengua bastante parecida al castellano peninsular —aunque empieza a mostrar rasgos peculiares— hasta que después de 1730 eclosiona repentinamente una literatura escrita en judeoespañol. El eslabón perdido viene, por tanto, a coincidir con el período en el que, según las hipótesis más aceptadas, se formó una *koiné* lingüística de la cual emergería después el judeoespañol como variedad lingüística diferenciada del castellano peninsular³⁷.

³⁷ La bibliografía de estudios sobre la lengua sefardí es ya abundantísima, por lo que solo podemos recomendar algunos estudios escogidos. Sobre el proceso de formación del judeoespañol son esclarecedores los trabajos de Penny (1992, 1996, 2012), Minervini (1999, 2006, 2008) o Quintana (2006b). Sobre las variantes diatópicas del judeoespañol, Quintana (2006a, 2010b), y sobre las diastráticas Bunis (1982); específicamente sobre la lengua de las mujeres, Filipović y Vučina Simović (2010). Algunas panorámicas sobre las características y evolución del judeoespañol son las de Lleal (1992), Schmid (2007 y

1730. CONOCIMIENTOS PARA UN PUEBLO QUE NO HABLA HEBREO

Como consecuencia de lo anterior, a principios del siglo XVIII las comunidades sefardíes se encontraban con un problema religioso que era, fundamentalmente, un problema lingüístico.

A lo largo del siglo XVII, y probablemente como consecuencia de la catástrofe moral que supuso el fracaso del movimiento sabetaico, se fue produciendo una situación de marcada diglosia: por una parte, la élite rabínica seguía formándose en *yeshivot* o escuelas rabínicas en las que se estudiaba el hebreo, una lengua que les permitía dirigir el culto, comentar las sagradas escrituras y acceder a la extensa tradición de sabiduría y conocimiento religioso, moral y científico que a lo largo de siglos se había ido plasmando en escritos en hebreo; por otro lado, estaba la mayoría de los sefardíes, que solo conocían la lengua vulgar, usada para la comunicación y el comercio, pero no en la práctica religiosa, que seguía haciéndose en lengua hebrea.

El judaísmo es una religión basada en la palabra escrita, no solo porque se basa (al igual que el cristianismo y el is-

2008) y García Moreno (2018). Sobre el estado de la cuestión de los estudios sobre el judeoespañol, Minervini (2013) y Bürki (2016), y sobre el activismo con respecto al judeoespañol en época contemporánea, cuando es ya una lengua en peligro de extinción, Bürki (2021); algunas visiones de la misma cuestión de la decadencia y posible revitalización de la lengua desde la perspectiva de los propios sefardíes en Shaul (1999), Bortnik (2010) y Refael Vivante (2021).

lam) en textos que se consideran revelados, sino también porque, sobre todo para los varones, un componente fundamental de la práctica religiosa es leer textos en *lashón hakódesh* ('lengua santa'), es decir, en hebreo. La mayoría de los sefardíes del siglo XVIII desconocían el hebreo, lo cual quiere decir que participaban en el culto público sinagogal o rezaban sus oraciones en privado o en la celebración doméstica de las festividades leyendo unos textos que eran capaces de pronunciar, pero que no entendían.

En esa situación de diglosia, una serie de rabinos de Constantinopla emprendieron una tarea titánica: la de traducir, adaptar y crear textos en lengua vernácula que permitieran a los sefardíes cumplir cabalmente sus obligaciones religiosas. Aunque el culto sinagogal siguió desarrollándose en hebreo, los rabinos procuraron poner a disposición de los fieles textos en lengua vernácula útiles para la práctica sinagogal (oracionales en los que el texto hebreo aparecía enfrentado a una traducción a lengua romance) y también para la práctica privada y la familiar en el ámbito doméstico.

Así, entre 1739 y 1745 fue publicándose por entregas una nueva traducción de la Biblia, la de Abraham Asá, trasladada del hebreo en una lengua más cercana a la vulgar que las versiones ladinadas (completas o parciales) que hasta entonces circulaban entre los sefardíes³⁸. El mismo Abra-

³⁸ La más utilizada fue la *Biblia de Ferrara*, publicada en caracteres latinos en 1553 en esta ciudad italiana. Sobre las características de la *Biblia de Ferrara* y el entorno en que se publicó puede verse la colección de artículos editada por Hassán y Berenguer Amador (1994).

ham Asá publicó en 1739 un *sidur* (oracional de diario) titulado *Bet tefilá* ('casa de oración') en cuyas páginas aparece texto en hebreo enfrentado a una traducción a la lengua vernácula. Se compusieron e imprimieron también poemas paralitúrgicos para las distintas festividades judías, que los sefardíes llamaban *coplas*, y que enlazan con una tradición de poesía medieval castellana escrita por judíos³⁹.

Para una panorámica sintética de las traducciones bíblicas sefardíes, incluida la de Asá, Romero (1992b:32-44) y para las ediciones de biblias sefardíes Gutwirth (2010) y Cohen (2019). Sobre la *Biblia de Asá*, Albarral (2010a). Sobre el ladino como lengua calco es clásico el estudio de Séphiha (1973); sobre el procedimiento de traducción literal (ladinamiento) de textos hebreos a lengua romance antes y después de la expulsión son reveladores los artículos de Bunis (1996b), Quintana (2008) y Schwarzwald (2010 y 2012).

³⁹ Panorámicas sobre las coplas sefardíes, con bibliografía, en Romero (1992b: 141-176 y 2011b), quien es autora también de una antología pionera (Romero 1988) y de una bibliografía de ediciones (Romero 1992a); hay ya numerosas ediciones y estudios de coplas vinculadas a celebraciones como Tu-bisbat (Romero 1976), Pésah (Stankovic Isern 2011), Purim (Hassán 2010, Romero 2008, 2011a, 2014, 2021), Tisha beav (Hassán y Romero 1978, Díaz-Mas 2002), así como coplas de contenido moral que solían cantarse en los *yamim noraim* o 'días temerosos', que van desde el inicio del año (Rosh hashaná) hasta la festividad de Yom Kipur (Romero y Carracedo 1977, Romero y Valentín del Barrio 2003, Valentín del Barrio 2006), y otras coplas de contenido hagiográfico (Hassán 1986). Para la relación del género de las coplas sefardíes con la poesía medieval castellana escrita por judíos, Hassán (1992), Cid (1992), Díaz-Mas y Mota (1998:86-92), Díaz-Mas (1993), Valentín del Barrio (1999 y 2005), Girón-Negrón y Minervini (2006), González-Blanco (2012).

Pero probablemente el proyecto más ambicioso fue el *Meam loez*⁴⁰, un comentario de la Biblia en el que se virió en lengua romance buena parte del saber rabínico que se había ido transmitiendo en hebreo desde la Edad Media.

El título de la obra, *Meam loez*, es bien significativo de su contenido e intención. Como suele ser frecuente en obras judeoespañolas, el título es cita parcial de un versículo bíblico, en este caso de Salmos 114.1: «Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro». Las últimas palabras del versículo, que las versiones castellanas de la Biblia suelen traducir como «de un pueblo *bárbaro*» y en las versiones sefardíes aparece traducido como «de un pueblo *ladinán*», son precisamente «*meam loez*»; *laaz* es el glotónimo que en hebreo se usa para referirse a las lenguas que no son el hebreo mismo, así que, al elegir esa cita de Salmos 114.1 para el título, los rabinos sefardíes estaban señalando la principal característica de la obra: estar escrita no en hebreo (como era habitual en las obras rabínicas), sino en *laaz*, en lengua no hebrea. La misma elección de la lengua vulgar indica el carácter divulgativo de la obra, producida por una élite rabínica para la gente común, y muy especialmente para las familias judías.

⁴⁰ Escribo el título según el sistema ortográfico de la Academia del Judeoespañol, aunque quizás la forma más utilizada sea *Me'am lo'ez*, donde la grafía ' transcribe la consonante ץ, que en hebreo es un fonema faríngeo fricativo sonoro, pero que los sefardíes de Oriente no pronunciaban.

El impulsor e iniciador del *Meam loez* fue un rabino de Constantinopla, Yaakov ben Meir Huli⁴¹, quien estableció el método de trabajo, escribió el comentario al libro de Génesis (que se publicó por primera vez en Constantinopla en 1730) y empezó el comentario de Éxodo. Tras su temprana muerte en 1732, continuó el trabajo otro rabino, Yishak Magriso, que acabó el comentario de Éxodo (publicado en 1747) e hizo los de Levítico (publicado en 1753) y Números (que publicó en 1764); y todavía intervino un tercer rabino, Yishak Argeti, que redactó parte del comentario de Deuteronomio (publicado en 1773). Por tanto, el *Meam loez* es una obra colectiva, que se fue publicando por entregas a lo largo de más de cuarenta años, entre 1730 y 1773, y cuyos volúmenes se reeditaron varias veces en Constantinopla, Salónica, Esmirna y Liorna; estas ediciones liornesas se difundieron también entre los sefardíes del norte de África. Todavía en el siglo XIX otros autores escribieron nuevos libros del *Meam loez* con comentarios de otros libros bíblicos (como Josué, Ester, Rut, Eclesiastés o Cantar de los Cantares), aunque con un estilo y orientación distintos que los del siglo XVIII⁴².

⁴¹ En este caso transcribimos el nombre del autor según el sistema de escritura del judeoespañol en letras latinas establecido en Schwarzwald (2021), pero utilizando la tilde para indicar la acentuación aguda de su apellido; en diversas fuentes se encuentran (según el sistema que se utilice) las transcripciones Julí, Kullí (que es la forma que utilizan Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1964), Khuli, Khulli, Khullí, Kuli, Huli, Culi; en hebreo se escribe כולִי, cuya transcripción fonética sería [xulí].

⁴² Una síntesis de las fases de elaboración y publicación del *Meam loez* en Romero (1992b: 83-102); véase también Meyuhas Ginio (2010).

El *Meam loez* es una obra pensada para que los varones padres de familia la leyeran en voz alta en reuniones familiares, especialmente en las festividades o durante el descanso sabático, haciendo así de mediadores entre los rabinos que escribieron la obra (y que conocían la literatura rabínica en hebreo) y el resto de los miembros de la familia, incluidas las mujeres, los niños y los adolescentes; en ella, los destinatarios habían de encontrar —cada uno según su condición— explicaciones que les permitiesen entender mejor el texto bíblico, informaciones para aumentar su conocimiento en múltiples aspectos, aclaraciones sobre las prescripciones y obligaciones del judaísmo y una guía de conducta para vivir como buenos judíos. Es una obra didáctica, tanto por su concepción como por su uso, y durante dos siglos las familias sefardíes del Mediterráneo oriental y del norte de África procuraron tener algún ejemplar del *Meam loez* para leerlo y releerlo en las reuniones domésticas.

Leyendo sus páginas, podemos comprobar cómo ha evolucionado la lengua sefardí desde los textos del siglo XVI. Aquí encontramos ya un judeoespañol evolucionado, que se muestra como una variedad lingüística diferente del español peninsular o americano. Una lengua en la que abundan los arcaísmos y que por ello a veces nos re-

Algunas observaciones sobre la lengua del *Meam loez* en Crews (1960), Quintana (2006-2007) y Schwarzwald (2006-2007); sobre los *maasiyot* o relatos ejemplares insertos en la obra, García Moreno (2004); sobre la adaptación del comentario bíblico a la mentalidad de los sefardíes del Imperio otomano, Quintana (2010a).

cuerda más al castellano medieval que la utilizada por los autores sefardíes del siglo xvi, y que además incorpora formas de otros romances peninsulares; pero en la que se han ido produciendo innovaciones, producto de una evolución que en ocasiones sigue caminos divergentes de los del castellano peninsular. Al ser una obra rabínica, abundan los hebraísmos y aparecen ladinismos (es decir, calcos sintácticos, morfológicos o léxicos del hebreo introducidos a partir de las traducciones literales de textos en lengua santa), pero también entran con naturalidad los turquismos que denominan realidades de la vida cotidiana en un entorno otomano.

Para su lectura en la liturgia sinagoga a lo largo del año, la Torá (el Pentateuco) se divide en 54 secciones o *parashiot* (singular, *parashá*), una para cada semana del año, y cada *parashá* se subdivide en perícopas. El plan del comentario del Pentateuco concebido por Yaakov ben Meir Hulí es ir explicando la Torá *parashá* por *parashá*, deteniéndose con mayor o menor detalle en cada una de sus perícopas, y aduciendo en cada caso las informaciones y los comentarios pertinentes, procedentes de la literatura rabínica en hebreo, de otras fuentes judías y no judías o, en algunos casos, creados por el mismo autor del libro. De esa manera, en esos comentarios, escritos en un donoso judeoespañol apto para los sefardíes de todas las clases sociales, se incorporan muchos conocimientos acumulados a lo largo de siglos.

Entre ellos, conocimientos científicos. En esta ocasión me limitaré a señalar algunos de los saberes científicos incluidos en pasajes del comentario al libro de Génesis, obra

del rabino que concibió e inició la obra, Yaakov ben Meir Huli⁴³.

Ya de entrada, en los primeros párrafos del libro, al comentar la primera *parashá* de Génesis, que se refiere al inicio de la creación del mundo («en principio crio el Dio a los cielos y a la tierra. Y la tierra era vana y vazia: y escuridad sobre faces de abismo; y espirito del Dio se movía sobre fazes de las aguas»⁴⁴), aborda un problema de ética científica: nada menos que el de los límites del conocimiento. ¿Es lícito que el ser humano indague sobre todas las cosas o hay saberes que deben permanecer ignorados porque no son aptos para los seres humanos, sino que solo pertenecen a Dios? El *Meam loez* declara desde su mismo comienzo que hay cuestiones sobre las cuales el judaísmo prohíbe inda-

⁴³ Me guío por la edición preparada por Gonzalo Maeso y Pascual Recuero (1964-1970), de la que extraigo los textos que cito, indicando los casos en que corrijo su transcripción; posteriormente Pascual Recuero (1974) publicó la edición del *Meam loez* del libro de Ester; Lazar ha publicado dos ediciones modernizadas (1992 y 2004, la primera de ellas con notas en inglés); Asenjo Orive (2003) ha publicado la edición del comentario al Cantar de los Cantares; Romero y González Bernal (2020), el comentario de Kohelet (Eclesiastés); Riaño López (2002) editó el pasaje inicial del comentario a Isaías. Las *maftehot* ('llaves') o índices temáticos del *Meam loez* los ha editado Romeu Ferré (2000).

⁴⁴ Para las citas bíblicas me guío por la *Biblia de Ferrara*, de 1553 que fue la más utilizada por los sefardíes hasta la publicación de la de Abraham Asá en 1739-1745; utilizo la edición facsímil de 1992. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el *Meam loez* no cita el versículo completo en el encabezamiento de cada capítulo, sino solo las primeras palabras en hebreo de la *parashá* de la que se trata en cada caso, que habitualmente sirven como identificador de la misma.

gar: cómo era el mundo antes de la creación, qué hay más arriba de los cielos y debajo de la tierra y detrás de las cuatro partes del mundo (oriente, occidente, norte, sur), porque son cosas «ke sierta mente no alkansa nuestro meoyo a poder entender una de mil»⁴⁵:

Uno de los temeles del *ÿudezmo* es de no peskozar en kozas enkubiertas a saber ké modo era este mundo antes ke se krea-ron los sielos, i ké es aparezado de ser de él después de tienpo; ni saber de lo ke ay más ariba de los sielos i debaxo de la tiera; i detrás de las 4 partes del mundo, ke son *mizrāḥ*, *ma'raḇ*, *ṣāfôn*, *dārôm*, que ay aí, ke sierta mente no alkansa nuestro

⁴⁵ Los editores utilizan un sistema de transliteración de las letras hebreas para las palabras en judeoespañol (que explican en Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1964: 177) del que se deducen las siguientes equivalencias fonéticas: *b* representaría /b/; *ḇ* representaría /b̥/; *ĉ* representaría la prepalatal africada sonora /dʒ/; *d* representaría la dental oclusiva sonora /d/, y *ḏ* representaría la interdental fricativa /d̪/; *g* representaría la velar sonora (oclusiva o fricativa); *h* transcribe la ה hebrea, que en posición inicial y medial de palabra es una aspirada suave /h/; *j* representaría el fonema velar fricativo sordo /x/ o velar sordo faríngeo /ħ/; *k* representaría la oclusiva velar sorda /k/; *s* representaría la alveolar fricativa sorda /s/; *x* representaría el fonema prepalatal fricativo sordo /ʃ/; *ÿ*, *ž* representarían los fonemas prepalatal sonoro fricativo /ʒ/ o africado /dʒ/. Sin embargo, no siempre la transcripción responde al sistema anunciado, y así encontramos con frecuencia *ḇ* para representar /b̥/, o bien *j* donde esperaríamos encontrar *ÿ* o *ž* (*trabajo*, *judy*o, *ajuntar*, *kuajada*, *mujeres*, *ojos*, *judezmo*) o *x* (*trujo*, *dijo*). En las páginas 179-180 del mismo volumen explican el sistema de transcripción utilizado para las palabras hebreas (que editan en cursiva), que se basa en el establecido en Gonzalo Maeso (1960: 677-679).

meoyo a poder entender una de mil. Por esto no tenemos lisenya de pensar en ninguna koza de las ditas, i todo ken para mientes en esto mižor fuera ke no biniera al mundo⁴⁶ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 53).

Y Hulí lo ilustra con un *maasé*, es decir, un hecho ejemplar (lo que en la literatura medieval se llamaría *un enxemplo*) de Aleksandros Mokdón, o sea, Alejandro de Macedonia, rey de *Yāwān* ('Grecia'), a quien nosotros solemos llamar Alejandro Magno; el rey planteó diez preguntas a los ancianos sabios:

I topamos *ma'asèh* de un rey grande i temerozo publikado por el mundo, yamado por nombre Aleksandros Mokdón, ke fue rey de *Yāwān* 12 anyos y arodeó el mundo entero, i kuando fue por la parte de *dārôm* les demandó a los biežos de la sibdad 10 demandas (53-54)⁴⁷.

La primera pregunta de Alejandro era «kual es más lexos: de los siełos a la tiera o de *mizrāh* a *ma'arāb*», es decir, si hay más distancia entre el cielo y la tierra o entre oriente y occi-

⁴⁶ *temeles*: 'cimientos, fundamentos de un edificio' (tc. *temel*); *ýudezmo*: 'judaísmo'; *peskozar*: 'pequisar, indagar'; *enku**bi**ertas*: 'ocultas'; *ké modo*: 'cómo'; *es aparežado*: 'está dispuesto'; *mizrāh*: heb. 'oriente'; *ma'arāb*: heb. 'occidente'; *sāfôn*: heb. 'norte', *dārôm*: heb. 'sur'; *meoyo*: aquí 'entendimiento'; *ditas*: 'dichas'.

⁴⁷ *topamos*: 'encontramos'; *ma'asèh*: heb. literalmente 'hecho', se refiere a un relato o anécdota de carácter ejemplar; *temerozo*: 'temible'; *publikado*: 'conocido, famoso'; *Aleksandros Mokdón*: 'Alejandro Macedonio', se refiere a Alejandro Magno; *Yāwān*: heb. 'Grecia'; *arodeó*: 'dio la vuelta a'; *dārôm*: heb. 'sur'; *demandó*: 'preguntó'; *biežos*: 'viejos, ancianos'; *sibdad*: 'ciudad'; *demandas*: 'preguntas'.

dente, a lo que los viejos le contestan que «de *mizrāḥ* a *ma'arāb* es más lexos», como prueba el hecho de que los seres humanos puedan mirar al sol cuando está en oriente o en occidente (o sea, a la salida o la puesta de sol), pero no cuando el sol está en el cénit, porque entonces está en el medio del cielo sobre la tierra y la distancia entre el cielo y la tierra es menor que la que hay entre oriente y occidente; aunque a continuación recoge una opinión diferente, la de «nuestros sabios», o sea, los sabios judíos, que opinan que la distancia entre oriente y occidente y la del sol y la tierra son idénticas:

I la preba de esto es siendo hemos ke kuando está el sol en *mizrāḥ* o en *ma'arāb* todos pueden alsar los ožos a berlo, ke siendo muy lexos no les aze danyo; lo kual ke estando el sol en medyo del sielo, ninguno puede alsar los ožos a berlo, ke siendo está serka de la tiera, su relustror es muncho ke no es posible atinarlo. I nuestros sabyos dizen ke la lexura ke ay de la tiera a los sielos es igualmente de la lexura ke ay de *mizrāḥ* a *ma'arāb*, i no ay diferensya entre eyos. I el *ta'am* ke kuando está el sol en medio del sielo no se puede ber es por enkuanto estando en medyo del sielo no ay ninguna koza ke aga solombra i estažo de la bista de la presona a el sielo; lo kual ke estando en *mizrāḥ* amostrando el sol enriba de las montanyas, los bafos que suben de la montanya a el sielo aflakan un poko la luz del sol; y kon esto pueden la yente de *ma'arāb* ber el ožo del sol; i lo mezmo estando el sol en *ma'arāb* pueden berlo los de *mizrāḥ* por dita kabza⁴⁸ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 54).

⁴⁸ *preba*: 'prueba'; *mizrāḥ*: 'oriente'; *ma'arāb*: 'occidente'; *relustror*: 'relumbro, brillo'; *atinarlo*: 'acertar (a verlo)'; *lexura*: 'distancia'; *ta'am*: heb. 'motivo'; *solombra*: 'sombra'; *estažo*: 'destajo' en el sentido de 'se-

Luego les pregunta qué se creó antes, si los cielos o la tierra, a lo cual los viejos le aclaran que se crearon primero los cielos. Pero, al llegar a la tercera pregunta, los sabios se dan cuenta de que Alejandro está empezando a bordear los límites del conocimiento que es lícito alcanzar, por lo que fingen no saber la respuesta, aunque en realidad la conocen. Alejandro pregunta «si la luz la kreó antes de la eskuridad, o la buelta».

Le respondieron diziendo: «Esta koza no tiene soltura»; ke aun ke ya sabían ke la eskuridad adelantó a la luz, ma no kižeron darle repuesta, ke siendo hieron ke se determinó a demandar a koruto, dixerón entre eyos: «Si tal le responde-mos todo lo ke mos demanda, kerá peskozar a saber ké ay más ariba de los sielos i más abaxo de la tiera, i kómo era este mundo antes ke fue kreado, i ké debe ser de él denpués. I siendo no es posible dezirle ninguna koza de las ditas, por esto lo derečo es de dezir ke no sabemos»⁴⁹ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 54).

Tras ese pasaje inicial, Hulí va desarrollando, al hilo los pasajes bíblicos, una auténtica enciclopedia de saber sefar-dí, que incluye nociones de cosmografía, astronomía, geografía, física, metafísica o anatomía tomadas de distintas fuentes.

paración, división'; *presona*: 'persona'; *bafos*: 'vahos, vapores'; *aflakan*: 'debilitan'; *el ožo del sol*: 'el disco solar'; *dita*: 'dicha'.

⁴⁹ *o la buelta*: 'o al revés'; *soltura*: 'solución que se da a una duda'; *a koruto*: 'de seguido, a continuación' (corrijo la lección de los editores, que transcriben *a koroto*); *denpués*: 'después'; *ditas*: 'las dichas, las mencionadas'; *lo derečo*: 'lo mejor, lo más conveniente'.

Por ejemplo, al comentar el versículo 1.6 de Génesis, en que se describe el segundo día de la creación y como Dios separó las aguas de la tierra de las del cielo («Y dixo el Dio sea espandidura en medio de las aguas: y sea apartante entre aguas y aguas. Y hizo el Dio ala espandidura: y apartó entre las aguas que de baxo ala espandidura y entre las aguas que de arriba a la espandidura y fue assí. Y llamó el Dio a la espandidura çielos...»), se ofrece una explicación física —exacta, pero recurriendo a una comparación de la vida cotidiana fácilmente comprensible— de por qué las aguas que hay sobre los cielos no caen de golpe sobre la tierra: es como un recipiente que tiene en el fondo pequeños agujeros; cuando tiene la tapa de arriba abierta, el agua sale por los agujeros inferiores; pero, si se cierra herméticamente la tapa, al hacerse vacío, el agua no cae, al no ejercerse sobre su superficie la presión atmosférica; los cielos superiores son, por tanto, como

un modo de jarro ke está burakado abajo burakitos çikos i por arriba tiene un burako grande; por aí lo eçan de agua, i kuando está abierto por arriba se eskure toda la agua por abajo; ma kuando tapan arriba de buen modo, no sale de abajo ni gota de agua. I el kabzo de esto, según dan a entender los *hòqērîm*, es ke no puede aber koza en este mundo ke se sostenga estando vazía⁵⁰ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 73-74).

⁵⁰ *burakado*: ‘agujereado’; *burakitos*: ‘agujeritos’; *kabzo*: ‘causa’; *hòqērîm*: heb., lit. ‘pensadores’.

Igualmente cotidiana, pero físicamente impecable, es la explicación de por qué, en las aguas inferiores, la del mar es salada: porque el sol evapora el agua dejando una mayor concentración de sales, como sucede con un puchero puesto al fuego, cuya agua se consume:

I las aguas de mar son saladas de la kalyentura de los sielos, según verés una kaldera de agua ke estando en la lumbre, kquanto más se apura, se haze salada; lo mezmo es esto⁵¹ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 74).

El cuarto día de la creación, en que Dios creó las luminarias del cielo y separó el día de la noche («Y dixo el Dio sean luminarias en espandidura delos cielos para apartar entre el dia y entre la noche: y sea por señales y por plazos y por dias y años. Y sean por luminarias en espandidura de los cielos para alumbrar sobre la tierra: y fue así. Y hizo el Dio a dos las luminarias las grandes: a la luminaria la grande por podestanía del día: y a la luminaria pequeña por podestanía de la noche, y a las estrellas»), da pie a toda una serie de explicaciones sobre astronomía.

Por ejemplo, se explica que hay distintos tipos de estrellas, de distinto color (rojas, blancas y de otros colores), algunas de las cuales tienen luz propia y otras la reciben de otros cuerpos celestes, aunque todas y cada una de ellas tiene asignado un ángel que se encarga de regirlas:

I su klaridad no es igual mente, kuálas koloradas, kuálas blankas, i resto de modo de kolores, i algunas no tienen nin-

⁵¹ *kalyentura*: ‘calor’; *apura*: aquí ‘consume’.

guna klaridad de sí mezmá, sola mente de lo ke resiben de otras. I kada estrelya tiene un ánjel apropiado ke la ba rižendo⁵² (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 110).

Uno de los cuerpos celestes que no tienen luz propia es, precisamente, la Luna. Un astro que resulta especialmente importante en la religión judía, ya que, aunque el año judío es solar, los meses son lunares, y por tanto las fases de la Luna determinan las fechas en las que se celebran las festividades del calendario litúrgico; se explica que la Luna «es una figura sin klaridad» cuya luz es un reflejo de la del Sol y por qué de noche se ve la Luna en el cielo y de día no, y por qué se producen las fases de la Luna según sea su posición con respecto a la Tierra y al Sol:

I la luna no tiene luz de sí mezmó, ke elya es una koza gorda i eskura, i por abizo de esto dezimos en el *yôšer* del *šabbāt*: «Vido i ordenó la figura de la luna»; kiere dezir ke es una figura sin klaridad, i asegún se ensiende un fiero dientro de el fuego, resibe luz a tanto ke parese una braza, lo mezmó es la luna, ke se aklara de la luz ke resibe del sol. Ke el sol está en el *galgal* kuartano i la luna en el primero, i siendo está debajo del sol, resibe su klaridad aun ke ay otros *galgal·lim* ke estajan entre elyos, ke siendo son finos i klaros, no azen ningún inpe-dimiento. I kuando se aserka la luna a el sol, ke es un día al fin del mez i un día al prinsipyo del mez, entonses se apoka su klaridad de la luna por enkuanto la luz del sol está ýusto ensi-

⁵² *igual mente*: 'igual, idéntica'; *resto de modo de kolores*: 'y de todos los demás colores'; *apropiado*: 'suyo propio'; *rižendo*: 'rigiendo, gobernando'.

ma de elya i siendo ke estamos nozotros debaxo no podemos verla; ma kuando la luna está lejos del sol, la viene la luz por el lado, por la parte ke la vemos, i por esto alumbra la tiera de noçe de su klaridad a kinze del mez, porke está el sol debaxo de la tiera i la luna en los sielos; ma estando también el sol sobre la tiera, no se puede ver la luna, porke se eskurese delante del sol. I aun ke la tiera estaja entre el sol a la luna i era razón ke no se pudiera ver la noçe, ma sabrés ke la solombra de la tiera no alkansa asta la luna i no es bastante aflakar la luz del sol, porke el sol es muncho más grande ke la tiera, según diremos⁵³ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 92).

En el comentario al mismo versículo encontramos una descripción cosmográfica de origen pitagórico: el universo está compuesto de nueve esferas concéntricas (*galgalim*) que giran unas dentro de otras, y se recogen dos opiniones contrarias con respecto a si el girar de esas esferas produce algún sonido (la música de las esferas) o no:

I kontradijeron los sabyos en el arodear de los *galgal·lîm*. Unos dizen ke su sonido es muy fuerte en kantidad i por ser muy lejos de nozotros no los sentimos; y otros dizen ke no

⁵³ *de sí mesmo*: ‘de sí misma, propia’; *eskura*: ‘oscura’; *yôṣēr*: (heb.) es una parte de la liturgia sinagogal, aquí concretamente de la del *shabat*; *fiero*: ‘hierro’; *se aklara*: ‘se ilumina’; *galgal*: ‘esfera’, ya que, como comentamos a continuación, se considera que el universo se compone de nueve esferas concéntricas; *galgal·lim*: plural de *galgal*; *estajan*: ‘separan’; *se apoka*: ‘disminuye’; *solombra*: ‘sombra’; *aflakar*: ‘debilitar’; *un día al fin del mez i un día al prisipyo del mez...*, *a kinze del mez*: los meses del calendario judío son lunares, acaban y empiezan con la luna nueva y el día 15 coincide con el plenilunio.

azen ningún sentimiento. I no es su kaminar de ariba abajo komo la piedra de aguzar kučilyos, sola mente por el deredor del mundo komo la piedra del molino⁵⁴ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 111).

En una de esas esferas están los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) de los que se compone cualquier cuerpo, sea el ser humano, los animales, los vegetales o los minerales; y no hay nada que se componga de un elemento solo, sino que todo está compuesto de una mezcla de varios elementos en distintas proporciones:

I debajo del *galgal* de la luna kreó el Šy.t un *galgal* muy grande kon kuarto figuras, ke son: fuego, aire, agua, tieria, ke son los kuarto elementos del mundo. I siendo el fuego es más libyano ke todos por ser kalyente i ensuto, es su lugar en lo resfolgo del *galgal* de la luna; i no es akel fuego kolorado komo el nuestro, i si tal era debía de ser kolorado el sielo de noçe. Debajo del fuego está el viento, ke es kalyente i fresko, i es más pezgado ke el fuego; por esto está debajo de él. Más abajo está la agua, ke es más pezgada ke el viento. I la tieria, ke es la más pezgada, está al fin de todos kolgada en medyo del mundo por komando del Šy.t. I todos estos kuarto ele-

⁵⁴ *kontradijeron*: ‘dijeron lo contrario, disintieron’; *arodear*: en el sentido de ‘dar la vuelta, andar alrededor’, en este caso unas esferas dentro de otras; *sentimos*: ‘oímos’; *sentimiento*: aquí ‘lo que se oye, sonido’; *piedra de aguzar kučilyos*: ‘piedra de afilar cuchillos’. Lo que explica es que las esferas que componen el universo no giran en sentido vertical (como la piedra de afilar), sino en sentido horizontal (como la piedra de molino).

mentos son redondos i están uno dentro de otro. I de ditos kuarto elementos salen el oro, i la plata i fiero i resto de piedras finas.

I todo lo ke se kreó en el mundo de los sielos para abajo, tanto persona, tanto kuartropea i animales i habes, i sierpes i pexkado, i árboles i resto de frutos de la tieria, i piedras preziosas i joyas i azero, i penyaskos i montanyas, todos son una masa ajuntada de ditos kuarto elementos un poko de kada koza, ke sin esto no es posible ke turen, i no puede aber en el mundo ninguna koza ke sea todo fuego o viento o tieria, sola mente mesklado de todos los kuarto⁵⁵ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 111-112).

Los comentarios a los versículos de Génesis 1.20 a 1.25, que se refieren a la creación de las aves y los peces y «las kuartropeas i los animales i resto de kriansas ke kaminan en la tieria, komo el kulebro i alakrán; i las ke se krían del estiérkol, komo los moskitos i semeiante a elyos», inciden en un tema que en nuestro lenguaje de hoy llamaríamos la necesidad de la diversidad biológica: aunque pueda haber animales que parezcan dañinos y perjudiciales y que no tienen ninguna utilidad en el mundo, todos son útiles y necesarios, porque todos son creación de Dios «y vido el Dio ke bueno»:

⁵⁵ *Šy.t.*: abreviatura del heb. *Shem yitbarah*, ‘el nombre bendito’, apelativo de Dios; *ensuto*: ‘enjuto, seco’; *resfolgo* (escrito *resflogo* en la transcripción): literalmente ‘descanso’, quiere decir que el fuego está al abrigo de la esfera en que se encuentra la luna; *pezgado*: ‘pesado’; *ditos*: ‘dichos’; *fiero*: ‘hierro’; *la kuartropea*: ‘los cuadrúpedos’; *turen*: ‘duren, permanezcan’.

I todas las kriansas del mundo, aun ke nos paresen ke no aprestan para nada, komo las moskas i pulgas i moskitos i semeiante a elyos, todos son probeçozos i muy menesterozos, i no se kreó ninguna koza en baldes (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 125)⁵⁶.

Entre otras cosas porque, como explica más adelante, de esas criaturas aparentemente dañinas se sacan algunos remedios medicinales: «ke muças melezinas y *şgûlôt* se resibe de elyas, komo la altryaka i resto de modos i maneras»⁵⁷ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 131).

Con motivo de la creación de los peces, Hulí habla, entre otras cosas, de la creación de los grandes peces y del monstruo Leviatán, a cuya hembra mató Dios para que no pudiera reproducirse «porke iban ençendrando miliaryas de pexkados i se undía el mundo» (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 127).

El comentario al versículo 1.26, «Y dixo el Dio fagamos hombre en nuestra figura como nuestra semejança», da pie a un tratado de anatomía humana en el que, entre otras cosas, se relaciona el «seder de los miembros ke tiene la presona»⁵⁸: por qué Dios dio al hombre dos ojos con sus párpados, una nariz con dos agujeros, pero no dos bocas,

⁵⁶ *kriansas*: 'criaturas'; *aprestan*: 'sirven, son útiles'; *menesterozos*: 'necesarios'; *en baldes*: 'inútilmente'.

⁵⁷ *şgûlôt*: 'remedios medicinales'; *altryaka*: 'triaca, antídoto contra un veneno'; *resto de modos i maneras*: 'otras cosas diversas'.

⁵⁸ *seder*: heb. 'orden'. El texto está en Gonzalo Maeso y Pascual Recuero (1969: 136-139).

treinta y dos dientes, una lengua, «un kanyuto, ke se lyama *wešet*, kon su boka redonda ke por elya englute la komida i la bebienda»⁵⁹, y el garguero, y «el korasón, ke es el rey del kuerpo, ke aí es la morada del espíritu bibo i kon él pensa todo modo de pensier», el estómago, el hígado, las «tripas para resibir en elyas el estiérkol de la komida i bebienda», los riñones, «la melsa por la banda isquierda kon la fiel preta para yelar y refeskar las tripas i entranyas ke no se seken de la kelyentura ke tienen del ígado, kon su sangre i la fiel kolorada», «los güesos», las venas, «los lumbos» y «los miembros y enyudos en el espinazo, i enyudos en los dedos de las manos i los pies i brasos i piernas i rodilyas i ankas», etc. Y se explica también todo el proceso de la digestión y toda la anatomía y fisiología del hombre en unas pocas páginas, para a continuación explicar para qué finalidad hizo Dios «el kuero sobre la karne i los güesos, ke es una buena vestimenta ke lo kobiza el kuerpo ke esté kaliente i lo mampara de los vientos»⁶⁰, el casco de la cabeza, la mucosidad, los cabellos, etc.

Naturalmente, en un comentario sobre la creación del ser humano no podía faltar alguna información sobre la gestación y el feto y cómo se alimenta en el seno materno:

⁵⁹ *wešet*: heb. 'faringe'.

⁶⁰ *melsa*: 'bazo' (cfr. cat. *melsa*); *banda isquierda*: 'lado izquierdo' del cuerpo; *fiel preta*: 'bilis negra'; *fiel kolorada*: 'hiel roja', se refiere a la bilis; *lumbos*: 'lomos, costados'; *enyudos*: literalmente 'nudos', se refiere a las articulaciones; *ankas*: en judeoespañol se llama así a las 'caderas'; *kuero*: 'piel'; *kobiza*: 'cubre'; *mampara*: 'protege'.

Ke sabrex kual mente la kriatura estando dentro de la vientre de su madre asemeja a un defter doblado en dos; i ay kien dize a una nuez ke está dentro de un piçel de agua; i sus dos manos sobre sus sienes, i los dos sobakos kon los kobdos sobre sus dos rodilyas, i los dos karkanyaes detrás de su asiento, i su kabesa sobre las rodilyas, i la boka serada, i el ombligo abierto ke por alyí kome de lo ke kome su madre i beve de lo ke bebe su madre; i no ba del kuerpo, ke si tal era mataba a su madre. I kuando nase se abre lo serado i se sera lo abierto, ke si no era esto no podía kedar bibo una ora. I un siryo tiene ensendido serka de su kabesa i be de un kabo del mundo al otro estando en la vientre de su madre. I en toda la vida de la presona no tiene miżores días ke akelyos⁶¹ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 139).

Y a continuación se hace un «ḥešbôn de los 248 miembros» que «ay en la presona», es decir, un recuento de los miembros: 30 en la planta del pie, «ke son a seis güesezikos en kada dedo»; «10 en el kanyuto ke ay entre el pie a la anka», y así sucesivamente hasta llegar a los «5 miembros apropyados para enjendrar»⁶² (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 140-141).

En general, todas las enseñanzas del *Meam loez* van encaminadas a que los lectores sefardíes adquieran los conocimientos necesarios para vivir mejor como judíos, sabiendo y cumpliendo las prescripciones del judaísmo. Por eso no es

⁶¹ *defter*: tc. ‘cuaderno’; *piçel*: ‘pichel, vaso alto y redondo con tapa’; *no ba del kuerpo*: ‘no hace sus necesidades corporales, no orina ni defeca’; *siryo*: ‘cirio, vela’.

⁶² *ḥešbôn*: heb. ‘cuenta’; *kanyuto*: ‘canuto, tubo’.

de extrañar que, cuando se llega a comentar el versículo 1.28 de Génesis, «Y bendixo a ellos el Dio y dixo a ellos el Dio: fruchiguad y muchiguad y hinchid a la tierra y sojuzgald» (es decir, creced y multiplicáos), el comentador Yaakov ben Meir Hulí se extienda en explicar, sin ninguna gazmoñería y a veces con descripciones muy explícitas, una serie de prescripciones religiosas que son al mismo tiempo prácticas de higiene sexual⁶³. El rabino considera, entre otras cosas, que los varones judíos deben conocer bien la fisiología de las mujeres, sus esposas, para poder cumplir debidamente los preceptos religiosos que rigen todos los aspectos de la vida de un judío.

Especialmente se explyea en el precepto «alexarse de *nidda*», es decir, la prohibición de que la pareja tenga relaciones sexuales mientras la mujer menstrúa. Y empieza explicando algunos detalles sobre la menstruación (la *usanza* o

⁶³ Sus explicaciones son tan francas y detalladas que, aunque al parecer no escandalizaban a los judíos piadosos del Imperio otomano en el siglo XVIII, incomodaron a los editores del siglo XX. Así, Gonzalo Maeso y Pascual Recuero (1964:99) publican el texto íntegro por rigor académico, pero recomiendan a sus potenciales lectores que no lo lean: «Este larguísimo comentario [...] a un solo versículo contiene todas las prescripciones médico-religiosas judaicas relativas a la vida conyugal y sexual, de fuente talmúdica principalmente, expuestas con extrema meticulosidad. De positivo y amplio interés para el médico y el higienista, no lo es tanto para el lector ordinario —*al que incluso aconsejábamos sinceramente lo pasara por alto*—, y mucho menos como exégesis del versículo de Gn 1²⁸, claro y preciso de por sí. Más que un simple excurso, es un verdadero tratado acerca de la indicada materia» (las cursivas son de los editores).

kostumbre de las mujeres): por qué se produce, cuál es su utilidad y como unas mujeres la tienen con más frecuencia y otras con menos, según su vientre tenga más o menos sangre, de la misma manera que hay árboles que dan fruto más pronto o más tarde, según dispongan de más o menos agua:

Ande sabrex ke siendo enbeluntó el Šyt ke siempre ayga mundo poblado de jente, por esto kreó a la mujer de modo ke la kriatura se krie dentro de elya kon azerla un lugar apropiado, ke de él ba manando munêa sangre komo una fuente, ke de su sustansya se kría la kriatura, i el restante lo despurga por afuera akabándose de gizarse. I asegún es en los árboles, ke algunos tardan de sakar fruto i tan presto no se madura el fruto en el árbol por mankura de aguas, i ay árboles ke son al kontraryo ke por tener su kantidad de aguas sale su fruto presto, lo mezmo es la *kostumbre*, i por eso se lyama *uzansa* porke no es *koza ataksada*, siendo ay mujeres ke las viene kada veinte días i ay kada treinta, i ay kada 25, i resto de modos de tiempos, kada una según su manadero tiene tiempo asetiguado ke la viene su *uzansa*; y el *rôb* de elyas son en kada treinta días⁶⁴ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 155).

⁶⁴ *embeluntó*: ‘fue su voluntad, quiso’; el *lugar apropiado* para que «la kriatura se krie dentro de ella» es el útero; *despurga*: ‘purga, limpia quitándole lo innecesario o superfluo’; *mankura*: ‘falta’; *kostumbre*, *usanza* son los nombres dados popularmente en judeoespañol a la menstruación; *ataksada*: ‘tasada’, quiere decir que no está establecida de una manera fija, sino que varía; *manadero*: literalmente ‘fuente’, aquí se refiere a la matriz, que es la fuente de la sangre menstrual; *asetiguado*: ‘establecido’; *rôb*: heb. ‘mayoría’.

E incluso ofrece Yaakov Hulí una descripción del síndrome premenstrual para que tanto el marido como la mujer puedan reconocerlo y sepan que es anuncio de que el tiempo de la menstruación se acerca y hay que evitar las relaciones sexuales:

I ay algunas ke su uzansa no está dekolgada en días, solamente en akontesimiento ke la akontese en su kuerpo, ke kuando la kiere venir su uzansa adelantada se adolensya i se la apezga la kabesa i ba bostezando i regoldando munças vezes a koruto, o ke siente algún dolor de vientre; y siendo la akontesyó una de ditas kozas tres vezes i después la viene la uzansa, de alyí se preba el tiempo de su venida, ke el día ke se tiene algún dolor de los ditos es abizo ke ya la ba a venir su uzansa, i siendo así debe apartarse de su marido⁶⁵ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 155).

Incluso da Hulí indicaciones muy explícitas de qué debe hacer la pareja para interrumpir la relación sexual si en medio del coito la mujer siente que le ha llegado la menstruación. O cómo la pareja puede hacer una exploración ginecológica doméstica para determinar si un sangrado vaginal proviene del útero (con lo cual no estarían permitidas las relaciones sexuales) o de una lesión ocasional en *los lados*, es decir, en las paredes de la vagina:

⁶⁵ *no está dekolgada*: ‘no depende de’; *se adolensya*: ‘adolece, se pone enferma’; *se la apezga la kabesa*: ‘tiene pesadez de cabeza’; *a koruto*: ‘seguido, continuamente’ (corrijo la transcripción de Gonzalo Maeso y Pascual Recuero, que editan *a koroto*).

I sabrex ke el remedyo de dito dezastre es de este modo: de tomar un kanyuto de plomo o estanyo, i no sierbe ke sea de kanya o de fiero porque son rasgozos i se puede dekolgar ke es de elyo, y ke sea el borde de su boka doblado por adientro, i enbolberá un poko de algodón en la punta de una pažika i lo pondrá diento del kanyuto. I kon esto se puede prebar bien de ké kabza la viene sangre después del ajuntar: kon poner dito kanyuto diento de sí mezma asta ande puede alkansar; i kitándolo, si es ke sale el algodón con sangre, es abizo ke la sangre es venida de su manadero, ke de alyí viene el kostumbre, i siendo así es *'asûrd'*; ma si es ke sale limpyo, es *muttèret* porke dezimos ke la sangre biene de los lados i no es koza ke inpide⁶⁶ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 158).

Estas explicaciones están dirigidas a toda la familia, y así el comentario al versículo empieza resaltando la obligación que todo buen judío tiene de leer estas prescripciones en voz alta a su la familia por lo menos tres veces al año, y especialmente a los hijos e hijas casaderos que aún viven en la casa paterna:

Agora nos abiza la Ley el obligo ke tiene el ombre de afirmar la *mišwâ*^b de *perîyah û-rebîyah*, i kien es patrón de alma i se espanta del Šy.t i kiere ke le biban sus ijos, debe de abrir tanto de oreja i meldar bien todo lo ke abizaremos en este libro,

⁶⁶ *kanyuto*: 'canuto, tubo'; *fiero*: 'hierro'; *rasgozos*: 'que rasgan, corantes'; *dekolgar*: 'depender'; *el ajuntar*: 'el ayuntamiento carnal'; *'asûrd'*: heb. 'prohibida'; *muttèret*: heb. 'permitida'; *los lados*: aquí se refiere a las paredes de la vagina.

i tener kargo de afirmar todo por entero, ke son puntos de judezmo i no puede ser de menos, tanto en partikular de esta *mišwâ^b*, tanto en el rižo del ajuntamiento, según debe ser. I todos los mansebos antes de kazar tienen obligo de saber estos *dînîm* ke abizaremos, si es ke estremesen su mansebés i no se kieren malograr a lo mejor de su logramiento. I todos deben tener kargo de meldar este capítulo kon la jente de su kaza a lo menos tres vezes kada anyo, ke kuántas kozas alyarán akí ke puede ser ke no tenga elya abizo de todos estos *dînîm*, i se lyama ke se ajunta kon *niddâ^b*; i bos aseguro en kada vez ke los pasarés estos *dînîm* irés halyando *hiddûšîm*. I kien tiene ijo o ija, kuando los despoze tiene obligo de pasar estos *dînîm* kon elyos ke los sepa bien⁶⁷ (Gonzalo Maeso y Pascual Recuero 1969: 149).

El mandato de leer el texto del *Meam loez* —y no solo estos pasajes— en voz alta, en las reuniones familiares, se cumplió. Durante más de siglo y medio este comentario bíblico fue el libro de cabecera de muchas familias sefardíes. Rara

⁶⁷ *obligo*: ‘obligación’; *el ombre*: aquí ‘el ser humano’ en general; *afirmar*: ‘hacer firme, cumplir’; *mišwâ^b*: heb. ‘precepto’; *perîyah ûrebîya*: heb. ‘fecundidad y multiplicación’; *kien es patrón de alma*: ‘quien es persona justa, quien es dueño de sus actos’; *se espanta*: aquí ‘teme’; *abrir tanto de oreja*: ‘prestar bastante atención’; *meldar*: ‘leer’; *avizaremos*: ‘advertiremos’; *tener kargo*: ‘ocuparse de, procurar’; *judezmo*: ‘judaísmo’; *rižo*: ‘uso, costumbre’ (corrijo la lectura *režo* de los editores); *dînîm*: ‘prescripciones religiosas’; *estremesen su mansebés*: ‘son temerosos de su juventud’; *logramiento*: ‘plenitud’; *no tenga avizo*: ‘no conozca, no sepa, no esté enterada’; *niddâ^b*: heb. ‘mujer menstruante’; *hiddûšîm*: heb. ‘novedades, curiosidades’; *pasar*: aquí en el sentido de ‘recorrer, leyendo o estudiando, un libro o tratado’.

era la casa sefardí en la que no había algún volumen del *Meam loez*, y también muy raras eran las que poseían la obra completa, ya que eran libros caros y valiosos, hasta el punto de que sus volúmenes se incluyeron a veces en la dote de las novias, como un regalo especial que permitiría perpetuar la lectura santa y recibir el conocimiento que contiene en el nuevo hogar recién constituido. También el *Meam loez* se convirtió en cantera de conocimiento que inspiró otras obras en judeoespañol, perpetuando así por varias vías sus enseñanzas⁶⁸.

1778. UNA MISCELÁNEA LEVANTINA EN LIORNA

En 1778, mientras seguían publicándose en el Imperio otomano los volúmenes del *Meam loez*, se imprimió en Liorna (Livorno) un libro aljamiado que se considera la primera obra literaria de tema profano en judeoespañol, la *Güerta de oro*. Este es el quinto descansillo de nuestra subida.

Del siglo XVI al XVIII, algunas ciudades italianas, como Ferrara, Venecia, Trieste y Liorna, se convirtieron en nodos de relaciones comerciales, familiares y culturales entre sefardíes *levantinos* (es decir, los del Imperio otomano) y po-

⁶⁸ Un caso de reaprovechamiento y reescritura de las enseñanzas del *Meam loez* incorporadas a una obra de nueva creación del siglo XIX lo estudia detalladamente Romero (1998), al editar otro libro de divulgación, el *Séfer Lel šimurim* ('libro para la noche que precede a la circuncisión') de Yišhac Amarillo (publicado en Viena en 1819) y estudiar sus fuentes.

nentinos (los de los países europeos occidentales, como la propia Italia, los Países Bajos o Hamburgo), que formaban parte de una extensa red comercial internacional que conectaba el Mediterráneo oriental, el norte de África, el mar del Norte y las colonias portuguesas y holandesas al otro lado del Atlántico (Minervini 2013: 326).

Del autor de la *Güerta de Oro*, David ben Mošé bajar Atías, no sabemos más que lo que él mismo nos dice en su obra⁶⁹. Pero, a juzgar por sus palabras, era un sefardí de una

⁶⁹ La *Güerta de oro* la ha transcrito y editado Berenguer Amador (2017) con un detallado estudio lingüístico sobre el verbo; de esta edición extraigo las citas. Como de costumbre, mantengo la grafía del nombre que utiliza el editor; en el sistema de la Academia del Judeoespañol sería David ben Moshe bahar Atías. Para la transcripción del texto aljamiado, Berenguer Amador utiliza un sistema en gran medida basado en la grafía medieval alfonsí, cuyas equivalencias son las siguientes: *b* representa el fonema labial oclusivo sonoro /b/; *v* representa el «fonema labial fricativo sonoro /v/, sin que podamos saber si su realización es bilabial o labiodental, puesto que ambas realizaciones coexisten en judeoespañol»; *g^{e,i}* y *j* representan el «fonema prepalatal sonoro /ʒ/: fricativo interior de palabra tras vocal [ʒ] [...], africado a principio de palabra y tras consonante [dʒ]»; *gg* y *gj* representan el «alófono prepalatal africado sonoro [ʒ] del fonema prepalatal sonoro /ʒ/ en posición intervocálica»; *x* representa el «fonema prepalatal fricativo sordo /ʃ/»; *h* representa el «fonema velar /x/ —o faríngeo /ħ/— fricativo sordo [...], su realización entre los sefardíes era la misma»; *s* «intervocálica, ante consonante sonora y tras v» representa el «fonema alveolar fricativo sonoro /z/»; *c^{e,i}*, *ç*, *ss* y *s* «(esta última en contextos diferentes de los mencionados arriba)» representan el «fonema alveolar fricativo sordo /s/ [...]». Las grafías *c^{e,i}*, *ç* también transcriben la *tsade* (צ) de las palabras hebreas, realizada [s] tradicionalmente en la pro-

familia levantina, nacido en Sarajevo (Bosnia), criado y educado en Liorna, dedicado a los negocios, pero con inquietudes culturales que le habían llevado a acrecentar su saber de forma autodidacta.

Así, había procurado aprender varias lenguas. Menciona el latín, el francés, el inglés, el italiano, y dice que sabía también algo de hebreo y era capaz de escribir y leer en alfabeto griego, cirílico y dos tipos de escritura del turco, que en época otomana se escribía con el alifato árabe. También había aprendido a tocar algún instrumento musical («algunos tañeres») y debía de tener una biblioteca bastante nutrida en comparación con la de otros comerciantes de su entorno. El hecho de que diga que solo sabe un poco de hebreo («algo cuanto del laxón acó-dex») indica que no pertenecía a la élite rabínica que constituía la clase dirigente de las comunidades sefardíes de su época, sino que había recibido una formación profana, propia de un mercader. Así nos lo cuenta en su judeoespañol del siglo XVIII, salpicado de turquismos, italianismos y algunos hebraísmos (pero con pocos ladinismos), que —precisamente por ser el de un comerciante que escribe una obra de temática profana, y no el de un rabino que escribe una obra religiosa— representa una variedad lingüística algo diferente del judeoespañol rabínico que encontrábamos en el *Meam loez*:

Todos los que me conocen ya saven, amigo miyo, que mi nacimiento fue en Saray de Boçna y que mi criamiento y enbezamiento fue en Livorno de Toscana, y que a_despecho

nunciación de los sefardíes orientales»; ‘ representa «ʕ: fonema faríngeo fricativo sonoro», que solo se da en palabras hebreas.

del gran *pesgo* de atender al negocio, non dexí ni dexo perder un punto de tienpo que *_non* lo enplee en esfogar la mi gran pasión y veluntad amorosa que desde los mis tiernos años tuve y tengo sienpre por estudiar y enbezar todo lo *_que* mi coraçón enveluntó y envelunta, y así non dexí atrás asta agora ni lingua latina ni francesa ni inglesa ni taliana, y algo cuanto del *laxón acódex*, como también el *saver* algunos tañeres y escribir y meldar el grego y el serpesco, o sea moscovito, y el ilírico y avlarlo, como también escribir el turquesco llamado *nessia* y algún poco del *divani*, enbezado en *_el* breve tienpo que estuve en Turkiya; y lo todo asta un cierto grado y carar lo enbezé que pudo abastecer a *_artar* el mi intento y el mi gusto⁷⁰ (Berenguer Amador 2017: 57).

Guiado por su afán de cultura, Atías se ha planteado la idea de escribir un libro para elevar el nivel cultural de sus correligionarios sefardíes, especialmente de los levantinos, tanto los asentados en Italia como los del Imperio otomano. El que elija el judeoespañol como lengua de expresión mues-

⁷⁰ *Saray de Boçna*: ‘Sarajevo de Bosnia’; *criamiento*: ‘crianza’; *embe-zamiento*: ‘aprendizaje, educación’; *Livorno de Toscana*: ‘Liorna de Toscana’; *pesgo*: ‘peso, carga’; *punto*: ‘momento, instante’; *esfogar*: ‘desfogar, dar salida a’; *enbezar*: ‘aprender’; *enveluntó, envelunta*: ‘quiso, quiere’; *lingua... taliana*: ‘italiano’; *laxón acódex*: heb. ‘lengua santa’, el hebreo; *saber algunos tañeres*: ‘saber tocar algunos instrumentos musicales’; *meldar*: ‘leer’; *grego*: ‘griego’; *serpesco*: ‘serbio’; *moscovito*: ‘ruso’, aunque aquí debe de referirse al alfabeto cirílico, ya que lo identifica con el serbio, que se escribe con el mismo alfabeto; *ilírico*: ‘damaltino’, una lengua eslava del sur (Berenguer Amador 2017: 402, s. v.); *nessia*: un tipo de grafía del turco otomano; *divani*: grafía otomana usada en documentos oficiales; *carar*: ‘grado, cantidad’ (tc. *karar*).

tra su intención divulgativa, y el que el libro se imprimiese en letras hebreas pone de manifiesto que su público destinatario eran los judíos sefardíes. En la propia portada de la obra se indica que es «tratenimiento gustoso, savioso y provechoso, compuesto del açá'ir David Bahar.r Moxé Atías yç.v para complazer a_un su amigo de Mizrah»⁷¹ (Beren-guer Amador 2017: 51), imaginando un destinatario (seguramente, ficticio) sefardí oriental.

Por otra parte, la impresión de libros en caracteres hebreos (en hebreo o en judeoespañol) en Liorna no era ni mucho menos una excepción: de las prensas liornesas salieron muchos libros de esas características, que se distribuyeron entre los propios levantinos de Italia, pero también en el Imperio otomano y especialmente en el norte de África, donde no había talleres de imprenta hebreos, lo que hacía que los sefardíes del Magreb necesitasen surtirse de libros hebreos y aljamiados importados.

La intención de Atías es contribuir a que los sefardíes salgan de su ignorancia, ya que considera —con cierto complejo de inferioridad— que en la refinada y culta Italia, cuna del Humanismo, sus correligionarios tenían fama de gente burda e inculta («somos tenidos por las umot por hente la más asna y la más negra que aiga sovre la tieria»), que sólo sabía dedicarse a los negocios de forma tramposa y trapacera («diziendo que non savemos otra cencia que el

⁷¹ *tratenimiento*: 'entretenimiento'; *savioso*: 'sabio, lleno de sabiduría', *açá'ir*: 'el joven' (heb. *ha tsa'ir*) ; *yç.v*: abreviatura de la frase hebrea *yishmerehu tsuró vihayehu* 'le guarde su Roca [apelativo de Dios] y le dé vida'; *Mizrah*: heb. 'orienté'.

negocio y engañar al mundo»); claro que entre los no judíos también hay gente inculta y tramposa, pero compensan los muchos sabios entendidos en ciencias como la astrología, las matemáticas, el álgebra, la geometría o la filosofía, materias que en su opinión eran ajenas a los sefardíes levantinos del siglo XVIII, cada vez más incultos:

Amá por nuessos pecados, o sea por nuessas maldades, somos tenidos de las umot por hente la más asna y la más negra que aiga sobre la tieria, diziendo que non savemos otra cencia que el negocio y engañar al mundo. Con todo que afilú entre de ellos se allan también de_la hente asna y engañadera, ma responden que se topan también muchos savios: quién de estrologuiya, quién de matemática, quién de álgebra, quien de geometría, quién de filossofía y muchos otros de cosas virtuosas y dotrinamientos buenos que sierven para avrir y esclarecer los meollos de_la hente, tanto lo que toca a_las cosas de este mundo como de las cosas del otro, lo_que entre nossotros non ay ninguno que escriva ni que mos assaviente en este camino doloroso que se aze en este mundo, ni menos ay quien se encele ni tome enxenpio de_las umot, que cuanto más van, más y_más se_van refinando y aformosiguando en las ciencias y artes de los antiguos; lo que entre nossotros, cuanto más vamos, más y más atrás es lo_que estamos, sin querer ir más adelante de aquella algo cuanto de cencia que mos dexaron en escrito los gran savios que tuvimos e los passados dorot, como un Arambam y tantos otros nombrados afilú entre los livros savios de_las umot⁷² (Berenguer Amador 2017: 62).

⁷² *umot*: ‘naciones’ aquí en el sentido de nación como ‘conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo

Para esa labor divulgadora de la cultura y del conocimiento, Atías se basa en un género de prosa didáctica que tuvo una amplia difusión en Europa desde el siglo xvi: la miscelánea. El propio título de la obra, con la inclusión de la palabra *güerta*, pone la obra en conexión con otras misceláneas de la tradición hispánica, bastante anteriores en el tiempo, que llevan en el título la alusión a un entorno de la naturaleza (salvaje o domesticada) en el que crecen variedad de plantas: la *Silva de varia lección*, de Pedro Mexía (de 1540); el *Jardín de flores curiosas*, de Antonio de Torquemada (de 1570); la *Floresta española*, de Melchor de Santa Cruz (de 1574). Aunque por el tono muy divulgativo y el tipo de erudición, también se acerca la *Güerta de oro* a la abundante obra de fray Antonio de Guevara.

Atías justifica el uso de la palabra *güerta* en el título de su obra «por cavsá de aver sembrado en él cosas de provecho que para la bolsa y para la salud y para el onor vos podrá frutar»⁷³, sin hacer ninguna alusión a las misceláneas españolas tituladas *Silva*, *Jardín* o *Floresta*, que no sabemos si había

idioma y tienen una tradición común', estableciendo una contraposición entre los judíos y otras naciones; *asna*: 'burra'; *negra*: 'mala'; *afilú*: 'incluso, también' (heb. *afilu*); *hente*: 'gente'; *topan*: 'encuentran'; *engañadera*: 'tramposa, marrullera'; *estrologuiya*: 'astrología'; *meollos*: 'entendimientos'; *mos assaviente*: 'nos informe, nos enseñe'; *se encele*: literalmente 'tenga celos', para emularlos; *enxenpio*: 'ejemplo'; *rafinando*: 'refinando'; *aformosiguando*: 'hermoseando, perfeccionando'; *dorot*: heb. 'generaciones'; *Arambam*: haRambam, acrónimo del nombre del médico y filósofo del siglo xii rabí Moshé ben Maimón (Maimónides).

⁷³ *frutar*: 'ser fructífero'

leído; pero en todo caso estaba familiarizado con el género y sin duda conocía algunas misceláneas. En la suya incluye muy diversos contenidos, como es propio del género.

Por ejemplo, empieza reproduciendo un documento legal que nos indica que el autor está pensando en un público de mercaderes como él como posibles destinatarios: el texto en francés y en caracteres latinos de las cartas patentes otorgadas por el rey de Francia, Luis XVI, en junio de 1776 confirmando los privilegios otorgados «aux Juifs Espagnols & Portugais, connus sous le nom de Marchands Portugais & de Nouveaux Chrétiens» para residir y comerciar en Francia. Y a continuación, ofrece en escritura aljamiada la traducción al judeoespañol de la misma carta patente.

A partir de ahí se desarrollan ocho tratados tan misceláneos como el género requiere. Además, se entrecruzan en el texto una serie de *maxalim* (heb. ‘ejemplos’) protagonizados por animales, cuyo origen último son las fábulas de Esopo, aunque no sabemos cuál es la fuente directa utilizada por Atías: «maxal de la raposa y la cavra», «maxal chuili y sus ijos», «maxal de la chicoña y la raposa», «maxal de todos los miembros del cuerpo y de la tripa», etc.⁷⁴.

Hay también un pequeño método, de unas pocas páginas, que se supone que ha de servir «para enbezar en pocos diyas tanto a escribir como a meldar todo modo de livro y todo modo de carta taliana», cosa que sin duda podía ser útil a los sefardíes orientales que quisieran comerciar con Italia,

⁷⁴ Identifica las fábulas de Esopo Berenguer Amador (2017: 34-35); en nuestro texto, *chuili*: ‘aldeano’ (tc. *köylü*); *chicoña*: ‘cigüeña’ (cfr. it. *cicogna*).

y en el que lo primero que encontramos es un alfabeto latino en el que se relacionan las «letras que se allan en los livros estampados tanto grandes que chicas» (es decir, las letras latinas de molde mayúsculas y minúsculas) y las «letras que se usan a escribir con la mano todo modo de escritos y todo modo de cosa» (o sea, las letras manuscritas, distinguiendo también entre «grandes» y «chicas»). Y a continuación se ofrecen unas normas de pronunciación, unos ejemplos de como pronunciar una serie de palabras italianas y un pequeño modelo de conversación en italiano con su traducción al judeoespañol, titulado en italiano «Discorsi fra due amici» y en judeoespañol «Laquirdís entre dos amigos»⁷⁵.

Aquí el comerciante Atías se hace lingüista para explicar a sus correligionarios de Oriente (acostumbrados a escribir en el alfabeto hebreo, compuesto solo por consonantes) qué son las vocales, por qué se llaman así y en qué se diferencian de las consonantes:

En ditas veinte y dos letras talianas ay cinco que se llaman *vocales* y son *A* «a», *E* «e», *I* «i», *O* «o», *U* «u» y la razón es porque se pueden meldar con avrir solo la boca sin la ayuda de ninguna otra letra; ma las otras dezissiete letras non se pueden meldar como non ay una de estas cinco letras que notimos, y por esto se llaman *consonantes*, siendo para meldar la letra *B* cale que metax la una vocal llamada *E* «e» y se melda *B* «be» y así de todas las otras letras⁷⁶ (Berenguer Amador 2017: 79).

⁷⁵ *laquirdís*: ‘palabras, conversación’ (tc. *lâkirdî*).

⁷⁶ *ditas*: ‘las dichas, las mencionadas’; *notimos*: ‘señalamos, indicamos’ (pretérito); *cale*: ‘es necesario’ (cfr. aragonés y cat. *caler*).

También la miscelánea incluye varias cartas ficticias, como una «Letra amorosa y saviosa que un novio manda a_la su novia», una «Letra escrita de un macevo en Çafón y mandada a_su madre en Mizrah» y la respuesta de la madre, una «Carta de un amigo que escribe a_otro su amigo con algunos avisos provechosos» o una «Respuesta que manda un amigo de Çafón a_un su amigo de Mizrah en el ‘inián de la franquía. Y es el tarze de tratar con ellos y de las reglas de sus escrituras, como también de sus usanças y ceremonias»⁷⁷, en la que alguien que vive en el norte de Europa (*Çafón*) le explica a un amigo de Oriente (*Mizrah*) los usos y costumbres de los europeos, en contraste con las costumbres orientales. Todas estas cartas combinan las reflexiones morales con los consejos prácticos y descripciones de elementos de la vida cotidiana.

De la misma manera que la miscelánea incluye un pequeño método de italiano, hay también unas páginas dedicadas «a_los amadores de la escritura grega», donde se ofrece el alfabeto griego (mayúsculas y minúsculas) con el nombre de cada letra en griego y en aljamía; pero el autor despacha enseguida el tema alegando que «non entiendo de estar a_fazer un dicduc sobre esta lingua que en-fadariya a_los que non llevan gusto de esta lingua ni escritura» y recomendando que quien quiera aprender griego se las arregle con algún libro, guiándose por «la gramática que ay aposta para esto como que_yo fize»⁷⁸.

⁷⁷ *‘inián*: heb. ‘asunto, tema’; *franquía*: entorno de los *francos*, o sea, ‘occidente europeo’; *tarze*: ‘modo, manera’ (tc. *tarz*).

⁷⁸ *dicduc*: heb. ‘gramática’; *en-fadariya*: ‘enfadaría, causaría enfado, molestaría’; *como que yo fize*: ‘como hice yo’. Las indicaciones sobre la escritura griega están en Berenguer Amador 2017: 85-86.

A continuación, saltando misceláneamente a otro tema, el autor ofrece (en judeoespañol, claro) una serie de «secretos» útiles para diversas situaciones de la vida cotidiana: «secreto para que non aigan chinchas», «secreto que non aiga mox-cas», «secreto que non aigan moxquitos» y «secreto que non aigan ratones». Y en otro tratado de la obra encontramos secretos sobre problemas mucho más interesantes, relativos a cómo potabilizar el agua del mar, cómo saber si el vino está aguada o cómo averiguar por qué una pareja no puede engendrar (y de paso nos explica, en el mismo apartado, la manera de combatir los sabañones, el dolor de oídos, una enfermedad de la piel o el *yéçer ará*, o sea, el deseo sexual).

Tres secretos otros y son para azer el agua del mar que se pueda beber y para saver si en el vino ay agua o non y para azer passar los safañones⁷⁹ (Berenguer Amador 2017: 56).

Secreto verdadero y aprovado para los que non pueden engendrar. Secreto para saver de quién viene el mal de non poder engendrar, o del_ombre o de_la mujer. Secreto otro verdadero y aprovado para sanar de ciertas manchas coreladas y que da comeción y que cada día se_van más y más anchando que en taliano las llaman *volátile*. Secreto para sanar el mal de oído. Secreto para abatir el yéçer ará, o sea, el appetite malo⁸⁰ (Berenguer Amador 2017: 56).

⁷⁹ *safañones*: ‘sabañones’.

⁸⁰ *coreladas*: ‘coloradas, rojas’; *comeción*: ‘comezón, picor’; *cada día se_van más y más anchando*: ‘cada día se van haciendo más grandes’; *taliano*: ‘italiano’; *volátile*: por la descripción, podría referirse tanto a una urticaria como al herpes zóster, que es una enfermedad vírica; *yéçer*

Sin solución de continuidad, el autor pasa a un tratado de fisiognomía, cuidándose muy bien de advertir a los lectores que está siguiendo fuentes latinas e italianas y, por tanto, no deben tomarla con él si hay algo con lo que no están de acuerdo:

Cinco secretos ya vos descovijí. Agora vos quiero descovijar en qué modo se puede conocer la complessión y tabiet de cada uno y uno en mirándolo solo. Y son 21 capítulo que los tresladí del taliano y latino, y por esto, si avrá algo que no vos halassea, non seya que vos tomex con migo, porque non es mi invención, amá invención y cencia de los savios de las umot⁸¹ (Berenguer Amador 2017: 88).

Y a continuación va tratando sobre la complexión de las personas, primero en general y luego según los detalles particulares de su fisionomía («los cavellos de la caveça», la frente, las cejas, los ojos, la nariz, la boca, etc.). Por ejemplo:

Para saver conocer de qué complessión seya una persona.

Teniendo el color de la cara blanquezico como el color del curxún, mostra complessión friolenta.

El color bermejo y encendido mesclado de blancura y con muchas pecas mostra complessión caliente.

ará: literalmente, ‘el mal deseo’ (heb. *yéser hara’a*), especialmente el deseo sexual, lo traduce a continuación como *apetite malo*; *apetite*: ‘apetito, impulso que lleva a satisfacer deseos o necesidades’.

⁸¹ *descovijí*: ‘descubrí’; *tabiet*: ‘naturaleza, carácter’ (tc. *tabiiyet*); *cada uno y uno*: ‘cada cual’; *tresladí*: ‘traduje’; *halassea*: ‘gusta’ (tc. *halâvetli*); *amá*: ‘sino, pero’; *los savios de las umot*: ‘los sabios de las [otras] naciones’, es decir, los sabios no judíos.

El color blanco con una delgadeza de blancura mezclada de color encarnado señala complessión temperada.

El color moreno o es de muy buena complessión o de de muy mala⁸² (Berenguer Amador 2017: 88).

Los que son de complessión caliente naturalmente crecen bien en alto y presto, comen bien y_lo paiden mejor, tienen muchos pelos y cavellos, suelen a_ser animosos y fuertes.

Los de complessión fría tardan en crecer y penan a_responder, tienen la boç delgada y muy tarde les viene el deseo de_la mujer; comen poco y lo paiden mal; tienen el color blanco o rosado, los cavellos largos; son medrosos y para poco trabajo, amá suelen a_ser agudos de me-ollo.

Los que son de complessión úmeda tienen las carnes molles como el algodón y blandas, tienen las junturas escondidas, son desmeollados y de pocas fuerças, son tímidos, de todo se espantan, durmen mal y muchas vezes les lagrimean los ojos, sus cavellos son pocos y delgados y son cadir de aressolverse para cual sequier cosa fuerte.

Los que son de complessión seca, tocándo-les las carnes, las tienen sertes y enxutas, son fuertes en el trabajo y firmes, las junturas se les ve mucho, comen razonablemente y tienen los cavellos rezios.

Lo que son de_las cuatro calidades en justa proporción —que es caliente, fría, úmeda y seca— son temperados y bien sanos, comen y beven bien con gusto y gana, andan alegres y contentes, durmen bien y con reposo, se sienten li-

⁸² *blanquezico*: ‘blanquito’; *curxún*: ‘plomo’ (tc. *kurşun*); *delgadeza*: ‘delicadeza, sutileza’, se refiere a que el color blanco esté sutilmente mezclado con el rojo; *temperada*: ‘templada’.

vianos y de nada sudan, suelen tener la cara corerada y tocándolos están calientes⁸³ (Berenguer Amador 2017: 89).

Naturalmente, todos estos conceptos provienen de la ciencia de la Antigüedad griega, concretamente de la teoría de los humores de la medicina hipocrática (la sangre, la bilis, la flema y la cólera), de cuyo equilibrio o desequilibrio en el cuerpo humano dependen no solo la salud y la enfermedad, sino el aspecto físico y el carácter de las personas, según dominen los humores secos o húmedos, calientes o fríos. Atías señala con acierto que no es ciencia judía, sino «cencia de los savios de las umot».

Son numerosísimos los tratados de medicina europea que, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII en que se escribió la *Güerta de oro*, se basaron en los mismos principios de la medicina hipocrática. Atías dice haberlos tomado de libros en latín y en italiano, pero parece ser que en realidad su fuente es un tratado de fisiognomía español: la *Phisonomía y varios secretos de la naturaleza*, de Jerónimo Cortés, publicada por primera vez en Valencia en 1597 y varias veces reeditada en los siglos XVII y XVIII, aunque no sabemos si Atías utilizó alguna de estas ediciones en español o

⁸³ *paiden*: ‘digieren’ (cfr. cat. *pair*); *penan a responder*: ‘les cuesta trabajo responder’; *boç*: ‘voz’; *delgada*: ‘delicada, suave’; *amá*: ‘pero’; *agudos de meollo*: ‘vivos de ingenio, inteligentes’; *molles*: ‘blandas’; *junturas*: aquí ‘articulaciones’; *desmeollados*: ‘insensatos, con poca cabeza’; *cadir*: ‘capaz’ (tc. *kadir*); *aressolverse*: aquí ‘aprender’; *cual sequier*: ‘cualquier’; *fuerte*: aquí ‘difícil’; *sertes*: ‘duras’ (tc. *sert*); *corerada*: ‘colorada, roja’.

algún libro en italiano o en latín que se basase en el de Cortés.

Del mismo libro de Cortés provienen varios de los «secretos» (o remedios) antes mencionados y otro capítulo de la *Güerta de oro*, la «Declaración de las siete planetas que rigen los siete días de la semana, que con esto se savrá ma'ala mata el mazal de la criatura que nacerá en aquel día»⁸⁴ (Bereguier Amador 2017: 56), que es un tratado de astronomía judiciaria.

La *Güerta de oro* fue, sin duda, un libro muy original en el panorama de la literatura en judeoespañol del siglo XVIII, un esfuerzo para difundir, a un nivel muy divulgativo, algunos conocimientos científicos o paracientíficos de la literatura médica europea entre los sefardíes levantinos de Italia y probablemente también entre los del Imperio otomano. Constituyó un intento aislado y sin continuidad, ya que no volvió a escribirse una obra de este estilo en judeoespañol. Las siguientes obras de divulgación médica y científica en el ámbito de los sefardíes del Mediterráneo oriental se produjeron ya a partir de la segunda mitad del siglo XIX y tienen una orientación completamente distinta. No están escritas por mercaderes con pretensiones intelectuales, sino por médicos sefardíes que se habían formado en las universidades de Europa occidental y regresaron al Imperio otomano para poner en práctica los conocimientos que habían adquirido.

⁸⁴ *ma'ala mata*: heb. literalmente, 'de arriba abajo', o sea, 'totalmente, por completo'; *mazal*: heb. 'suerte, destino'.

1899. UN SEFARDÍ FORMADO EN PARÍS VUELVE
A LA SALÓNICA OTOMANA

Un día cualquiera de 1899 llega en tren a Salónica un viajero procedente de París. En el andén le espera un personaje conocido en la ciudad: el impresor, escritor y periodista Saadi Besalel Halevi, director de uno de los periódicos judíos más importantes, *La Época*, que se publicaba en judeoespañol aljamiado desde 1875. Sin dar tiempo para que el viajero descanse o vaya a dejar el equipaje, Halevi le conduce rápidamente a una modesta vivienda de la ciudad, la casa de un vendedor de frutas cuya mujer se ha puesto de parto. Lo que encuentra allí el recién llegado es una escena dantesca, en la que la parturienta está intentando dar a luz en una pequeña habitación angosta, atestada de mujeres y sin ninguna medida higiénica:

Avri dunque, como vos conti, la puerta de la uda, y se me torno la cavessa de lo que vide. En esta camareta el boy de un bucado, puede ser avía, sin azervos gusma, unas 15 mujeres. Que karál que la cama no se via por entero. Si es por la parida, como no se avia afogado de tanta chapachula, a mi vos juro que me quedo por entender.

Naturalmente que mucho con gritos y un poco tambien con el baston, yo alonji a este numerozo vizintado⁸⁵ (Molho 2011: 81-82).

⁸⁵ *uda*: tc. ‘habitación’; *se me torno la cavessa*: ‘me quedé aturdido, me quedé trastornado’; *camareta*: ‘habitación’; *el boy de un bucado*: ‘del tamaño de un bocado’ (tc. *boy* ‘talle, tamaño’), para indicar que era muy pequeña; *puede ser*: ‘quizás’; *sin azervos gusma*: ‘sin exagerar’ (heb. *guzma*: ‘exageración’); *que karál*: ‘hasta el punto de que’ (tc. *karar*); *la*

La comadrona es una anciana sin ninguna formación sanitaria —a la que Yoel compara con la *vieja de las alhasaras*, un personaje popular, especie de bruja—, que pretende acelerar el parto por un procedimiento de magia simpática: ha colocado un capullo de rosa (una *conjá*) sobre el vientre de la parturienta esperando que, a medida que se abre el capullo de rosa, se vaya abriendo también —se entiende que al cabo de unas cuantas horas— el canal del parto⁸⁶:

Una viejizica —una propria y vera viejizica de las alhasaras, con pelos a la barva y pelos a los moustachos— estava abocada atantevament enriva la parida, que se queshava de las dolores. Esta ultima avia sido descuvijada asta la tripa y lo que la vieja —que era, entinditesh, la cumadre— y lo que la vieja examinava con tanto dicat era una conja que avia sido apojada justo en medio de la tripa.

cama no se via por entero: ‘no se veía nada de la cama’, por la cantidad de mujeres que estaban apelotonadas en torno a ella; *parida*: ‘parturienta’; *afogado*: ‘ahogado’; *chapachula*: ‘persona sin educación’ (tc. *çapaaçul*); *me quedo por entender*: ‘no llegué a entender’; *alonji*: ‘¡aleje, hice retirarse’; *vizintado*: ‘vecindad, conjunto de vecinas’.

⁸⁶ Algunos usos de medicina popular con respecto al embarazo y el parto los describen Molho (1950: 51-62) y Ben-Ami (1993). Para compilaciones manuscritas de prácticas y remedios médicos tradicionales desde el siglo xvii hasta el xix, Crews (1967) y Romeu Ferré (2004b). Esas prácticas de medicina popular estuvieron vigentes hasta época contemporánea entre los sefardíes del Imperio otomano, especialmente entre las mujeres (Zumwalt 1993, Alexander y Papo 2006 y 2011) e incluso en el siglo xix los remedios tradicionales se compilaron en libros impresos (Romeu Ferré 2010, Albarral 2014) o se incluyeron en obras rabínicas (Smid 2011).

—Que estas mirando buena judia? le demandi.

—La conja a si bivas tu. Mira si no se esta avriendo, como la aniyada buena.

Yo no estaba entindiendo mas nada, para que me avia trayido Betzalel en esta casa? para recibir una parida o para ver una conja avrirse enriva una tripa? es allora que embezi que la conja azia parte del parto. Quere dezir que se creia aquel tiempo (y aínda se ve semejantes en ciertos quartiers proves) que la mizura que se estava avriendo la conja, se estava tambien avriendo, afuera las caras, y la madre.

Ma yo que iziyera? Que me mitiera a espiegarles a toda esta brava gente que si la conja se avria esto no tenia ninguna relation con la tripa de la parida? Que una vez que la flor avia sido amojada de avanso, ande que le mitieran, mesmo longe de mozotros, en una tripa de oja, ine se ia avrir como la mangrana? No ian a entender, con esto me ize el bovo y miri mi echo⁸⁷ (Molho 2011: 82).

⁸⁷ *alhassaras*: ‘intrigas, maniobras maliciosas’; *la viejezica de las alhassaras* era un personaje popular, una especie de bruja; *moustachos*: ‘bigote’; *abocada*: ‘asomada, echada sobre’; *atantevament*: ‘atentamente, con atención’ (fr. *attentivement*); *recivir*: aquí ‘recibir a la criatura que va a nacer, atender al parto’; *descuvijada*: ‘desnudada’; *cumadre*: ‘comadrona, partera’; *dicat*: ‘atención’ (tc. *dikkat*); *apojada*: ‘apoyada, posada’; *a si bivas tu*: ‘así vivas tú’, expresión apotropaica para desear lo mejor al interlocutor; *anyada buena*: literalmente ‘buen año’, es otra expresión apotropaica; *embezi*: ‘aprendí’, la expresión es irónica, como si dijera «ahora me entero de que...»; *quartiers*: ‘barrios’ (fr. *quartier*); *afuera las caras*: es expresión eufemística cuando se menciona algo que no debería nombrarse, en este caso, la *madre* o ‘matriz’ de la parturienta; y [la madre]: ‘también [la matriz]’; *mitiera*: ‘pusiera’; *espiegarles*: ‘explicarles’ (cfr. it. *spiegare*); *brava gente*: it. ‘buena gente’; *amojada*: ‘mo-

El médico, acostumbrado a asistir a partos en hospitales parisinos donde las mujeres daban a luz en el quirófano atendidas por personal sanitario y en condiciones higiénicas, queda espantado por la falta absoluta de higiene, que aboca a la parturienta a unas inevitables fiebres puerperales, una grave complicación del parto que durante siglos provocó la muerte por septicemia de tantas mujeres recién paridas:

Del resto, yo estava viendo cosas mucho mas graves. A parte que, en viniendo, avia visto muchas mujeres asentadas con sus jubas suzias del fecho, a los piezes de la parida, na que la cumadre, sin ni mesmo lavarse las manos, empresso a tocar a la partoriente en los lugares los mas delicados.

Oy que vo lo esto contando, paresse nada, ma que vierash a mi aquel momento?

Yo embezado a la limpieza del Heshpital Rothschild ande las mujeres parian en una cama de operation, adientro de una uda incalada de blanco, despues de aver sido desnudadas y enshavonadas enteras, por cumadrones gantados de cauchuk, toparme ensupito en esta suziedad, delante una parida, que sien por sien, devia aferar una «fievre pohirpiral», pensando

jada, humedecida'; *de avanso*: 'con antelación, antes' (cfr. fr. *d'avance*); *mitieran*: 'pusieran' (cfr. fr. *mettre*); *longe de nosotros*: lit. 'lejos de nosotros', es otra expresión eufemística que se usa cuando se menciona algo nefasto, como una enfermedad o la muerte; *oja*: R. Molho (2011) lo traduce al inglés como *leaf* ('hoja'), pero ese significado no cuadra bien en el contexto, y menos después de la expresión *longe de nosotros*, tras la que esperaríamos una frase del estilo de «aunque la pusieran en la tripa de un muerto», o algo parecido; *ine*: 'pese a todo' (tc. *gene*); *mangrana*: 'granada'; *miri mi echo*: 'atendí a mi trabajo'.

que a penas avia abashado del treno pensando que era cavso y de avanso ya via que pocas shances de bivir tenia esta parida [...].

Agua, shavon, espirito, un maraman limpiyo! ordini despues y me miti al lavoro.

El Dio mitio su justa mano. El parto venia arrevez. Lo enderichi sin mucha pena; y arrecivi despues de poco tiempo un ben zahar, que la aniyada que mos arrelumbre. Al otro dia la fievre pohirpiral que yo avia previsto se declaro. Ma si como yo ya avia tomado mis mizuras de avanso, la hazina sumpor-to las callenturas sin grandes periclos y un mes despues ya estava en pies⁸⁸ (Molho 2011: 82-83).

⁸⁸ *en viniendo*: ‘cuando venía’; *jubas*: ‘blusas de trabajo’; *fecho*: ‘trabajo’ (quiere decir que las mujeres llevaban la ropa sucia de haber estado haciendo las tareas domésticas); *na*: ‘he aquí’; *embezado*: ‘enseñado’, aquí en el sentido de ‘acostumbrado’; *cama de operation*: ‘camilla quirúrgica’; *uda*: ‘habitación’ (tc. *oda*); *incalada*: ‘encalada, blanqueada con cal’; *enshabonadas*: ‘enjabonadas’; *gantados*: ‘enguantados, con guantes’ (cfr. fr. *ganté*); *cauchuk*: ‘caucho’; *ensupito*: ‘de repente’; *aferar*: ‘coger’; *fièvre pohirpiral*: ‘fiebre puerperal’; *shances*: ‘oportunidades’ (cfr. fr. *chance*); *esprito*: ‘alcohol’; *maraman*: ‘toalla’; *me miti al lavoro*: ‘me puse a la tarea’; *el Dio mitio su justa mano*: ‘Dios intervino’; *arrevez*: ‘del revés’, quiere decir que la criatura que estaba a punto de nacer venía de nalgas; *enderechi*: ‘enderecé, puse derecho’, es decir, colocó el feto en la posición correcta; *sin mucha pena*: ‘sin demasiado esfuerzo’ (cfr. fr. *sans peine*); *ben zahar*: heb. ‘criatura del sexo masculino’; *que la aniyada que mos arelumbre*: literalmente ‘que el año nos resplandezca’, es una expresión para ponderar la belleza o perfección de algo, aquí de la criatura que acababa de nacer; *mizuras*: ‘medidas’; *de avanso*: ‘por adelantado, con antelación’; *hazina*: ‘enferma’; *sumporto*: ‘soportó’; *callenturas*: ‘fiebres’; *periclos*: ‘peligros’ (cfr. it. *pericolo*; corregimos la errata del texto, que pone *oericilos*); *en pies*: ‘de pie, levantada (de la cama)’.

Conocemos la escena gracias a que el protagonista, el doctor Meir Yoel, la describe en sus memorias, que se publicaron por entregas, bajo el título de *Souvenires del Dr. Yoel*, entre abril y mayo de 1938, en el diario sefardí *Aksión*⁸⁹. Este periódico se publicó en Salónica entre 1929 y 1940, y durante la mayor parte del tiempo (hasta 1938) su director fue el humorista y dramaturgo Alberto Molho, que escribía con el seudónimo de Napulitán; en un principio era una publicación de tendencia socialista, pero evolucionó hacia el sionismo.

En sus memorias, el Dr. Yoel nos ofrece una pintura de la Salónica otomana en un momento de transición de la vida tradicional a la vida moderna, en una lengua que es también una síntesis de tradición y modernidad. Junto a palabras muy sefardíes (*embezi, juba, aferar*), castizas expresiones apotropaicas (*así bivas tu, afuera las caras, la anyada*

⁸⁹ La historiadora Rena Molho (2011) publicó la transcripción a caracteres latinos del texto judeoespañol, precedido de una introducción y de la traducción del texto al inglés. La editora no indica el sistema de transcripción que ha utilizado, pero deducimos que es un sistema sincrético que en parte se basa en la ortografía francesa y en parte en el sistema ortográfico de la revista *Aki Yerushalayim*, luego adoptado como ortografía recomendada por la Academia del Judeoespañol (Schwarzwald 2021). Según eso, la grafía *ch* representaría el fonema prepalatal fricativa sordo /ʃ/; *h* representaría el velar fricativo sordo /x/ o faríngeo fricativo sordo /ħ/; *j* representaría el prepalatal fricativo sonoro /ʒ/; *k* representaría el velar oclusivo sordo /k/; *ny* representaría el fonema nasal palatal /ɲ/; *sh* representaría el fonema prepalatal fricativo sordo /ʃ/; *v* el bilabial fricativo sonoro /b/; *z* representaría el alveolar fricativo sonoro /z/.

que nos arrelumbre, aniyada buena) o alusiones a personajes del folclore (*la vieja de las alhassaras*), encontramos turquismos (*uda, dicat*), hebraísmos (*ben zahar*), italianismos (*richeta, capache, brava gente*) y, sobre todo, un buen puñado de galicismos (*gantado, atantevament, shances, sin mucha pena, generation, etc.*), que se introdujeron en el judeoespañol por medio de personas que, como Meir Yoel, habían estudiado en escuelas francesas de su país o en París.

Cuando recuerda sus orígenes familiares, Meir Yoel cuenta que su padre era un sastre que se ganaba muy bien la vida confeccionando vestidos tradicionales, a la oriental, para los miembros de la burguesía sefardí acomodada de la Salónica otomana, como los Allatini, empresarios que entre otras cosas construyeron el primer molino harinero de vapor del Imperio otomano, o los Fernandes-Dias y los Modiano, famosos comerciantes y banqueros. Los hombres y mujeres de esa burguesía emergente sefardí de la industria y los negocios solían vestir *a la franka* (es decir, ‘a la occidental’) en la vida social, pero seguían utilizando suntuosas vestimentas orientales (*a la turka*), más cómodas, para la vida doméstica y para recibir visitas en casa.

Toda la trayectoria familiar de Meir Yoel está marcada por esa transición entre la vida tradicional y la moderna. Su padre, que ejercía un oficio tradicional, en lugar de enviar a su hijo a estudiar a una escuela judía, lo mandó a una escuela italiana, la escuela Filarder, en la que también estudiaban los hijos de varios de sus clientes, y luego lo puso de aprendiz de farmacia con un farmacéutico empírico. En la Salónica de principios de siglo, el ejercicio de la medicina y la farmacia estaba mayoritariamente en mano de médicos

y farmacéuticos empíricos, que ejercían gracias a los conocimientos recibidos por tradición, pero sin ninguna formación reglada, y a los que Meir Yoel describe con ironía:

Pocos son aquellos de mi generation que se acodran lo que era la mediqueria en muestra ciudad (y en todo el oriente del resto) antes del arrivo de los primos doctores diplomados.

Cuando uno no tiene echo oy, o si descaillo, o si no es capache para nada, o se aze corredor de novias, basta, naturalmente que tenga un poco de parpar y mucho vaydaberlik. Si estos seniores venian 60 anios antes, no es corredores de novias que se ian azer sino medicos. Comodo, medicos? Sin estudiar? Para que se queria estudiado janos? Las hazinuras connocidas eran pocas y la milizina verdadera una sola: La natura, que cura todos los males. Bastava dunque, para tomar nombre saveise emposar y escribir una richeta⁹⁰ (Molho 2011: 59).

Pero el joven Meir contó con el patrocinio de una de las figuras más interesantes de la vida intelectual de la Salónica de la época, el ya mencionado Saadi Besalel Halevi⁹¹, que le

⁹⁰ *generation*: ‘generación’ (fr. *génération*); *mediqueria*: ‘medicina’ o, más precisamente, ‘ejercicio de la medicina’; *arrivo*: ‘llegada’ (cfr. it. *arrivo*); *descaillo*: ‘decayó su fortuna, vino a menos’; *capache*: ‘capaz’ (it. *capace*); *coredor de novias*: ‘casamentero’, un oficio todavía vigente en Salónica en los años 20 del siglo xx; *parpar*: tc. ‘aspecto imponente, apostura’; *vaydaberlik*: tc. ‘verborrea’; *para que se queria estudiado*: ‘¿para qué se requería estudiar?’; *janos*: Molho (2011) lo traduce al inglés como *anyway*; *hazinuras*: ‘enfermedades’; *melezina*: ‘medicina, cura, medicamento’; *emposar*: ‘imponer’; *richeta*: ‘receta’ (cfr. it. *ricetta*).

⁹¹ La autobiografía en judeoespañol de Saadi Besalel Halevi ha sido publicada, con traducción al inglés y un estudio preliminar, por

impulsó a continuar su formación, primero en el hospital Bikur Holim de Salónica, luego en la Escuela de Farmacia de Constantinopla (en la que logró entrar con solo 17 años tras haber falsificado su documentación para hacerse pasar por mayor de edad) y en París, donde acabó especializándose en ginecología. Meir Yoel describe en sus memorias, brevemente pero con viveza, aquellos años de vida parisina: las tertulias de los cafés, las guardias en el hospital o como se aficionó a asistir al teatro como «dador de palmas» (es decir, como miembro de la claque) para poder presenciar gratis las representaciones.

El regreso a Salónica en 1899 le puso de repente frente a una realidad que había dejado atrás hacía varios años: la de una sociedad con médicos escasamente formados, sin matronas diplomadas, con una población carente de educación sobre medidas higiénicas y preventivas. Con su ejercicio de la medicina, Meir Yoel se convirtió en uno de esos hombres —porque entonces todos los médicos ginecólogos eran hombres— que difundieron en la sociedad en la que vivían los conocimientos médicos científicos y contribuyeron a mejorar la salud de las mujeres a través del parto medicalizado, un avance que ha salvado a lo largo de la historia millones de vidas de mujeres y de neonatos.

La vida del doctor Yoel encarna el paradigma de aquellos sefardíes que, en el paso del siglo XIX al XX, moderniza-

Rodrigue y Stein (2012), quienes escriben el nombre del autor como Sa'adi Besalel a-Levi; otros autores escriben Saadia, Saadi, Saady, y Bet-salel o Betzalel.

ron la sociedad del Mediterráneo oriental modernizándose ellos mismos a través de una educación occidental.

También su muerte es paradigmática y encarna un episodio del fin de esa sociedad sefardí. En 1941 el ejército alemán tomó el mando de la ciudad de Salónica y en 1943 todos los judíos de la ciudad (que eran más de 55 000) fueron concentrados en el barrio Baron Hirsch, situado junto a la estación de ferrocarril de Salónica. Desde allí fueron deportados en trenes que iban directamente al campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau⁹²; menos del diez por ciento de los deportados sobrevivieron. Meir Yoel murió antes de su deportación, en el barrio Barón Hirsch de su Salónica natal.

1922. CONSEJOS HIGIÉNICOS TRAS UNA PANDEMIA

El séptimo descansillo de nuestro ascenso está situado en 1922. El mundo entero estaba empezando a salir de una terrible pandemia, la llamada *gripe española*, que entre 1917

⁹² Un sintético resumen de la deportación de los judíos de Salónica en Mazower (2009:481-505); sobre los judíos de Salónica víctimas de Holocausto es clásico el libro escrito por dos supervivientes, M. Molho y J. Nehama (1988, 1.^a ed. 1948-1949); uno de los primeros estudios académicos sobre los sefardíes y el Holocausto es el libro coordinado por Gaon y Serels (1987); una cronología de los hechos con testimonios de los supervivientes en Santa Puche (2003); sobre la reconstrucción de la comunidad sefardí de Salónica tras la II Guerra Mundial, R. Molho (2014); sobre la literatura sefardí sobre el Holocausto, Studemund-Halévy (2004) y Refael (2008).

y 1919 causó decenas de millones de muertos; se han barajado cifras de entre 20 y 100 millones de fallecidos, aunque resulta imposible saberlo porque eran tiempos de guerra (el primer caso se notificó oficialmente en febrero de 1918 y la I Guerra Mundial se prolongó hasta noviembre del mismo año) y por esa razón no hubo ninguna transparencia informativa en los países beligerantes.

En ese año de 1922, la imprenta de uno de los principales periódicos sefardíes de Constantinopla, *El Djugetón*, publicó un librito de pequeño tamaño (en octavo), de 72 páginas, titulado *Libro de hígien* (es decir, ‘libro de higiene’). Su autor era Albert Šaul, que se presenta ante sus lectores como «diplomado del Instituto Čhimico Bacteriológico de Pastör y viejo elevo de los hespitaless de París»⁹³; se trata, por tanto, de un médico sefardí formado en París, como el Dr. Yoel.

No es de extrañar que el libro saliera precisamente de la imprenta de un periódico. La prensa periódica sefardí se desarrolló con fuerza desde mediados del siglo XIX (el pri-

⁹³ Lo editó Albarral (2010b), de donde proceden las citas que adjuncimos. El sistema de transcripción utilizado es el establecido por Hasán (1978), el mismo que utiliza Romeu Ferré (1998) para su edición de la *Crónica de los reyes otomanos* de Almosnino (véase más arriba, nota 14). Mantenemos la grafía en letras latinas del título del libro y del nombre del autor utilizados por la editora; sus equivalentes en el sistema ortográfico de la Academia del Judeoespañol serían *Livro de ijién* y Albert Shaul. En el texto citado, *viejo elevo*: ‘antiguo alumno’ (cfr. fr. *ancien élève*); el Institut Pasteur (aquí, *Pastör*), fundado en 1888, es todavía hoy un centro de referencia internacional en la investigación de enfermedades infecciosas.

mer periódico que conocemos, *Shaaré mizrah* o ‘puertas de Oriente’, apareció en 1845 en Esmirna) y alcanzó su máximo desarrollo a partir de 1909, año en que, tras la Revolución de los Jóvenes Turcos, se levantó la censura en el Imperio otomano. Conocemos más de doscientas cabeceras de periódicos, la mayoría de ellos publicados en judeoespañol aljamiado en las principales ciudades de Turquía y los Balcanes, como Esmirna, Salónica, Estambul, Sarajevo o Sofía, pero también en Jerusalén, El Cairo, Estados Unidos (sobre todo en Nueva York) o París⁹⁴.

⁹⁴ Panorámicas y estudios generales sobre la prensa periódica sefardí en Hassán (1966, que es artículo reseña del catálogo en hebreo de Gaon 1965), Romero (1992b:179-198), Stein (2004), Borovaya (2012: 23-136), Sánchez y Varol-Bornes (2013), Vidakovic-Petrov (2013), Hadar (2016). En los últimos años se han publicado numerosos estudios sobre periódicos concretos (Nahum 1996, Barquín López 1997b, Schmid 2003, Gerson-Sarhon 2007, Martínez Gálvez 2009 y 2010, Saba-Wolfe 2010, Schlumpf 2010, Sánchez-Pérez 2011 y 2014, Abravanel 2013, Bellaïche Cohen 2013, Cimeli 2013, Gruss 2013, Guillon 2013, Rieder-Zelenko 2013), sobre la vida y obra de periodistas y colaboradores de periódicos, tanto hombres como las escasas mujeres (Kalderon 1983, Bali 2004, Guillon 2006-2007, Studemund-Halévy 2010 y 2013, Papo 2011 y 2012, Varol Bornes 2013, Bunis 2013b y 2016, Cohen 2013, von Schmädel 2014, Gruss 2015 y 2016, Collin y Varol-Bornes 2016, Jovanovic 2016, Romero 2016a y 2016b, García Arévalo 2021), o sobre los más diversos aspectos: los materiales literarios publicados en la prensa (Barquín López 1997a y 2000, Sánchez-Pérez 2019), el humor (García Moreno 2010, Sánchez-Pérez 2016b), la censura (Romero 2007), las informaciones sobre España (Asenjo Orive 2005, Morcillo 2007, Gruss 2021, Romeu Ferré 2021), la imagen de las mujeres en la prensa (Ayala 2006, Quintana 2009,

Como era habitual en la prensa periódica de finales del siglo XIX y principios del XX, la sefardí sirvió de vehículo para la difusión de noticias, opinión, obras literarias o entretenimiento. Pero además tuvo un importante papel en la difusión entre sefardíes de todas las clases sociales de conocimientos científicos, y, entre ellos, de información sobre medicina e higiene; en sus páginas abunda la publicidad sobre productos higiénicos, sanitarios o para el control de plagas y también se publican muchas colaboraciones sobre descubrimientos médicos y recomendaciones higiénicas. Entre sus potenciales lectores se contaban las mujeres, ya que estas eran las responsables de la crianza y del cuidado de los enfermos en la familia, y además algunos de los contenidos publicados se refieren a cuestiones que les afectaban especialmente a ellas (desde publicidad de fajas obstétricas hasta indicaciones sobre la crianza de los niños)⁹⁵.

El hecho de publicar un libro en judeoespañol aljamiaado en una editorial vinculada a un periódico indica la orientación divulgativa del libro de Alḥert Šaúl; también el precio del libro parece buscar un amplio público, ya que en la portada se anuncia que se vende al «precio excepcional» de 30 *grošes*, que debía de ser bastante barato.

Bürki y García Moreno 2016, Sánchez-Pérez 2016a), la publicidad (Bürki 2012, Díaz-Mas 2013, Ayala y von Schmädel 2013), etc. Para la prensa en judeoespañol en Estados Unidos pueden verse Angel (1982), Ben-Ur (2003), Díaz-Mas y Sánchez-Pérez (2012), Bürki y Sánchez (2014) y Scolnik (2013 y 2021)

⁹⁵ Varios ejemplos en García Moreno (2011).

Acorde con esto, en el prólogo de su libro el Dr. Šaúl explica la necesidad de difundir los conceptos básicos de higiene entre la población y por qué escogió precisamente el judeoespañol para escribir su libro (lo cual equivale a apuntar cuál era el público destinatario al que se dirige la obra):

El higién mos haće limitar la haćinura, nos evita también su expandidura a_los de casa y a_los vecinos, nos indica también las meşuras que se deben de tomar delante de cavşos de maladies contagiósas.

Es gracias al higién que hoy no quedó epidemia de cólera, hoy no éxiste virgüela, la landre no haće tanto daño según hizo en el 14^{en} sieclo.

Es ĵustamente por mostrar al público la importancia vital del higién en las personas sanas y haćinas que yo pensí de publicar este chico uvraĵe de higién, a_fin de impedir y de limitar las haćinuras que se declaran y se expanden cada día y cavşan terribles daños a_la humanidad. Si yo publiqué este uvraĵe de higién en la lengua española, es por haber pensado que la mayoría del pueblo no conocerán las lenguas turco y francés⁹⁶ (Albarral 2010b: 30).

Así que, para dirigirse en su obra divulgativa a un público popular —esa mayoría que no sabe turco ni francés—, el Dr. Šaúl elige expresamente el judeoespañol. Un judeoes-

⁹⁶ *haćinura*: ‘enfermedad’; *expandidura*: ‘expansión’; *meşuras*: ‘medidas’; *maladiās*: ‘enfermedades’; *virgüela*: ‘viruela’; *landre*: ‘peste’; *14^{en} sieclo*: ‘siglo xiv’ (cfr. fr. *xive siècle*); *haćinas*: ‘enfermas’; *uvraĵe*: ‘obra’ (cfr. fr. *ouvrage*); *mayoridad*: ‘mayoría’.

pañol que, como el de su contemporáneo el Dr. Yoel, mezcla términos de origen hispánico (por ejemplo, en 1922 sigue usando el arabismo *ḥaċino* del castellano medieval, y sus derivados sefardíes *ḥaċinura* y *ḥaċindad*) con abundantes galicismos, algún que otro italianismo y los turquismos que hagan falta para que esos lectores populares, que no conocían bien la lengua turca, pero que hablaban una lengua romance salpicada de préstamos léxicos del turco, puedan entenderlo mejor.

El libro está prologado por otro médico sefardí, Šemuel Aḇrevaya, que había sido profesor de la Facultad de Medicina de Constantinopla, quien insiste en la importancia de la prevención para conservar la salud y evitar la propagación de las enfermedades:

La verdadera mediquería consiste a prevenir las ḥaċinuras. El más grande servicio que un médico puede rendir a sus cercanos es aquel de no curarlos cuando están ḥaċinos ma de saber a impedir cualquier ḥaċinura no se declare en ellos.

Por aribar a este buto, es menester de simplificar los cudios medicales y de expandir, por contra, las leyes higiénicas, de propaġarlas entre el pueblo y facilitar sus adopción por ella⁹⁷ (Albarral 2010b: 32).

Y precisamente porque el libro se dirige a un público muy popular, lo primero que hace Aḇert Šaúl en la introduc-

⁹⁷ *mediquería*: ‘medicina, praxis médica’; *rendir*: ‘prestar, ofrecer’ (cfr. fr. *rendre*); *cercanos*: ‘próximos’; *cualunque*: ‘cualquier’ (it. *qualunque*); *buto*: ‘objetivo’ (cfr. fr. *but*); *cudios*: ‘cuidados’; *medicales*: ‘médicos’ (fr. *médical*); *expandir*: ‘extender, difundir’.

ción es explicar como y por qué se producen las enfermedades:

La *haćinura* es el resultado de un pleito entre el cuerpo y el *microḅ*. Para que haiga *haćinura*, es menester a_ que el cuerpo esté flaco y que el *microḅ* esté fuerte. El cuerpo se aflaca por cavsa de miseria, de poco comer, de canseria, de fatiga, de muncho beber bebidas de espíritos, fumar *tutún*, *narguilé*, etc. El *microḅ* que se topa en el polvo, en la agua, en las comidas y en las suciedades entran por diversos caminos al cuerpo flaco. La pelea se angaja y la *haćindad* empieza. De esto sale epidemías y mortalidad. Si el cuerpo es *rećio*, bien remetido, el *microḅ*, él cantidad de fuerte que será, no haće nada y no se declara la *maladía*⁹⁸ (Albarral 2010b: 29).

Aunque el título del libro se refiere a la higiene en general, presta especial atención a las enfermedades contagiosas. Así, su «Primera partida» se dedica a las «Nociones generales sobre las cavsas y provechos de *haćinuras* contagiosas (que apegan)», empezando por explicar el concepto básico de desinfección, que «consiste en el destruimiento de los *microḅes* que cavsan *haćindades*» y enumerando a conti-

⁹⁸ *microḅ*: ‘microbio’ (cfr. fr. *microbe*); *flaco*: ‘débil’; *aflaca*: ‘debilita’; *canseria*: ‘cansancio’; *fatiga*: ‘agotamiento’; *bebidas de espíritus*: ‘bebidas espirituosas, bebidas alcohólicas’; *tutún*: ‘tabaco’ (tc. *tütün*); *narguilé*: ‘pipa de agua’ para fumar tabaco (tc. *narguile*); *angaja*: aquí, ‘se establece’ (fr. *engager*); *haćindad*: ‘enfermedad, condición de enfermo’; *rećio*: ‘fuerte’; *bien remetido*: literalmente ‘bien restablecido’ (cfr. fr. *bien remetu*); *él cantidad de fuerte que será*: ‘por muy fuerte que sea [el microbio]’; *maladía*: ‘enfermedad’ (cfr. fr. *maladie*, it. *malattia*).

nuación los distintos «modos de desinfección». Cosa que trata luego con detalle dedicando diferentes apartados a las medidas higiénicas adecuadas para cada una de las enfermedades: «ḥačinuras de tifo / FIÉVRE THYPHOÏDE», «Sarampión / ROUGEOLE», «Scarlatina / SCARLATINE», «Virgüela / VARIOLE», «Diftería (cuš bogaz) / DIPHTÉRIE», «Cocluch / COQUELUCHE», «Menengit cerebro-spinal (tifo en el meollo y en el murdar-ili-guí) / MENINGITE-CÈRÉBRO-SPINALE», «Disantería (empuños) / DYSENTERIE», «lepra / LÉPRE», «Ceciones / FIÈVRES INTERMITENTES» (término con el que se refiere al paludismo), «Cuduž / LA RAGE» (o sea, la rabia), «Grip (o influenža) / GRIPPE», «Tifus / TIPHUS», «Blenoragía (bel-souclugú) / BLENORAGIE», «Erisipela / ERYSIPELE», «Traḥoma (almoranas de ojos) / TRACHOME», «Tétanoš/ TETANOS», «La recurán / FIÉVRE RÉCURRENT», «Tiña / TEIGNE», «Sarna / GALE».

Resulta significativa la nomenclatura utilizada por el Dr. Šaúl para identificar las distintas enfermedades contagiosas: en cada caso, da el nombre de la enfermedad en francés (que es el que debió de aprender en su formación parisina y que aquí utiliza como si fuera un tecnicismo) escrito con letras latinas, precedido por el nombre popular de la misma enfermedad en judeoespañol en letras hebreas; el nombre judeoespañol en ocasiones es un término hispánico, a veces de rancia solera en la terminología médica (por ejemplo, *sarampión*, *erisipela*, *lepra*, *tiña*, *sarna*, *virgüela*, *ceciones*, *landre*), otras un turquismo (*cuduž* o ‘rabia’, *bel-souclugú* ‘blenorragia’) y otras es también un galicismo (*grip*, *la recurán*, *cocluch*, *menengit*).

La lengua del *Libro de hígien* de Albert Šaúl está plagada de galicismos no solo léxicos, sino también morfológicos y sintácticos, que no se explican únicamente por la formación francesa del doctor, sino porque muchas de esas construcciones afrancesadas se habían ido introduciendo en la lengua sefardí ya desde la segunda mitad del siglo XIX.

Para cada enfermedad ofrece una descripción (para que sus potenciales lectores puedan identificarla) y unas medidas profilácticas básicas, que se puedan aplicar en el ámbito doméstico. Así, por ejemplo, habla de una enfermedad tan frecuente como la tos ferina:

La coclučh es una maladía de criaturas que empieza con una tos niervoša, larga como el grito de gallo, que las criaturas se hacen moradas la hora del hacsí; es muy contagioša cuando está en forma de tos. No apegá más cuando la criatura tose como grita el gallo.

El microḅ es muy chico, flaco, se muere muy presto; es grave fin 3 años porque se complica de puntada; poco grave en 9 años.

Profilaxía: Es muy difícil porque no se puede endevinar la maladía bien presto. Si hay puntada, se debe declarar y desenfectar. No se cera las escolas por esta maladía. Asolarlo al haćino en casa, según lo asolamos en el sarampión⁹⁹ (Albarral 2010b: 60).

⁹⁹ *coclučh*: ‘coqueluche, tos ferina’ (fr. *coqueluche*); *niervoša*: ‘nerviosa; *hacsí*: lit. ‘estornudo’ (tc. *hapçu*), aunque aquí en realidad se refiere a la tos; *apega*: ‘se contagia’; *puntada*: ‘neumonía’; *profilaxía*: ‘profilaxis’ (cfr. fr. *prophylaxie*); *endevinar bien presto*: ‘identificar [la enfermedad] precozmente’; *se debe declarar*: quiere decir que hay obligación de dar aviso a las autoridades de que se ha producido un brote de la enferme-

No podía faltar un apartado dedicado a la gripe («grip» o «influenza»), que por la época en que se publicó el libro se había convertido en una pandemia, la llamada *gripe española*, cuyo mayor brote se produjo entre 1917 y 1919. Puede extrañar que el doctor Šaúl hable de «la grande epidemia de 1915», pero probablemente lo hace con conocimiento de causa, ya que, aunque la mayor extensión de la pandemia se produjo tras el licenciamiento de los soldados (muchos de los cuales habían adquirido la enfermedad en el frente) al terminar la I Guerra Mundial, el inicio de la enfermedad debió de producirse unos años antes:

La grip es una haćinura de microḇ que mató millones de ĝente en la grande epidemia del 1915.

Ella se presenta en dos formas: la una grip simple, que no toca ningún órgano del cuerpo, y grip en forma de puntada, que es muy grave.

Las personas se apegan de_la grip cuando están en contacto con haćinos gripados.

En la edad de 18 a 40 años, viene más acoruto la grip. La canseria, la fatiga, los abusos haćen aflacar el cuerpo y cavsa el aribo de_la grip.

El microḇ: Fin agora, un microḇ topado por Fáifer era considerado como el microḇ de_la grip; ma en las búšquidas bacteriológicas hechas en curso de la grande epidemia, hizo admitir que el cavsante de la grip es un tósego.

Profilaxía: No vos acerquéš del haćino que cuando estáš protejados de una bluša. En quitándolos, lavadvos bien las ma-

dad; *cera*: ‘cierra’, quiere decir que no se suspenden las clases en la escuela cuando surge un brote de tos ferina; *asolarlo*: ‘aislarlo’.

nos, deínfectad la boca y los dientes; en fin, lo mijor es que el cuerpo esté bien rećio. La apegadura de la maladía se haće con el escupir de los haćinos. Por esto, se impide sedutas inútiles y jntas por no estar en contacto de suciedades de salivas y otras que puedrían transmitir el tósego de la grip. A los haćinos se debe de asolarsen¹⁰⁰ (Albarral 2010b: 71-72).

La «Segunda partida» se dedica a «haćinuras epidémicas que necesitan meşuras internacionales», como el cólera o la peste.

La «Tercera partida» está dedicada a las medidas para evitar la propagación de las enfermedades epidémicas, entre las que se cuentan algunas que nos resultan muy familiares: el «asolamiento» (es decir, el aislamiento o confinamiento), la «seroterapia» y el «vaccín (aşlamá)» (o sea, la vacuna).

A veces hace algo de historia de la medicina, como cuando habla del paludismo, al que se refiere con el castizo nombre castellano de *ceciones*. Explica con precisión algunos datos de la historia de la enfermedad (que se trata de una enfermedad antigua y que ha hecho estragos a lo largo de la historia, especialmente en los ejércitos); describe los prime-

¹⁰⁰ *acoruto*: ‘con frecuencia’; *canseria*: ‘cansancio’; *Fáizer*: se refiere al médico y bacteriólogo alemán Richard Pfeiffer (1858-1945), quien en 1892 describió el *Haemophilus influenzae*, al que en ese momento se consideró erróneamente causante de la gripe común; *tósego*: ‘tóxico’; *bluša*: aquí ‘bata’; *en quitándolos*: ‘al dejarlos, al separarse [de los enfermos]’ (cfr. fr. *quitter*); *sedutas*: ‘sesiones’ (it. *seduta*), se entiende que para atender al enfermo; *jntas*: ‘reuniones’; *asolarsen*: ‘aislarse’.

ros síntomas y los efectos a largo plazo y se detiene en explicar la forma de transmisión a través de la picadura de un mosquito, precisando que es *la moŝcona* (es decir, la hembra del mosquito) la que transmite la enfermedad porque es la que necesita la sangre para el desarrollo de los huevos; informa de cuánto tiempo tardan los huevos en eclosionar y la larva pasar a ser un mosquito adulto, y advierte de que el proceso solo puede producirse en aguas estancadas:

Ceciones

FIÈVRES INTERMITTENTES

Conocida desde la antiquedad, las ceciones una de las más grandes llagas que apeŝgó la humanidad. En los lugares que hay ceciones, trae una terrible flaqueza. Cavsó desástrs terribles en las armadas. Las armadas de Napoleón tuvieron 27 mil haćinos de ceciones en la tomadura de Madagascar; de diez mil hombres emyiados ahí, los 7 mil fueron muertos. Estas ceciones se rancontra en las cinco partes del mundo. La haćinura empieza con fríos y caentor. Cuando las ceciones son viejas, el lígado y la mersa se le aḃufan.

Los microḃes de ceción: Es en la sangre que se topa este microḃ. Este microḃ entra con la modredura del moŝcón a la sangre. El moŝcón también toma el microḃ en su seno en mordiendo a la persona sufriente de ceciones. La moŝcona sólo se mantiene de la sangre. La sangre es menester por desenvolver sus güevećicos. Los moŝcos se mantienen de hojas de árbol. Una moŝcona pare en una vez enriba de la agua de cincuenta a cien y cincuenta güevos. El güevo se abre, según la caentor del lugar, en 2, 3, 4 días. Después 12 días de abrirse el gugüevo, el guŝano se hace moŝcón. Los moŝcos para que puedan parir y engrandecersen cale que las aguas sean cal-

mes. Una calladez perfecta en las aguas cale que haiga¹⁰¹ (Albarral 2010b: 66-67).

Y, sobre todo, explica en qué consiste la vacuna. Aunque existen vacunas para distintas enfermedades (como la viruela) desde finales del siglo XVIII, las campañas sistemáticas de vacunación no debían de haberse extendido todavía por el Imperio otomano, con lo cual los destinatarios del *Libro de higién* seguramente necesitaban que se les explicase qué era una vacuna, en qué principios se basaba y cuál era su efecto.

El vaccín consiste a haçer ayudicas debaço del cuero de microþes muertos, a_fin de puçar la fortaleza del cuerpo y de sus defendedores fagocites por poder pelear con victoria grande contra los microþes dañosos, que querrán venir al cuero. [...] Los microþes muertos inyectados no pueden pelear con los fagocites, éstos salen victoriosos, el cuerpo se enreçia y los granos de_la persona le pasa. Esto es el resúmido de vaccín¹⁰² (Albarral 2010b: 105-106).

¹⁰¹ *ceciones*: ‘fiebres intermitentes’, especialmente las del paludismo; *antiquedad*: ‘antigüedad’ (cfr. fr. *antique*, *antiquité*); *llagas*: ‘plagas’; *apeşgó*: aquí ‘oprimió’; *flaqueza*: ‘debilidad’; *armadas*: ‘ejércitos’ en general; *rancontra*: ‘encuentra’ (cfr. fr. *rencontrer*); *caentor*: ‘calor’; *lígado*: ‘hígado’; *mersa*: ‘bazo’; *se le aþufan*: ‘se hinchán, se inflaman’; *mordredura*: lit. ‘mordedura’, aquí ‘picadura’; *moşcón*: ‘mosquito’; *moşcona*: ‘hembra del mosquito’; *enriba*: ‘sobre’; *caentor*: ‘calor, temperatura cálida’; *gugüevo*: ‘huevo’; *calmes*: ‘calmas, quietas’ (cfr. fr. *calme*), por oposición al agua que corre; *calladez*: aquí ‘quietud’; *cale*: ‘es necesario’.

¹⁰² *el vaccín*: ‘la vacuna’ (cfr. fr. *le vaccine*); *ayudicas*: ‘pequeñas irrigaciones’, en el sentido de *ayuda* como ‘enema, irrigación’, solo que en este caso indica que se hacen bajo la piel; *cuero*: ‘piel’; *puçar*: ‘subir, aumentar’; *fagocites*: ‘fagocitos’ (cfr. fr. *fagocyte*); *se enreçia*: ‘se fortalece’.

Leyendo estas frases, nos sentimos muy cercanos a los sefardíes de Estambul de principios del siglo xx; también nosotros hemos necesitado, un siglo después, que los especialistas en salud nos explicasen con claridad, usando palabras a nuestro alcance, las características de la enfermedad que nos angustia y sus posibles remedios.

2006. LENGUA Y MEMORIA

Estamos llegando al final de la escalera y no sé si decir que al final del judeoespañol.

En los años 20 del siglo xx, cuando el Dr. Yoel publicó sus memorias o el Dr. Šaúl sacó a la luz su libro divulgativo sobre higiene, todavía existían en Turquía y en los Balcanes comunidades sefardíes en las que el judeoespañol era la lengua habitual de comunicación en el ámbito doméstico y comunitario —aunque entre sus propios hablantes hubiera perdido prestigio, ya desde los años 80 del siglo xix, como lengua de cultura o para los negocios y la vida política¹⁰³—, se publicaban periódicos y revistas en judeoespañol, el judeoespañol seguía siendo la lengua vehicular de la enseñanza en escuelas judías —aunque había sido sustituido por las

¹⁰³ Una buena muestra de esa pérdida de prestigio del judeoespañol frente a otras lenguas (el francés, el alemán, el italiano o el español moderno, las lenguas nacionales de los países balcánicos, el turco o el hebreo) es la polémica que se desarrolla en el paso del siglo xix al xx en la prensa periódica sefardí con respecto a qué lenguas debían utilizar los sefardíes (Bunis 1996a y 2013, Romero 2010a y 2010b, Quintana 2011).

lenguas nacionales en las escuelas de los estados-nación que se independizaron del Imperio otomano— y era usada en el ámbito del comercio local y de la vida de relación.

Veinte, veinticinco años después, la situación había cambiado radicalmente¹⁰⁴. Las comunidades sefardíes habían ido despoblándose por la emigración de sus miembros —especialmente de los jóvenes— a países de Europa occidental y América, una emigración motivada por razones económicas y también políticas (entre ellas la incorporación obligatoria de los judíos al ejército de los estados nacionales); la vida tradicional fue quedando relegada y la modernización de las costumbres promovió también el uso de las lenguas nacionales, del francés y del alemán, o la adopción por parte de los emigrados de la lengua del país de acogida; finalmente, la deportación y asesinato por los nazis de judíos de los países balcánicos produjo el exterminio de decenas de miles de hablantes de judeoespañol, el declive de las comunidades sefardíes y la rotura de la cadena de transmisión de la lengua sefardí de una generación a otra.

Hoy, el judeoespañol está catalogado por la UNESCO como una lengua en peligro de extinción. Pero a medida que esa vida tradicional sefardí ha ido extinguiéndose, ha ido creciendo una corriente de memorialización, un acuciante deseo de recordar. En los últimos cuarenta años se han publica-

¹⁰⁴ Algunos aspectos de los cambios educativos, culturales y políticos de las comunidades sefardíes en el paso del siglo XIX al XX se analizan en Rodrigue (1990), en las contribuciones del libro editado por Saul (2013) y en la monografía de Naar (2016).

do, en diferentes países y en diversas lenguas, muchos relatos autobiográficos escritos por sefardíes de distintas partes del mundo: libros de memorias, novelas autobiográficas, biografías de personas (muchas veces, miembros de la familia del autor), recuerdos de infancia. Con frecuencia las memorias no solo relatan la peripecia individual, sino que recogen la trayectoria y la vida de toda una familia, desde las generaciones mayores procedentes de Turquía, los Balcanes o Marruecos, que alcanzaron a vivir la vida tradicional en sus comunidades de origen, hasta la generación del autor o la autora, muchas veces ya nacidos en los países de emigración¹⁰⁵.

Pocos de los autores de estos relatos autobiográficos sefardíes son escritores profesionales. La mayoría son personas comunes y corrientes, dedicadas a las más diversas profesiones, que en algún momento han sentido la necesidad de contar su propia vida y, sobre todo, la de su familia, la de sus padres y sus abuelos.

Quiero detenerme en la de uno de estos escritores ocasionales que es precisamente un científico, un médico neurocirujano: Isaac Papo o Isacco Papo, que en 2006 publicó su libro *Viaje en el ocaso de una cultura ibérica*.

En él, Papo recrea la trayectoria de su familia y la suya propia. Unas vidas que resultan paradigmáticas de lo que

¹⁰⁵ Un catálogo de las obras de este tipo en Romeu Ferré (2012 y 2019); específicamente sobre las autobiografías de mujeres, Romeu Ferré (2008 y 2016), y sobre las autobiografías sefardíes publicadas en España, Romeu Ferré (2014b). Sobre la medicina en los relatos autobiográficos de sefardíes del Imperio otomano, Romeu Ferré (2013). Véase también Schorsch (2007).

fue la evolución de los sefardíes a lo largo del siglo xx. Reconstruye ese mundo sefardí sin complacencia, con sentido crítico y sutil humor. Hombre de ciencia, lo primero que se plantea es hasta qué punto su costumbre de escribir trabajos científicos no es un lastre para encontrar el tono adecuado para un libro de memorias, que necesariamente ha de abordarse desde un punto de vista mucho más subjetivo:

Otro vicio de origen estriba en que tras escribir durante décadas en diversos idiomas miles de páginas de trabajos científicos —o tal vez sólo con aspiraciones científicas—, uno adquiere hábitos inveterados y procura únicamente tratar de ser —o dar la impresión de ser— objetivo, para que el lector entienda lo escrito. Los problemas que suelen afrontar los escritores, y en cierta medida también los ensayistas, si quieren que el público se ocupe de ellos —que el lector no se aburra y que el estilo literario corresponda a ciertos cánones estéticos—, ni siquiera se plantean en estudios científicos. He intentado desprenderme de ese lastre. [...] La Medicina, aunque de una manera oculta, sin que se hable de ella en primera persona, protagoniza mi relato por el mero hecho de modificar y moldear los mecanismos mentales de quien la ejerce durante tantas décadas. En mi caso, me ha brindado también infinitas oportunidades para conocer países, personas y situaciones con el enfoque del clínico curioso, figura muy típica y antigua de la tradición hispano-hebrea (Papo 2006: 6).

Isaac Papo nació en Milán en 1926, en el seno de una familia originaria de Edirne en la que se muestra el paso de la vida tradicional a la modernidad. Sus padres se casaron sin

conocerse, en un matrimonio concertado por sus respectivas familias. Los Papo se dedicaban desde antiguo al comercio de la seda y precisamente lo que les impulsó a emigrar a Italia fue el intento de ampliar e internacionalizar su negocio, aunque luego este se vio disminuido por el crac de la bolsa de 1929 y, sobre todo, por la extensión de las medias de la llamada *seda artificial*, es decir, el rayón.

Papo recuerda en sus memorias su formación en una escuela judía de Milán a la que primero asistió voluntariamente y luego por obligación, al aprobarse las leyes de segregación racial en la Italia fascista, hasta que se vieron obligados a huir de Milán en 1942. Cuando, años después, regresó a la ciudad, supo que algunos de sus profesores y compañeros de estudios habían muerto en el frente de la II Guerra Mundial o deportados a los campos de exterminio nazis.

Isaac Papo y su familia formaron parte de los sefardíes que se salvaron del Holocausto porque habían obtenido la nacionalidad española, acogiéndose al decreto de Primo de Rivera de 1924. Se refugiaron en Barcelona en plena posguerra civil, donde, pese a la precariedad de la vida en esos años, pudo estudiar Medicina. En 1947 y 1948, tras el fin de la II Guerra Mundial, completó sus estudios en París, donde se especializó en Neurocirugía. Luego regresó a su Italia natal, a una ciudad de Milán devastada por la guerra. Así describe la impresión que le produjo:

Hacía falta mucha fantasía para reconocer la ciudad que abandoné en 1942. Casi el setenta por ciento de las viviendas habían sido arrasadas por los bombardeos o habían sufrido

graves desperfectos. Las casas intactas eran bien pocas. Muchísimas resultaban inhabitables aun para quien tuviera sólo unas pretensiones mínimas. Otras podían ser habitadas de una manera tan precaria que en otros tiempos habría sido inaceptable.

Casi no quedaban árboles en la ciudad. Se cortaron durante el terrible último invierno de la guerra. Tampoco quedaban gatos, devorados por los habitantes hambrientos y desesperados (Papo 2006: 249).

En Italia desarrolló su carrera profesional y fue, por ejemplo, uno de los pioneros en proponer la creación de unidades del dolor en los hospitales. Murió el 30 de septiembre de 2019, en su casa de Como, al lado de su familia.

Isaac Papo fue, como muchos sefardíes, políglota por trayectoria vital: la lengua en la que se educó y que más utilizó en su vida fue el italiano, ya que nació en Italia, estudió allí hasta 1942 y en Italia pasó la mayor parte de su vida y desarrolló su carrera profesional. Hablaba y escribía perfectamente el castellano peninsular por haber vivido y cursado estudios en Barcelona, y el francés por haberlo estudiado y por haberlo practicado durante los años de su formación parisina. Pero el judeoespañol era la lengua de su madre, una mujer que durante décadas vivió en Italia pero nunca se desenvolvió bien en italiano, y que —como muchas sefardíes acomodadas de su generación— sabía bien francés por haberse educado en una escuela francesa; así recuerda Isaac Papo las reuniones que hacían en casa su madre y otras mujeres sefardíes procedentes de Turquía que vivían en Milán:

Se hablaba ladino en la conversación intrascendente, pero como casi todas las que tomaban parte en la fiesta tenían una buena cultura general, salían también temas de más envergadura que requerían el empleo del francés, idioma soberano y dominador. La lengua del país, el italiano —la generación de mi madre no lo conocía bien por falta de interés y no por otras razones más válidas—, servía únicamente para comunicar con las criadas, las *moças* (Papo 2006: 73).

Papo describe el pequeño círculo cerrado que formaban los sefardíes «orientales» de Milán o de Barcelona, que se relacionaban entre sí y mantenían una filosofía de la vida y una serie de costumbres tradicionales en el ámbito doméstico, sobre todo en reuniones familiares en torno a la mesa, con la gastronomía sefardí como elemento integrador e identitario. Pero la conservación de esas tradiciones era compatible con una visión moderna del trabajo y los negocios y con la plena integración en los países de acogida a través de la formación, las relaciones internacionales y el poliglottismo.

Como otros sefardíes de su generación, descendientes de familias tradicionales de las viejas comunidades sefardíes, pero nacidos ya en países de emigración, fue testigo de la desaparición de un mundo (el mundo tradicional sefardí de sus padres y sus abuelos). Hacia el final de su libro, Isaac Papo incluye un capítulo titulado «En busca del tiempo perdido. Itinerarios balcánicos» en el que transmite sus impresiones sobre algunas ciudades y países que tuvieron un importante pasado sefardí y a los que viajó en distintos momentos de su vida para participar en congresos científicos de su especialidad: la antigua Yugoslavia en 1956, Du-

brovnik y Sarajevo en 1986, Bulgaria en los años 80 del siglo xx, Salónica en 1988, o sus contactos con colegas sefardíes rumanos en un congreso médico en Berlín. En todos los casos constata que lo que queda en esos lugares de su antiguo pasado sefardí son unos pocos restos, en la mayor parte de los casos poco visibles y casi desconocidos. Sin embargo, nunca viajó a Edirne, la ciudad de la que procedía su familia; como comenta con su lucidez acostumbrada:

Yo no he estado nunca en Edirne, pero aunque hubiera visitado esa ciudad no cambiaría nada, pues de la ciudad mítica de mis padres y antepasados no queda casi nada. Faltaría todo punto de referencia para mi relato, expresión, con todas sus aproximaciones y exageraciones apoloéticas, de una tradición oral reciente (Papo 2006: 16).

De la misma manera, el autor explica su actitud hacia su propia identidad sefardí, que durante años fue un tanto distante; lo hace hacia el final del libro, cuando se siente obligado a sacar algunas conclusiones, como suele hacerse en las publicaciones científicas a las que está acostumbrado:

Y aquí se acaba mi relato. Mirando retrospectivamente lo que acabo de relatar, la costumbre adquirida durante décadas de publicaciones científicas o, mejor dicho, la deformación profesional inevitable en estos casos, me induciría a sacar algunas consideraciones conclusivas. Pero esta vez, por fortuna, no se trata de un trabajo científico, sino de una narración ante todo subjetiva, en la que lo que más importa no es la historia sino lo que de ella opinan los espectadores. Por tanto, sólo me atrevería a destacar algunas observaciones obvias y, parti-

cularmente, a expresar algunas reflexiones de carácter meramente personal, sueltas y sin vínculos precisos ni prefijados. Los problemas de identidad cultural y de búsqueda de las raíces se plantearon sólo en las generaciones sucesivas a la emigración, especialmente, cuando los protagonistas de aquellos cambios habían desaparecido. Durante mucho tiempo la identidad cultural tuvo para mí un interés marginal, pues mi atención estaba absorta por otros temas. Asistí a la desaparición del viejo mundo no con indiferencia, ya que se trataba de relaciones personales y de afectos muy arraigados, sino como a un acontecimiento normal, consustancial con el imparable paso del tiempo y con la sucesión de las generaciones (Papo 2006: 345).

Sin embargo, hay un elemento identitario que permea toda la autobiografía de Isaac Papo: la lengua elegida para escribirla. Aunque el libro se tradujo posteriormente al italiano y al francés, está originalmente escrito en castellano¹⁰⁶. Una elección un tanto sorprendente, porque la lengua mejor conocida y más usada por Isaac Papo era sin duda el italiano. Pero él explica la elección del castellano, una lengua en la que afirma no sentirse tan seguro como en otras, precisamente porque entre las lenguas mayoritarias actuales es la más parecida al judeoespañol que hablaba en su infancia y su juventud con su madre, y ofrece de paso una caracterización precisa de los rasgos del judeoespañol tardío:

¹⁰⁶ A la primera edición, en castellano (Papo 2006), siguieron otra en italiano basada en la versión en español (Papo 2013) y otra en francés basada, curiosamente, no en el original español, sino en la traducción al italiano (Papo 2019).

He redactado el texto en castellano, lengua que no domino enteramente, por considerar el tema perteneciente a la cultura hispánica, si bien su ubicación histórica es oriental. Me pareció más oportuno que el antiguo idioma, que durante siglos anduvo suelto por tierras de Oriente, volviera a su redil en la «piel de toro». Razones afectivas me imponen, además, evocar la memoria de lo que hablé con mi madre durante más de medio siglo con el vehículo lingüístico que más se le parece. Mi castellano, de adquisición más reciente que los idiomas que aprendí en mi infancia, contiene arcaísmos demasiado arraigados en mis mecanismos verbales subconscientes como para ser eliminados con un simple esfuerzo de voluntad. El uso no siempre apropiado —¡según la mejor tradición sefardí!— de idiomas diferentes también ha dejado rastros evidentes en mi castellano sui géneris.

Creo, sin embargo, que reproducir esta forma de expresión, con un mínimo de adaptación, forma parte del relato y es inherente a nuestra forma de pensar. De la misma manera, las expresiones coloquiales, los refranes y las citas en francés no constituyen una veleidad snob, sino formas habituales integradas en el lenguaje corriente del judeoespañol de los últimos tiempos (Papo 2006: 5-6).

ÚLTIMO PISO

Y hasta aquí hemos llegado. Aquí acaba el paseo de la ciencia y la filología por la historia de la cultura sefardí. Un paseo cronológico, porque sin cronología es imposible entender la historia.

Cuando subía las escaleras de la casa de mi infancia siempre me sorprendía la luminosidad del último piso. Nosotros vivíamos en un segundo y normalmente nuestro itinerario acababa allí; pero las veces en las que, por alguna razón, subíamos a visitar a nuestros vecinos de los pisos superiores, yo notaba como en el ascenso aumentaba la luz, como los ventanales de los descansillos (que daban al patio de vecindad) se hacían cada vez más luminosos; la casa tenía cuatro alturas y el cuarto piso no era como los demás, sino que estaba dividido en pequeñas viviendas que daban a un patio de corredor, como en las corralas madrileñas o en los cortijos sefardíes. Sin duda esas viviendas eran más oscuras que nuestro segundo piso, pero en el patio de corredor al que esas pequeñas viviendas se asomaban reinaba la luz y desde allí se veía un cuadrado de cielo, casi siempre azul. Subir los últimos tramos de la escalera era para mí, niña pequeña, un ascenso hacia la luz.

Me gustaría pensar que así ha sido también el final de nuestro viaje imaginario, que nuestro ascenso metafórico ha sido también iluminador. En nuestra trayectoria, descansillo a descansillo, hemos encontrado textos literarios y testimonios lingüísticos de distintas épocas. Los autores, sefardíes, pudieron parecernos al principio muy lejanos en el tiempo, en el espacio y en la mentalidad, pero resulta que eran nuestros vecinos de escalera.

Su historia no es la nuestra, pero nos reconocemos en ellos: como nosotros, tuvieron deseo de saber, de observar, de analizar y comprender el mundo que les rodeaba; tuvieron también miedo a la enfermedad, quisieron entender sus causas y las formas de combatirla y para ello buscaron

la ayuda de la ciencia; algunos de ellos padecieron el exilio y el desarraigo, fueron perseguidos por ser como eran, murieron víctimas de la intolerancia y del fanatismo, sufrieron las consecuencias de las guerras: todas son circunstancias muy reales, que podemos comprender muy bien desde nuestro mundo actual.

La escalera, por su parte, creo que ha resultado bastante más compleja y paradójica, más laberíntica, de lo que quizás esperábamos.

Saber la historia de esos sefardíes vecinos nuestros nos hace comprender nuestra propia historia, sus casos se convierten en ejemplares para entendernos mejor a nosotros mismos. Nos muestran, una vez más, que la historia es la maestra de la vida.

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abravanel, Nicole, «*Le Judaïsme sépharadi*, une revue transnationale d'expresion française (París, 1932-Londres, 1966)», en Soufiane Roussi y Ana Stulic-Etchevers (eds.), *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfarades*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2013, pp. 113-168.
- Albarral, Purificación, *Biblia de Abraham Asá: Los doce profetas menores*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2010.
- Albarral, Purificación, *Quen se cura, dura, El Libro de higién de Albert Saúl (Constantinopla, 1922)*, Barcelona, Tirocinio, 2010.
- Albarral, Purificación, «*Séfer refuot*: Esmirna (1870) versus Salónica (ca. 1855)», *eHumanista* 28 (2014), pp. 1-23.
- Alexander, Tamar y Eliezer Papo, «Te aprikanto i te diskanto: La medisina tradicional de las mujeres sefardis de Bosna», *Neue Romania* 35 (2006) (=Judenspanisch X), pp. 7-58.
- Alexander, Tamar y Eliezer Papo, «El enkanto de la majia. Research into Sephardic Magic: History, Trends and Topics», *El Prezente: Studies in Sephardic Culture* 5 (2011), pp. 9-31.
- Angel, Marc D., *La America. The Sephardic Experience in the United States*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1982.
- Asenjo Orive, Rosa, *El Meam loez de Cantar de los Cantares: (Sir hasirim) de Hayim Y. Saki, Constantinopla, 1899)*, Barcelona, Tirocinio, 2003.
- Asenjo Orive, Rosa, «España y los sefardíes. El desastre del 98 en *El Avenir*», *Sefarad* LXV (2005), pp. 3-40, 227-269.
- August-Zarebska, Agnieszka, «The Representations of *kurtijo* and Their Function in Contemporary Judeo-Spanish Poetry», en Andrej Katni, Izabela Olszewska, Aleksandra Twardowska

- (eds.), *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective*, Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-NewYork-Oxford..., Peter Lang, 2013, pp. 245-268.
- Ayala, Amor, «“La mujer moderna” por Y. A. Basat (*La Alvorada*, Ruse 1899): La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 55 (2006), pp. 45-67.
- Ayala, Amor y Stephanie von Schmädel, «Anuncios en la prensa judeoespañola de Viena como testimonio de la vida cotidiana de los sefardíes (siglos XIX y XX)», en Michael Studemund-Halévy, Christian Liebl e Ivana Vucina Simóvic (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013, pp. 15-38.
- Bali, Rifat N., ed., *Avran Benaroya: un journaliste juif oublié suivi de ses mémoires*, Estambul, Isis, 2004.
- Barquín López, Amelia, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo XX*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997.
- Barquín López, Amelia, «Un periódico sefardí: *El Meseret* de Alexandr Ben-Guiat», *Sefarad* LVII (1997), pp. 3-31.
- Barquín López, Amelia, «La prensa sefardí: fuente de materiales literarios», *Ínsula* 647 (2000), pp. 25-28.
- Bellaïche Cohen, Annie, «A Paris, en 1864, un journal judéo-espagnol: *El Verdadero Progreso Israelita*», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Bornes-Varol (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 37-52.
- Ben-Ami, Issachar, «Customs of Pregnancy and Childbirth among Sephardic and Oriental Jews», en Yedida K. Stillman y George K. Zucker (eds.), *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 253-268.

- Ben-Ur, Aviva, «In Search of the American Ladino press: A bibliographical survey, 1910-1948», *Neue Romania* 28 (2003) (=Judenspanisch VII), pp. 177-234.
- Berenguer Amador, Ángel, *El libro sefardí La Güerta de oro de David M. Atías (Liorna, 1778). Edición y estudio lingüístico del verbo*, Lausana, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2017.
- Biblia de Ferrara: *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebraica por muy excelentes letrados*, ed. facsímil, Madrid, Comisión Nacional Quinto Centenario, 1992.
- Borovaya, Olga, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Borovaya, Olga, «Moses Almosnino's epistles: a sixteenth-century genre of Sephardi vernacular literature», *Journal of Medieval Iberian Studies* 6 (2014), pp. 251-263.
- Borovaya, Olga, *The Beginnings of Ladino Literature. Moses Almosnino and His Readers*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2017.
- Borovaya, Olga, «The first Ladino travelogue: Moses Almosnino's treatise on the extremes of Constantinople», *Journal of Medieval Iberian Studies* 10 (2018), pp. 106-126.
- Bortnick, Rachel Amado, «La flama en el agua: obzervaciones sobre el estado actual del judeoespañol», *Sefárdica* 19 (2010), pp. 35-39.
- Brooks, Andrée Aelion, *The Woman who Defied Kings. The life and times of Doña Gracia Nasi. A Jewish leader during the Renaissance*, St. Paul, Minessota, Paragon House, 2002.
- Bunis, David M., «Types of nonregional variation in Early Modern Eastern Spoken Judezmo», *International Journal of the Sociology of Language* 37 (1982), pp. 41-70.

- Bunis, David M., «Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire», en Harvey E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996, pp. 226-239.
- Bunis, David M., «Translating from the Head and from the Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-Translation Tradition», en Winfried Busse y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, Berna-Berlín-Francfurt..., Peter Lang, 1996, pp. 337-358.
- Bunis, David M. «The Judezmo Press as a Forum for Modern Linguistic Discourse», en Sánchez, Rosa y Marie-Christine Bornes Varol (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 143-180.
- Bunis, David M., «Shem Tov Semo, Yosef Kalwo, and Judezmo Fiction in Nineteenth-Century Vienna», en Michael Studemund-Halévy, Christian Liebl e Ivana Vucina Simóvic (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013, pp. 39-106.
- Bunis, David, «The Anti-Castillianist Credo of Judezmo Journalist Hizkia M. Franco (1875-1953)», en Rifat Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey*, Estambul, Libra, 2016, pp. 83-143.
- Bürki, Yvette, «La publicidad en los periódicos salonicenses *La Époque* y *El Avenir* en los albores del siglo xx», en Yvette Bürki, Manuela Cimeli y Rosa Sánchez (eds.), *Lengua, Lllengua, Llingua, Lingua, Langue. Encuentros filológicos (ibero)románicos. Estudios en homenaje a la profesora Beatrice Schmid*, Munich, Peniopo, 2012, pp. 115-136.
- Bürki, Yvette, «El judeoespañol, ¿una variedad olvidada?», *Estudios de Lingüística del Español* 37 (2016), pp. 149-175.

- Bürki, Yvette, «El activismo lingüístico y la lengua sefardí en el siglo XXI», en Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez (eds.), *Ovras son onores. Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2021, pp. 211-232.
- Bürki, Yvette y Aitor García Moreno «Mujer y publicidad», en Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 147-176.
- Bürki, Yvette y Rosa Sánchez, «La Vara: primeras calas en un periódico sefardí de Nueva York», *Ladinar* 7-8 (2014), pp. 49-66.
- Cid, Jesús Antonio, «Lamentación del alma ante la muerte. Nuevo poema medieval», en Beatriz Garza Cuarón e Yvette Jiménez de Báez (eds.), *Estudios de Folklore y Literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig*, México, Colegio de México, 1992, pp. 729-291.
- Cimeli, Manuela, «La *Gartenlaube* y las *Güertas de Historia*», en Michael Studemund-Halévy, Christian Liebl e Ivana Vucina Simóvic (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013, pp. 147-158.
- Cohen, Dov, «Un “bien conocido negociante i luchador comunal”: Muevas notisias sobre Rafael Uziel (1816-1881), precursor de la prensa en djudeoespaniol», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 231-254.
- Cohen, Dov, «Novedades bibliográficas en el estudio de las ediciones de biblias sefardíes (siglo XVI)», *Sefarad* LXXIX (2019), pp. 199-224.
- Cohen, Dov, *Thesaurus of the Ladino Book 1490-1960. An Annotated Bibliography*, Jerusalén, Ben Zvi Institute for the Study

- of Jewish Communities in the East-Hebrew University, 2021.
- Collin, Gaëlle, Marie Christine Varol-Bornes (eds.) y Vanessa Pfister-Mesavage (traductora), *La vie picaresque d'Eliya Karmona. De la naissance d'Eliya Karmona, de ses jeunes années et comment il devint directeur du Djugueton*, Paris, Lior Éditions, 2016.
- Cortest, Luis (ed.), *R. Moshé Almosnino. Regimiento de la Vida*, Madrid, Verbum, 2013.
- Crews, Cynthia M., «Extracts from the *Meam Loez* (Genesis) with a Translation and a Glossary», *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society* 9.II (septiembre 1960), pp. 13-106.
- Crews, Cynthia M., «One Hundred Medical Recipes in Judeo-Spanish of ca. 1600», *Revue des Études Juives* 126 (1967), pp. 203-263.
- Díaz-Mas, Paloma, «Un género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica», *Boletín de la Real Academia Española* LXXIII (1993), pp. 329-346.
- Díaz-Mas, Paloma, «Una edición crítica de la quiná sefardí de *La destrucción del Templo*», *Sefarad* LXII (2002), pp. 275-308.
- Díaz-Mas, Paloma, «Dos romances de los criptojudíos portugueses», en Hilary Pomeroy (ed.), *Proceedings of the Thirteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 7-9 september 2003*, Londres, Department of Hispanic Studies Queen Mary-University of London, 2006, pp. 125-136.
- Díaz-Mas, Paloma, «Annonces publicitaires dans les écrits séfarades (1880-1930)», en Soufiane Roussi y Ana Stulic-Etchevers (eds.), *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfarades*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2013, pp. 171-210.

- Díaz-Mas, Paloma «La diáspora sefardí a partir de 1492: exiliados, cristianos nuevos y judíos nuevos», en *La influencia sefardí en los Estados Unidos*, Madrid, Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, 2017, pp. 11-34.
- Díaz-Mas, Paloma y Carlos Mota, *Sem Tob de Carrión. Proverbios morales*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Díaz-Mas, Paloma y María Sánchez-Pérez, «La comunidad sefardí de Los Ángeles (California) y su periódico *El Mesajero/The Messenger*», *eHumanista* 20 (2012), pp.153-171.
- Filipović, Jelena e Ivana Vučina Simóvić, «La lengua como recurso social: el caso de las mujeres sefardíes de los Balcanes», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 259-269.
- Gaon, Moshe David, *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*, Jerusalén, Ben Zvi Institute-Hebrew University, 1965 [en hebreo].
- Gaon, Solomon y M. Mitchell Serels (eds.), *Sephardim and the Holocaust*, Nueva York, Yeshiva University, 1987.
- García Arévalo, Tania María, «Coram populo: acusaciones entre Lucien Sciuto y David Fresco en la prensa de Constantinopla (1900-1911)», en Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez (eds.), *Ovras son onores. Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2021, pp. 81-93.
- García Barreno, Pedro R., «Margarita Salas Falgueras: *In Memoriam*», *Boletín de la Real Academia Española* tomo C, cuaderno CCCXXI (enero-junio 2020), pp. 315-325.
- García Moreno, Aitor, *Relatos del pueblo ladinán (Me'am Lo'ez de Éxodo)*, Madrid, CSIC, 2004.
- García Moreno, Aitor, «El humor gráfico en la prensa sefardí: el caso de las portadas de *El Juguetón* de Constantinopla», *Sefarad* LXX (2010), pp. 195-240.

- García Moreno, Aitor, «La recepción de la medicina moderna entre los sefardíes de Oriente», en Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (eds.), *Cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 255-286.
- García Moreno, Aitor, «El judeoespañol», en *La influencia económica y comercial de los idiomas de base española*, Madrid, Ministerio de Economía y Empresa, 2018, pp. 15-34.
- Gerson Sarhon, Karen, «*El amaneser*, suplemento mensual del jurnal *Şalom*», en Pablo Martín Asuero y Karen Gerson Sarhon (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*, Estambul, Isis, 2007, pp. 87-90.
- Girón-Negrón, Luis M. y Laura Minervini, *Las coplas de Yosef. Entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*, Madrid, Gredos, 2006.
- González-Blanco García, Elena, «La clerecía rabínica y su pervivencia en las coplas sefardíes. Hacia el ocaso del tetrástico castellano», en Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro (eds.), *Aljamías in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Jacob M. Hassán*, Gijón, Trea, 2012, pp. 357-376.
- Gonzalo Maeso, David, *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, Gredos, 1960.
- Gonzalo Maeso, David y Pascual Pascual Recuero, *Me'am Lo 'ez. El gran comentario bíblico sefardí tomo preliminar Prolegómenos*, Madrid, Gredos, 1964; tomo I, 1.^a parte *Me'am Lo 'ez Be-resît (Génesis) (Gn I-XXV, 18)*, Madrid, Gredos, 1969; tomo I, 2.^a parte, *Me'am Lo 'ez Be-resît (Génesis) (Gn XXV, 16-L, 26)*, Madrid, Gredos, 1970.
- Gruss, Susy, «El semanario *El Tiempo* de Tel Aviv como vehículo de la integración del inmigrante sefardí», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *La presse judéo espagno-*

- le, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 85-99.
- Gruss, Susy, «El polifacético Itzhak Ben Rubí: un autor sefardí moderno», *Sefarad* LXXV (2015), pp. 163-179.
- Gruss, Susy, «Esther Morguez Algranti, una mujer de tinta y letra», en Rifat Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey*, Estambul, Libra, 2016, pp. 389-406.
- Gruss, Susy, «La guerra civil española en la prensa en judeoespañol de Salónica», en Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez (eds.), *Ovras son onores. Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2021, pp. 121-142.
- Guillon, Hélène, «Les ambitions d'un jeune journaliste séfara: les Carnets intimes de Sam Lévy (1894), futur rédacteur en chef du *Journal de Salonique* (1895-1911)», *Yod: revue des études hébraïques et juives* 11-12 (2006-2007), pp. 271-288.
- Guillon, Hélène, *Le Journal de Salonique. Un périodique juif dans l'Empire ottoman (1895-1911)*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013.
- Guthwirth, Eleazar, «Siglo de Oro y Biblia: una perspectiva otomana», en Ignacio Arellano y Ruth Fine (eds.), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 24-256.
- Hadar, Gila, «Jewish Journalism in Salonika and Greece», en Rifat Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey*, Estambul, Libra, 2016, pp. 301-354.
- Hassán, Iacob M., «El estudio del periodismo sefardí», *Sefarad* XXVI (1966), pp. 229-235.
- Hassán, Iacob M., «Transcripción normalizada de textos judeoespañoles», *Estudios Sefardíes* 1 (1978), pp. 147-150.
- Hassán, Iacob M., «Las Coplas de Yosef sefardíes de Abraham Toledo y la poesía luctuosa», en *Philologica Hispaniensia in*

- Honorem Manuel Alvar* vol. III *Literatura*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 215-220.
- Hassán, Iacob M., «¿Adóte Adán / Dónde estás Adán? en las literaturas judeoespañola e hispanojudía», en Michael E. Gerli y Harvey L. Sharrer (eds.), *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, Madison, The Hispanic Seminar of Medieval Studies, 1992, pp. 163-172.
- Hassán, Iacob M., *Las coplas de Purim*, Madrid, Hebraica Ediciones, 2010.
- Hassán, Iacob M. y Angel Berenguer Amador (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara. Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991*, Madrid, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, 1994.
- Hassán, Iacob M. y Elena Romero, «Quinot paralitúrgicas: Edición y variantes», *Estudios Sefardíes* 1 (1978), pp. 3-57.
- Jovanović, Željko, «Gina Camhy: una primera aproximación a la vida y obra de la autora sefardí de Bosnia», en Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 223-242.
- Kalderon, Albert, *Abraham Galante. A biography*, Nueva York, Sepher-Hermon Press - Sephardic House at Congregation Shearith Israel, 1983.
- Kaplan, Yosef, *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí del siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Lazar, Moshe, *The Ladino Bible of Ferrara, 1553: A critical edition*, Culver City, CA, Labyrinthos, 1992.
- Lazar, Moshe (ed.), *Biblia de Ferrara*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2004.

- León Tello, Pilar, *Yosef Ha-Koen, El valle del llanto ('Emeq ha-Bakha), crónica hebrea del siglo XVI*, Barcelona, Riopiedras, 1989.
- Lleal, Coloma, *El Judezmo. El dialecto sefardí y su historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.
- Markova, Alla, «El *Tratado del astrolabio* de Mošé Almosnino en un manuscrito de Leningrado», *Sefarad* LI (1991), pp. 437-446.
- Markova, Alla, «An Unknown Manuscript on Astronomy by Moshe Almosnino», en Michel Abitbol, Yom-Tov y Galit Hasan-Rokem (eds.), *Hispano-Jewish Civilization after 1491 (Fourth International Congress for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage)*, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1997, pp. 41-54.
- Martínez Gálvez, Cristina, «La prensa sefardí en la Rumanía: contenidos del periódico *El Luzero de la Pasensia* (Turnu Severin 1885-1888)», *Revista de Filología Románica* XXVI (2009), pp. 205-227.
- Martínez Gálvez, Cristina, «*El Plato de Purim* (1909-1910), suplemento satírico del periódico *El Avenir*», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 171-181.
- Mazower, Max, *La ciudad de los espíritus: Salónica desde Suleimán el Magnífico hasta la ocupación nazi*, Barcelona, Crítica, 2009.
- Meyuhas Ginio, Alisa, «El *Me'am Lo'ez* de Ya'acov Khulí (Julí) (1730): un comentario en ladino del libro del Génesis», en Ignacio Arellano y Ruth Fine (eds.), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Ver-vuert, 2010, pp. 191-206.
- Minervini, Laura, «The Formation of the Judeo-Spanish Koiné: Dialect Convergence in the Sixteenth Century», en Anette

- Benaïm (ed.), *Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 29 June-1 July 1997*, London, Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College, 1999, pp. 41-54.
- Minervini, Laura, «El desarrollo histórico del judeoespañol», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana-RILI* 8, (2006), pp. 13-34.
- Minervini, Laura, «Formación de la lengua sefardí», en Iacob M. Hassan y Ricardo Izquierdo-Benito (eds.), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2008, pp. 25-49.
- Minervini, Laura, «Los estudios del español sefardí (judeoespañol, ladino). Aportaciones, métodos y problemas actuales», *Studis Romànics* 35.1 (2013), pp. 323-334.
- Molho, Michael, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1950.
- Molho, Michael y Joseph Nehama, *In Memoriam: Hommage aux victimes juives des Nazis en Grèce*, Salónica, Communauté Israélite de Thessalonique, 1988. (1.^a ed. 1948-1949).
- Molho, Rena, *The Memoirs of Doctor Meir Yoel. An Autobiographical Source on Social Change in Salonika at the Turn of the 20th Century*, Estambul, Isis Press, 2011.
- Molho, Rena, «La reconstruction de la communauté juive de Salonique après la Shoah», en Esther Benbassa (ed.), *Salonique. Ville juive, ville ottomane, ville grecque*, Paris, CNRS, 2014, pp. 117-138.
- Morcillo, Matilde, «España y la prensa judeo-española de Salónica durante el primer tercio del siglo xx», en Pablo Martín Asuero y Karen Gerson Sarhon (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*, Estambul, Isis, 2007, pp. 47-57.
- Naar, Devin E., *Jewish Salonica. Between the Ottoman Empire and Modern Greece* Stanford, Stanford University Press, 2016.

- Nahum, Henri, «Un journal judéo-espagnol à Smirne avant la Première Guerre Mondiale: *La Boz del Pueblo*», en Winfried Busse y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *Hommage à Haim Vidal Septhi*, Berna-Berlín-Francfurt..., Peter Lang, 1996, pp. 565-580.
- Papo, Eliezer, «Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarquia: Vida y obra de Laura Papo “Bohoreta”, primera dramaturga en lengua judeo-española», *Neue Romania* 40 (2011) (=Judenspanisch XIII), pp. 89-107.
- Papo, Eliezer, «Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papo “Bohoreta”», *Sefarad* LXXII (2012), pp. 123-144.
- Papo, Isaac, *Viaje en el ocaso de una cultura ibérica*, Barcelona, Tirocinio, 2006.
- Papo, Isacco, *Al tramonto di una civiltà. Un ebreo sefardita tra Oriente e Occidente*, Liorna, Salomone Belforte, 2013.
- Papo, Isaac, *Une odyssée judéo-espagnole. Souvenirs et réflexions d'un médecin sépharade*, Paris, Lior éditions, 2019.
- Pascual Recuero, Pascual, «Aproximación a las crónicas otomanas de Moisés Almosnino», *La Rassegna Mensile di Israel* XLIX (1983), pp. 668-696.
- Pascual Recuero, Pascual, *Me 'am Lo 'ez. El gran comentario bíblico sefardí. Tomo XIII, Me 'am Lo 'ez Esther*, Madrid, Gredos, 1974.
- Penny, Ralph, «La innovación fonológica del judeoespañol», en M. Ariza, R. Cano, J. M.^a Mendoza y A. Narbona (eds.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Sevilla, 1992, vol. II, pp. 251-257.
- Penny, Ralph, «Judeo-Spanish Varieties Before and After the Expulsion», *Donaire* 6 (abril 1996), pp. 53-59.
- Penny, Ralph, «Variation in Judeo-Spanish: The Question of Competing Norms», en Yvette Bürki, Manuela Cimeli y Rosa Sánchez (eds.), *Lengua, Llingua, Llingua, Lingua, Langue. Encuen-*

- tros filológicos (ibero)románicos. *Estudios en homenaje a la profesora Beatrice Schmid*, Munich, Peniope, 2012, pp. 338-347.
- Quintana, Aldina, *Geografía Lingüística del Judeoespañol. Estudios sincrónico y diacrónico*, Berna-Berlín-Francfurt-Nueva York..., Peter Lang, 2006.
- Quintana, Aldina, «La evolución del judeoespañol en el siglo XVII», *Neue Romania* 35 (2006) (=Judenspanisch X), pp. 157-181.
- Quintana, Aldina, «Formules d'introduction et structure discursive dans le *Me'am Lo'ez* de Ya'acov Khuli», *Yod: revue des études hébraïques et juives* 11-12 (2006-2007), pp. 113-140.
- Quintana, Aldina, «From the Master's Voice to the Disciple's Script: Genizah Fragments of a Bible Glossary in Ladino», *Hispania Judaica Bulletin* 6 (2008), pp. 87-235.
- Quintana, Aldina, «La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos: una lectura por las páginas de *La Alborada* (Sarajevo 1900-1901)», *El Prezente. Studies in Sephardic Culture* 3 (2009), pp. 113-140.
- Quintana, Aldina, «El José otomano del *Séfer Me'am Lo'ez* de Beresit (1730): entre ficción y realidad social», en Ignacio Arellano y Ruth Fine (eds.), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 389-408.
- Quintana, Aldina, «El judeoespañol, una lengua pluricéntrica al margen del español», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 33-54.
- Quintana, Aldina, «De tímidos sefardistas a sionistas declarados: El círculo de *El Amigo del Pueblo* (1888-1902) y la cuestión de las lenguas», *Neue Romania* 40 (2011) (=Judenspanisch XIII), pp. 3-18.

- Refael [Vivante], Shmuel, *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: Estudio y antología*, Barcelona, Tirocinio, 2008
- Refael Vivante, Shmuel, «Una voz entre altas y lejanas montañas: el judeoespañol (ladino), los ladinistas y la tierra de ladinolandia», en Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez (eds.), *Ovras son onores. Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2021, pp. 193-210.
- Riaño López, Ana María, «Edición del pasaje inicial del *Me'am lo'ez Yesa'ia* de Yishac Y. Abá (Salónica, 1892)», en Elena Romero (ed.), *Judaismo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, vol. I, Madrid, CSIC, 2002, pp. 319-328.
- Rieder-Zelenko, Elena, *Novedades de Esmirna. Edición de noticias publicadas en el periódico judeoespañol La Buena Esperanza en 1905*, Barcelona, Tirocinio, 2013.
- Rodrigue, Aron, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- Rodrigue, Aron y Sarah Abrevaya Stein, *A Jewish Voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*, Stanford, Stanford University Press, 2012.
- Romero, Elena, «Complas de tu-bišbat», en *Poesía: Reunión de Málaga de 1974*, Málaga, Diputación, 1976, pp. 277-311.
- Romero, Elena, *Coplas sefardíes: Primera selección*, introducción de Iacob M. Hassán, Córdoba, El Almendro, 1988.
- Romero, Elena, *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, con la colaboración de Iacob M. Hassán y Leonor Carracedo, Madrid, CSIC, 1992.
- Romero, Elena, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.

- Romero, Elena, *El libro del buen retajar. Textos judeoespañoles de circuncisión*, Madrid, CSIC, 1998.
- Romero, Elena. «La prensa judeoespañola contra los recelos, la burocracia y las censuras», en Pablo Martín Asuero y Karen Gerson Sarhon (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*, Estambul, Isis, 2007, pp. 9-35.
- Romero, Elena, *Y hubo luz y no fue tan buena: las coplas sefardíes de Purim y los tiempos modernos*, Barcelona, Tirocinio, 2008.
- Romero, Elena, «La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del imperio otomano: materiales para su estudio», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 55-64.
- Romero, Elena, «La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del Imperio otomano: más materiales para su estudio», *Sefarad* LXX (2010), pp. 435-473.
- Romero, Elena, *Los yantares de Purim. Coplas y poemas sefardíes de contenido folclórico: Estudio y edición de textos*, Barcelona, Tirocinio, 2011.
- Romero, Elena, «Sephardi Coplas: Characteristics and Bibliography», *European Judaism* 44.1 (Spring, 2011), pp. 72-83.
- Romero, Elena, «Las coplas sefardíes novísimas de Purim: temas y tópicos», en Yvette Bürki y Elena Romero (eds.), *La lengua sefardi. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, Berlin, Frank & Timme, 2014, pp. 151-194.
- Romero, Elena, «Mlle. Elisa: una periodista colaboradora del periódico de Salónica *La Época* a principios del siglo xx», en Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 197-206.
- Romero, Elena, «Tres mujeres colaboradoras del periódico de Salónica *La Época*, de 1900 a 1907», en Rifat Bali (ed.), *Jewish*

- Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey*, Estambul, Libra, 2016, pp. 231-263.
- Romero, Elena, *La reina Ester en solfa. Coplas sefardíes de Purim sobre el libro bíblico de Ester*, Barcelona, Tirocinio-Fundación San Millán de la Cogolla, 2021.
- Romero, Elena y Leonor Carracedo, «Poesía judeoespañola admonitiva», *Sefarad* XXXVII (1977), pp. 429-451.
- Romero, Elena y José Manuel González Bernal, *Me'am Lo'ez Cohélet comentario sefardí al libro bíblico de Eclesiastés del rabino Salomon Hakohén*, Madrid, CSIC-Fundación San Millán de la Cogolla, 2020.
- Romero, Elena y Carmen Valentín del Barrio, *Seis coplas sefardíes de 'castiguerio' de Hayim Yom-tob Magula: edición crítica y estudio*, Madrid, CSIC, 2003.
- Romeu Ferré, Pilar, «Turquismos en la crónica de los reyes otomanos de Mosé ben Baruj Almosnino», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, XXXVII-XXXVIII (1991), pp. 91-100.
- Romeu Ferré, Pilar, «Diferencias y paralelismos entre la *Crónica de los reyes otomanos* de rabí Mosé ben Baruj Almosnino y los *Extremos y grandezas de Constantinopla* de Iacob Cansino», en *History and Creativity in the Sephardi and Oriental Jewish Communities*, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1994, pp. 189-200.
- Romeu Ferré, Pilar, *Crónica de los Reyes Otomanos*, Barcelona, Tirocinio, 1998.
- Romeu Ferré, Pilar, *Las llaves del Meam loez: Edición crítica, concordada y analítica de los Indices del Meam loez Torá*, Barcelona, Tirocinio, 2000.
- Romeu Ferré, Pilar, «El sueño premonitorio de Moisés Almosnino sobre Yosef Nasí en el *Tratado de los sueños* (Salónica 1564)», *Sefarad* LXIV (2004), pp. 159-193.
- Romeu Ferré, Pilar, «Turquismos en un manuscrito de medicina o farmacología terapéutica en hebreo y judeoespañol (s. XIX)»,

- Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 59.2 (2004), pp. 31-42.
- Romeu Ferré, Pilar, «“Sin memoria no hay avenir”. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 63.2 (julio-diciembre 2008), pp. 101-120.
- Romeu Ferré, Pilar, *Agua tibia, media vida. El Séfer refuot o Libro de medicamentos (Salónica, ca. 1855)*, Barcelona, Tirocinio, 2010.
- Romeu Ferré, Pilar, *Guía bibliográfica de memorias sefardíes. Sefardíes originarios del imperio otomano (1950-2011)*, Barcelona, Tirocinio, 2012.
- Romeu Ferré, Pilar, «La medicina en Centroeuropa según los testimonios de los sefardíes del Imperio Otomano», en Michael Studemund-Halévy, Christian Liebl e Ivana Vucina Simóvic (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013, pp. 313-326.
- Romeu Ferré, Pilar, *Daniel de Ávila Gallego, Diálogo del colorado. Interpretación académica de la escarlatina*, Barcelona, Tirocinio, 2014.
- Romeu Ferré, Pilar, «“Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido”: Memorias y novelas autobiográficas sefardíes publicadas en España», *Ladinar* 7-8 (2014), pp. 252-263.
- Romeu Ferré, Pilar, «Aproximación a las memorias de mujeres sefardíes del Norte de África», en Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 319-335.
- Romeu Ferré, Pilar, *Guía bibliográfica de memorias sefardíes (segunda parte). Sefardíes originarios del imperio otomano y del norte de África*, Barcelona, Tirocinio, 2019.

- Romeu Ferré, Pilar, «España y lo español en el periódico *El Nacional* de Viena (1866-1867)», *Ladinar* XII (2021), pp. 83-98.
- Roth, Cecil, *The House of Nasi, the Duke of Naxos*, Nueva York, Greenwood Press, 1940.
- Saba-Wolfe, Rachel, «The journal *La Buena Esperansa* and its battle for reforms in the Jewish community of Izmir», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 141-148.
- Sánchez, Rosa y Marie-Christine Varol-Bornes, «Introduction. La presse judéo-espagnole (1846-2014): un champ d'étude en expansion», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 15-33.
- Sánchez-Pérez, María, «*Yerushalayim*, suplemento de *El Liberal*: una revista sefardí de comienzos del siglo xx», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 60 (2011), pp. 223-241.
- Sánchez-Pérez, María, *Prensa sefardí de pasatiempo en Salónica: un Konsejero (1913) y dos Martíos (1914 y 1927)*, Barcelona, Tirocinio, 2014.
- Sánchez-Pérez, María, «Dos calas en la relación entre mujeres y prensa periódica sefardí: *Ilustra Güerta de Estoria* (Viena, 1880-1882) y *Yerushalayim* (Jerusalén, 1909)», en Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 129-146.
- Sánchez-Pérez, María, «El humor en la prensa sefardí: chistes publicados en periódicos judeoespañoles (siglos XIX y XX)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 65 (2016), pp. 119-136.

- Sánchez-Pérez, María, *El Quijote en judeoespañol. Estudio y edición de los fragmentos publicados en los periódicos sefardíes* El Amigo de la Famiya (*Constantinopla, 1881*) y La Boz de Oriente (*Estambul, 1931*), Barcelona, Tirocinio, 2019.
- Santa Puche, Salvador, *Libro de los Testimonios: Los Sefardíes y el Holocausto vol. 1*, Barcelona, Sephardi Federation of Palm Beach County, 2003.
- Saul, Mahir (ed.), *Judeo-Spanish at the Time of Clamoring Nationalisms*, Estambul, Libra, 2013.
- Schlumpf, Sandra, «Tradición judía y actualidad social en cuatro artículos publicados en *El Risón* de Salónica», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 183-192.
- Schmid, Beatrice (et al.), «Dos números del periódico *El Avenir*», *ARBA. Acta Romanica Basiliensia* 14 (2003) pp. 85-124.
- Schmid, Beatrice, «De Salónica a Ladinokomunita. El judeoespañol desde los umbrales del siglo xx hasta la actualidad», en Germà Colón Domènech y Lluís Gimeno Beti (eds.), *Ecologia lingüística i desaparició de llengües*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2007, pp. 9-33.
- Schmid, Beatrice, «La lengua sefardí en su plenitud», en Elena Romero (ed.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 51-79.
- Scholem, Gershom, *Sabbataï Tsevi. Le messie mystique. 1626-1676*, Paris, Verdier, 1983 (1.^a ed. en hebreo, 1957; traducción al inglés, *Sabbataï Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973).
- Schorsch, Jonathan, «Disappearing Origins: Sephardic Autobiography Today», *Prooftexts* 27 (2007), pp. 82-150.

- Schwarzwald, Ora (Rodrigue), «Le style du *Me'am Lo'ez*: une tradition linguistique», *Yod: revue des études hébraïques et juives* 11-12 (2006-2007), pp. 77-112.
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue), «On the Jewish Nature of Medieval Spanish Biblical Translations: linguistic Differences between Medieval and Post-Exilic Spanish Translations of the Bible», *Sefarad* LXX (2010), pp. 117-140.
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue), «The Relationship between Ladino Liturgical Texts and Spanish Bibles», en Jonathan Decter y Arturo Prats (eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp.223-244.
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue) (coord.), *Las Ortografías del Ladino*, Tel Aviv, Akademia Nasionala del Ladino en Israel, 2021.
- Scolnik, Julie, «The American Connection. To and Fro between *La America* of New York and the Judeo-Spanish Press of the Middle East and Territories of the Ottoman Empire», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 71-84.
- Scolnik, Julie, «A Reflection of Ethnic Identity in the American Jewish Press: the Yiddish *Forverts* and Judeo-Spanish *La America*», en Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez (eds.), *Otras son onores. Estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2021, pp. 43-56.
- Séphiha, Haïm Vidal, *Le ladino (judéo-espagnol calque). Deutéronome: versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)*, París, 1973.
- Shaul, Moshe «Le judéo-espagnol au seuil du xxi siècle. Possibilités d'assurer la continuité de cette langue grâce aux nouvelles technologies de communication», en Rafael Gatenio

- (ed.), *Judeo Espaniol: The evolution of a culture*, Salónica, Ets Ahaim Foundation, 1999, pp. 31-36.
- Smid, Katja, «Usos médicos y mágicos de los sefardíes de la Bosnia otomana a mediados del siglo XIX según las obras Halájicas de Eliezer Papo», en Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito (eds.), *Cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 221-254.
- Stanckowich Isern, Moisés, *Edición filológica de coplas sefardíes del ciclo del Éxodo*, Universitat de Barcelona, 2011 (tesis doctoral, accesible en <https://www.tesisenred.net/handle/10803/35695#page=1>)
- Stein, Sarah Abrevaya, *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2004.
- Studemund-Halévy, Michael, «Aux cendres des mots. Apologie du judezmo et représentation de la shoah dans la littérature judéo-espagnole», *Neue Romania* 31 (2004) (=Judenspanisch VIII), pp. 201-248
- Studemund-Halevy, Michael, «Shem Tov Semo, Sefardi Vienna and the cradle of Judezmo philology», en Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 317-331.
- Studemund-Halévy, Michael, «Ivi, daber ivrit! Baruch Mitrani, un maskil turco-sefardí en Viena», en Michael Studemund-Halévy, Christian Liebl e Ivana Vucina Simóvic (eds.), *Sefarad an der Donau. La lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013, pp. 175-202.
- Valentín del Barrio, Carmen, «Los extremos de la vida y sus conexiones con el poema judío medieval *Lamentación del alma*

- ante la muerte*», en Judith Targarona y Ángel Saez-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1999, vol. II, pp. 667-676.
- Valentín del Barrio, Carmen, «Poesía judeoespañola admonitiva: concordancias estilísticas y temáticas con la literatura moral castellana medieval», *Revista de Filología Española* LXXXV, (2005), pp. 295-320.
- Valentín del Barrio, Carmen, «Poesía judeoespañola admonitiva: notas para su caracterización», *Sefarad* LXVI (2006), pp. 443-470.
- Valle, Carlos del, «El manuscrito hebreo del *Tratado del astrolabio* de R. Mošé Almosnino», *Sefarad* LI (1991), pp. 455-457.
- Varol-Bornes, Marie-Christine, «Hayim ben Moshe Bejarano, maskil, lecteur et collaborateur de presse», en Rosa Sánchez y Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013, pp. 281-294.
- Vidaković-Petrov, Krinka, «La presse séfarde de Belgrade et Sarajevo de 1888 à 1941», en Soufiane Roussi y Ana Stulic-Etchevers (eds.), *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfardes*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2013, pp. 69-96.
- Von Schmädel, Stephanie, «Sem Tob Semo y la producción literaria sefardí de Viena en el siglo XIX», en Yvette Bürki y Elena Romero (eds.), *La lengua sefardi. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, Berlin, Frank & Timme, 2014, pp. 235-250.
- VV. AA., *El Presente. Journal of Sephardic Studies/Junal de estudios sefaradis* 12-13 (2018-2019).
- Zemke, John M., *Moše ben Baruk Almosnino. Regimiento de la vida. Tratado de los sueños (Salonika, 1564)*, Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.

- Zorattini, Pier Cesare Ioly, «Sephardic Settlement in Ferrara under the House of Este», en Yedida K. Stillman y George K. Zucker (eds.), *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 5-14.
- Zorattini, Pier Cesare Ioly (ed.), *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Florencia, Olschki, 2000.
- Zumwalt, Rosemary Lévy, «Las buenas mujeres: The Keepers of Sephardic Health and Home», *Jewish Folklore and Ethnography Review* 15 (1993), pp. 107-112.

DICCIONARIOS CONSULTADOS

- Bunis, David M., *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalén, The Magnes Press-The Hebrew University, 1993.
- DLE: *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, en línea en <https://www.rae.es/>
- García Moreno, Aitor, Elisabeth Fernández Martín, Cristóbal José Álvarez, *El Nuevo chico diccionario judeo-español-francés de Šelomó Yisrael Šerešlí (Jerusalén, 1898-1899)*, Berlín, Peter Lang, 2021.
- Nehama, Joseph, *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid, CSIC, 1977.
- Pascual Recuero, Pascual, *Diccionario básico de ladino-español*, Barcelona, Ameller, 1977.
- Perahya, Clara y Elie Perahya, *Dictionnaire Français/Judéo-Espagnol*, París, Langues & Mondes, 1998.

Contestación
del
EXCMO. SR. D. JOSÉ MARÍA MERINO

Señoras y señores académicos:

Conozco y aprecio a doña Paloma Díaz-Mas desde hace bastantes años, y supone para mí una satisfacción profunda haber sido designado para responder a su discurso de ingreso en nuestra institución. Catedrática de la Universidad del País Vasco, profesora en diversas universidades norteamericanas —Oregon, Brigham Young, Washington en Saint Louis...—, profesora de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, filóloga y periodista, autora de numerosos ensayos y libros sobre la historia, la cultura y la identidad sefardíes, con atención también a su literatura escrita y oral —en este caso interesándose por las particularidades del romancero sefardí, el origen y difusión de la literatura de cordel entre los sefardíes y los aspectos de los distintos tipos de romances: tanto los medievales, conservados desde la expulsión de los judíos de España y Portugal, como los compuestos en España durante los siglos XVI y XVII, y la literatura de cordel importada de

España entre los siglos XVIII y XX, los romances sefardíes de tema bíblico y las adaptaciones de romances provenientes de las culturas en contacto con las comunidades sefardíes—. Estudiosa de *La Celestina*, por ejemplo, pero asimismo autora de espléndidas ficciones literarias, doña Paloma Díaz-Mas presenta, tanto en su personalidad como en su obra, distintas y muy interesantes facetas, que sin duda enriquecerán el patrimonio y el trabajo cotidiano de nuestra *casa de las palabras*.

En nuestras comunicaciones, antes de preparar los discursos para este acto, me contó que quería «dejar hablar a los sefardíes, dando explicaciones de los textos citados». En su magnífico homenaje a doña Margarita Salas, su antecesora en el sillón académico, acaba de disertar con sabiduría de la *Ciencia en judeoespañol* desde ciertos «descansillos», del siglo XVI al XX, recordando personajes y aspectos de la cultura sefardí que desembocan en lo científico, analizando diversos libros, y en ellos debates sobre numerosos aspectos, que abarcan desde la enfermedad y la medicina hasta la lengua, pasando por la numerología, la economía, la arquitectura o la ingeniería, e incluso la Biblia como instrumento de difusión y conocimiento, entre otras cosas cósmico y telúrico, pero también referido a ciertos aspectos de la propia naturaleza del ser humano y otras formas de vida.

Tras el último descansillo, yo voy a pasar del mundo sefardí, que doña Paloma Díaz-Mas conoce con tanta certeza, al de su creación estrictamente literaria, en el que fluyen con naturalidad las ficciones —cuento, novela e incluso teatro— entrelazándose a menudo con el ensayo y la memoria personal.

En 1973, siendo todavía muy joven —tenía 19 años— doña Paloma Díaz-Mas publicó un libro titulado *Biografías de genios, traidores, sabios y suicidas, según antiguos documentos*¹ que, aparte de ser renovador en nuestro espacio cuentístico del momento, al presentar con naturalidad numerosos microrrelatos, muestra una voz muy cercana al lector, que irá contándonos interesantes semblanzas de casi un centenar de personajes peculiares, muchos de ellos antiguos: autores de un solo poema —ya en el prólogo del libro se habla de un tal Tío, que empleó su vida en escribir el siguiente texto : *Yo quisiera, yo quisiera / a escribir un solo poema / dedicar la vida entera*— pero también anacoretas, historiadores, actores, verdugos, constructores de barcos dentro de botellas, coleccionistas de espejos, cultivadores de rosas, pintores, músicos, mecenas, delincuentes sanguinarios, plañideras... aunque no dejaré de citar también a quienes falsifican textos históricos, pues conectan con el permanente interés de nuestra flamante académica por los avatares de la memoria y del olvido ante el implacable paso del tiempo.

Esta atracción por el texto de poca extensión volverá a mostrarse en su siguiente obra, publicada en 1984, *El rapto del Santo Grial*², una novela breve compuesta por catorce capítulos que, a pesar de encajar todos ellos en una trama unitaria —un centenar de tejedoras capitaneadas por ... «una tal Blancaniña, habían logrado hacerse con el Santo Grial y

¹ Editora Nacional, 1973.

² Anagrama, 1984.

lo custodiaban en el castillo de Acabarás, en espera de que los caballeros de la Mesa Redonda fuesen a recogerlo...»— se desarrollan con una curiosa independencia dramática. Y asistiremos a la aventura de varios de los ya viejos caballeros, a quienes no complace el encargo de recuperar el Santo Grial y con ello conseguir la paz del mundo, pues dicha paz terminaría con sus posibles aventuras y hazañas. Pelinor, Caballero de la Verde Oliva, en lugar destacado, pero también Perceval, y una doncella guerrera disfrazada de varón —el Caballero de Morado—, irán llevando a cabo sus encuentros, en los que las únicas víctimas serán los que han emprendido la aventura desde su firme fe caballeresca, a pesar de la desilusión, a través de una prosa que, manejada con finura y humor, conserva el sabor y la música de los libros de caballerías.

En 1985, nuestra nueva académica publica la novela *Tras las huellas de Artorius*³, en la que una estudiante se enfrenta con su tesis doctoral sobre un texto medieval en latín escrito por alguien que, según la personalidad que se le atribuya —trovador provenzal, clérigo guerrero normando o alquimista francés— puede ofrecer distintos significados. Esta consideración de una realidad sometida sin cesar al quebranto del tiempo, y por ello víctima continua del acecho de la indefinición, señalará la narrativa de Paloma Díaz-Mas, que, por otra parte, en un libro que publicará veinte años después —*Como un libro cerrado*⁴— nos confe-

³ Anagrama, 1985.

⁴ Anagrama, 2005.

sará que aquella novela fue «profundamente autobiográfica», pues al parecer refleja sus experiencias como becaria en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En 1987 publica un memorable libro de cuentos, *Nuestro milenio*⁵ —ya vemos que el propio título indica un espacio temporal— en el que reúne 14 piezas que pueden inscribirse en un singular ámbito fantástico, o muy extraño. Recordaré al menos cinco: en *La resurrección del doncel*, los ángeles tienen que ir a llamar al doncel esculpido —pienso que se trata del de Sigüenza— porque está tan absorto en su lectura que no se ha enterado de que es el día de la Resurrección. *La infanta Ofelia* duerme en el agua, y su padre piensa en lo complicado que será encontrarle marido. En *Las sergas de Hroswith*, la narradora consigue convertir en tiempo, palpable por el lector, un larguísimo, antiguo y deteriorado tapiz que se va desenrollando al hilo de la narración, y en *El mundo según Valdés*, el humanista Juan de Valdés viene desde el siglo xvi a visitar a la narradora para que su encuentro permita a ambos conocer el tiempo respectivo... Cuando preparé mi libro *Cien años de cuentos (1898-1998). Antología del cuento español en castellano*⁶, seleccioné de este libro de Paloma Díaz-Mas el relato *El señor Link visita a un autor*, en el que se describe el encuentro del editor con un autor —una mujer que usa un pseudónimo masculino— para recoger un manuscrito, y su sorpresa al comparar la calidad de lo que escribe con su mediocre y ruidoso vivir...

⁵ Anagrama, 1987.

⁶ Alfaguara, 1998.

Sin duda fruto de sus viajes a los Estados Unidos —veremos luego cómo la experiencia personal ha servido de base para otros de sus libros— Paloma Díaz-Mas publica en 1992 *Una ciudad llamada Eugenio*⁷ que recoge su experiencia como profesora en una pequeña ciudad norteamericana. Ya en sus otras obras han fulgurado el humor y la mirada irónica, pero en este, en sucesivos fragmentos —algunos con esa forma y espíritu de microrrelato que apunté— impregnan todo el texto, y además se proyectan desde la comparación entre las dos culturas, incluyendo ciertos momentos desoladores.

Con *El sueño de Venecia*, también publicado en 1992⁸, Paloma Díaz-Mas ganó el Décimo Premio Herralde de Novela. Voy a dejar que sea su propio testimonio el que nos hable también del libro, en un texto que presentó en un Simposio Internacional celebrado en Amberes en septiembre de 1994 sobre *La memoria histórica en las letras hispánicas contemporáneas*⁹, con el título *Memoria y olvido en mi narrativa*.

«La narración se inicia en el siglo xvii con una especie de novela picaresca contada en primera persona por Pablos de Corredera, mozo de muchos amos; continúa con una novela epistolar en la que un lord inglés llamado Aston-Howard recoge sus impresiones sobre el Madrid previo al levantamiento del dos de mayo de 1808; para el siguiente capítulo, la historia de dos tenderos y un indiano, escogí el narrador omnisciente propio de la novela realista decimonónica, muy adecuado para el caso porque esa parte se desarrolla en

⁷ Anagrama, 1992.

⁸ Anagrama, 1992.

⁹ Patrick Collard, editor. Librairie DROZ S.A. Genève, 1997.

la época de Isabel II, y el siguiente capítulo es recreación de una infancia de posguerra avanzada. El tema histórico está pues representado en la novela por el deseo de reconstruir no ya solo épocas pasadas, sino los estilos literarios propios de esas épocas. Como hilo conductor sirve un cuadro que se pinta en el primer capítulo y con el que todos los personajes de capítulos siguientes tienen alguna relación. A lo largo del desarrollo de la trama, no solo el cuadro mismo va cambiando (se oscurece con el tiempo, es mutilado, repintado, escondido, descubierto y restaurado) sino que los propios personajes van viéndolo subjetivamente de forma distinta, y, en consecuencia, interpretándolo a su manera: lo que inicialmente es el retrato de una prostituta acompañada de su joven amante será entendido después como el retrato de una ilustre antepasada con su hijo, como una inquietante presencia premonitoria de un mal que se avecina, como unos ojos que dan miedo en la oscuridad o como una imagen de la Virgen María...».

Yo añadiré que las diferentes atmósferas de cada época, así como las actitudes de los personajes —el mundo de Pablillos de Corredera, con sucesivos amos y la Santa Inquisición muy presente, o el de lord Aston, con su mirada desdenosa de la España en que reside, o el de la chocolatería y los rincones del Madrid en que se mueven los personajes decimonónicos, o el de las alucinaciones infantiles con el capitán Trueno en los años sesenta del siglo xx— muestran una extraordinaria destreza autoral. Por otra parte, en el estéticamente muy cuidado transcurso de las narraciones vamos encontrando palabras —algunas en desuso o raras—, que desde la mirada académica no podemos dejar de

saludar con regocijo: amistanza, tinel, ventalla, pichel, compango, romeraje...

Paloma Díaz-Mas desplegará con plenitud su extraordinaria capacidad narrativa en *La tierra fértil*, publicada en 1999¹⁰ y galardonada con el Premio Euskadi en el año 2000. Santos Alonso, que fue profesor y crítico literario, desgraciadamente fallecido de modo prematuro y a quien recuerdo con extraordinario afecto, dijo de la novela en *Revista de Libros*¹¹, entre otras cosas, lo siguiente:

«La historia de *La tierra fértil*, al igual que la épica y las historias romances, es una sublimación de los valores humanos y una idealización del amor, de la amistad, de la piedad filial, de la valentía y la fidelidad, de la generosidad y la clemencia, del heroísmo y del honor; pero también, por otra parte, es una materialización intemporal del dolor y la desesperación, de la envidia y la venganza, de la crueldad y la sinrazón, del abuso gratuito y la desigualdad social, de la indignidad prepotente y el menosprecio de la vida y la muerte. Es decir, la novela puede leerse como un apasionante relato histórico y épico de caballerías, de estructura progresiva y enorme tensión narrativa que mantiene en todo momento de su lectura la atención y curiosidad; también puede leerse como una gran obra que recoge unas líneas esenciales en la tradición histórica y cultural europea y como un gran fresco que representa la existencia de unos hombres y unas mujeres que no pueden evitar la fatalidad de sus propios destinos

¹⁰ Anagrama, 1999.

¹¹ *Revista de Libros*, enero de 2000, n.º 37, página 59. *Homo homini lupus*. Santos Alonso

en unas circunstancias violentas; pero, sobre todo, puede leerse, [...] como una visión crítica del mundo y una reflexión existencial sobre el ser humano realizadas desde una concepción mítica que universaliza los caracteres, el espacio y el tiempo... (que) huye irreparablemente [...]. Pero la historia se repite y los sentimientos y las pasiones permanecen inalterables pese a todo. La novelista, por tanto, no solo ha escrito una historia verosímil y fascinante que pudo haber ocurrido en la Edad Media, y contado la peripecia de unos personajes amados o enfrentados entre sí por lazos de sangre o de amistad, sino que ha creado un universo coherente en el que todos ellos están contemplados en su universalidad y son portadores de unas claves reflexivas válidas para siempre. La peripecia existencial de Arnau de Bonastre viene a demostrar una vez más que la vida es una búsqueda infructuosa de la felicidad o una lucha constante contra las veleidades de la fortuna, que la condición contingente del ser humano le hace caer siempre en los mismos errores, que el paso por la tierra es una cacería cruel en que los humanos se van devorando los unos a los otros porque así es de naturaleza, que el peor enemigo está dentro de cada uno al lado de sus sentimientos y decisiones, y que nada valen los honores, el poder y la riqueza contra la muerte [...]. Todo lo real lo es en apariencia, porque a la postre escapa como un sueño... [...] Y es que entre los sueños, los indicios y las premoniciones, entre las gestas heroicas y las ignominias, entre las pasiones arrebatadas del amor y del odio [...], Paloma Díaz-Mas ha recreado con maestría [...] unos temas eternos que, procedentes de la Antigüedad y del Medioevo, aún siguen vigentes. [...] Más que otra cosa, en *La tierra fértil* ellos son, sin duda, los que

vertebran el ritmo de la narración y construyen el contenido simbólico de la obra».

Yo añadiría que la estructura del muy extenso libro, al evitar la numeración en capítulos, convierte el discurso narrativo en torrencial e irresistible, edificando una de las más interesantes novelas históricas que he leído en mi vida, por la reconstrucción de la época —el sistema feudal en la Cataluña del siglo XIII, en todos sus aspectos familiares, laborales, políticos y bélicos— pero, muy especialmente, por la delicada y precisa tensión con que la autora va configurando las estructuras y evoluciones sentimentales y morales de los personajes.

Como un libro cerrado, publicado en 2005, al que aludí antes, es la siguiente obra de nuestra autora. Formada por 47 textos, ilustrados a veces con fotografías del padre de la propia Paloma, en el libro se conjugan los recuerdos infantiles, familiares y escolares, la ciudad —Madrid—, la casa, la llamada Habitación Grande con sus muebles y objetos, experiencias y sueños, juegos y tebeos, la evangelización, el rosario y la «formación del espíritu nacional», las primeras poesías y el primer televisor, con ciertas confidencias, como la de lo que le pasó a Arnau de Bonastre, el principal personaje de *La tierra fértil*, en su cautiverio africano, lo que nos permitirá comprender algunas de las relaciones sentimentales del personaje... Ello tuvo que ver con el conocimiento del sacramento de la confesión en la vida de la autora, que también nos narra su descubrimiento de *El Quijote* en una edición para niños o una aventura en la que, a los doce años y con un plano en la mano, recorrió sola la medieval Ávila, aventura de la que acaso, como ella señala, proceda su «pasión por la Edad Media». También en el libro nos

relata sus primeras relaciones con la escritura, así como las lecturas de ficciones y del inolvidable *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias, que nos hace comprender su gusto por recuperar palabras olvidadas. Uno de los 47 textos del libro se titula *Una forma de mirar las cosas*, y aunque tiene que ver con las primeras experiencias de Paloma como cliente del mercado, define la peculiar mirada que la caracteriza, jovencísima lectora del *Cantar de Mio Cid* —sin duda otro elemento que añadir para explicar su fascinación medieval—, consciente además de estar viviendo en los espacios en que se mueven los personajes galdosianos. Las memorias se cierran con el recuerdo de la publicación del primer libro de la autora, el conjunto de biografías apócrifas del que he hablado, y con su primera entrevista en la radio, en que el entrevistador creyó que los personajes eran auténticos. La inesperada muerte del padre pocos días antes de la aparición del libro, marcaron tenebrosamente la ocasión. «No conviene poner un exceso de ilusiones en un vaso tan frágil como es la vida», concluye diciendo la autora.

En 2014, Paloma Díaz-Mas publica *Lo que aprendemos de los gatos*¹², peculiar crítica indirecta del comportamiento humano, dividido en dos partes: la primera, que recuerda a la gata llamada Tris-Tras, para descubrir que no son los seres humanos quienes domesticamos a los gatos, sino ellos los que nos domestican a nosotros, y la segunda, en que el gato Tris y la gata Tras suceden al otro felino, ya fallecido,

¹² Anagrama, 2014.

mostrándonos el problema que para los humanos supone la Razón. En una entrevista en la revista digital *Todo Literatura*¹³ la autora dijo: «La *gatofilia* es un sentimiento ampliamente compartido, y los *gatófilos* formamos una especie de club internacional. No es casualidad que *Lo que aprendemos de los gatos* haya sido, entre mis libros, uno de los que ha tenido más ediciones y se ha traducido a varias lenguas... En mi libro lo que pretendí es mostrar, de una manera irónica y con humor, cómo puede cambiar nuestra visión de la vida a través de la relación con los gatos; y como los gatos, en muchos aspectos, son más sabios que nosotros, más capaces de vivir el momento».

En 2017 aparecerá su novela *Lo que olvidamos*¹⁴. Para que sigan concurriendo en mi intervención otras voces, recordaré la del catedrático de la Universidad Complutense y crítico literario Santos Sanz Villanueva que, en *El Cultural*¹⁵, tras calificar como «irónica desmitificación de nuestra especie» *Lo que aprendemos de los gatos*, y valorar lo que tiene «de reportaje y reflexión» *Una ciudad llamada Eugenio*, y definir de «retrato del artista adolescente y crónica sentimental de la generación de la escritora» *Como un libro cerrado*, escribe de *Lo que olvidamos* lo siguiente: «El título, como se ve bastante ilustrativo, se refiere a la pérdida de memoria que se produce al llegar a edad avanzada. Bajo esta idea genérica, la autora

¹³ *Todo Literatura* (Digital). Hortensia Búa Martín, 10 de abril de 2021.

¹⁴ Anagrama, 2017.

¹⁵ *El Cultural*, 28 de octubre de 2017, página 15. *Lo que olvidamos*. Santos Sanz Villanueva.

aborda un grave problema de este tiempo de sociedades cada vez más envejecidas, el alzhéimer [...]. La historia está referida con una gran autenticidad y tiene los componentes de observación y emoción que la convierten en una pieza literaria. No estamos ante un documento técnico o sociológico, ni ante una reflexión abstracta, aunque tenga no poco de todo ello. Díaz-Mas lleva a cabo [...] el relato de una experiencia dolorosa a partir de un afinado arte de contar episodios relevantes de ese calvario. El libro posee una base anecdótica concreta: una hija visita en una residencia de ancianos a su madre demenciada. En el penoso lugar entabla dolorosas relaciones con otros enajenados. A partir del presente, la protagonista vuelve la mirada atrás, rescata su trayectoria entera y llega al paraíso de la infancia y de los tratos cálidos con su madre. [...] Ambas líneas, el presente triste y el pasado agri-dulce, corren el riesgo de dejarse arrastrar por sendas tentaciones, las del patetismo y el reblandecimiento sentimental. En ninguno de ambos peligros cae la autora y su relato es escueto, sencillo, equilibrado en las emociones y amenizado con prudentes brochazos de humor en algunos pasajes donde refiere excentricidades maternas. En balance general, Díaz-Mas da altura creativa a una materia sucinta detrás de la cual también reconocemos una novela de aprendizaje de la vida. *Lo que olvidamos* es narración cordial e intensa, despojada de artificios inútiles, amena y emocionante».

En el año 2020, Paloma Díaz-Mas publica *El pan que como*¹⁶. A lo largo de 25 capítulos independientes, y utili-

¹⁶ Anagrama, 2020.

zando el cocido como referencia recurrente, nos hablará de cubiertos, manteles, vajillas, del vino y del pan, de toda clase de comidas, de tradiciones festivas, de desperdicios, de lo que ella llama «física y química de la cocina». Personajes míticos, bíblicos y legendarios, poemas, breves relatos, recetas, párrafos de libros seculares o sagrados, se comunicarán con la casquería, la matanza, ciertos juegos infantiles o la invención de las conservas. En fin, un brillante logro en su peculiar modo de entremezclar memoria, reflexión ensayística, relato y antología de textos.

Y para concluir, quiero citar un libro, *Romances de la rata sabia*, publicado en 2021, escrito por Paloma Díaz-Mas e ilustrado por Concha Pasamar¹⁷ en el que, a través de esos romances y villancicos que conoce tan bien, nuestra nueva compañera nos dice cosas muy instructivas tanto para los niños como para los mayores. Me limitaré a leer unos versos del último romance:

Todas las cosas terminan
que no hay cosa sin final
pero los libros ya tienen
otra ventaja además:
que una vez se han acabado
pueden volverse a empezar...

Aunque sea al final, ITADAKIMASU, querida Paloma.

¹⁷ Bookolia, 2021.