Ovras son onores

Estudios sefardíes
en homenaje a Paloma Díaz-Mas

Ovras son onores

Estudios sefardíes
en homenaje a Paloma Díaz-Mas

Željko Jovanović
María Sánchez-Pérez
(eds.)

eman ta zabal zazu
Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

CIP. Biblioteca Universitaria

***Ovras** son onores* : estudios sefardíes en homenaje a Paloma Díaz-Mas / Željko Jovanović, María Sánchez-Pérez (eds.). – Bilbao : Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial, D.L. 2021. – 384 p. ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

D.L.: BI-01403-2021. – ISBN: 978-84-1319-355-7.

1. Sefardíes. 2. Judeoespañol (Lengua). 3. Literatura judeoespañola. I. Jovanović, Željko, ed. II. Sánchez-Pérez, María, ed. III. Díaz-Mas, Paloma, homenajeada.

933(460)
860.5.09

This book has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Sklodowska Curie grant agreement No 792150 awarded for the project «Ladino Proverbs: Edition, Recovery and Dissemination of the Endangered Cultural Heritage in the post-Holocaust Yugoslavia» (acronym: LadinoProverbs).

Imagen de portada/Azalaren irudia: *Beogradska geniza* (*La guenizá de Belgrado*/ *The Belgrade Genizah)*, Jevrejski istorijski muzej (Museo Histórico Judío/ The Jewish Historical Museum), Beograd, Srbija (Belgrado, Serbia/Belgrade, Serbia).

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua

ISBN: 978-84-1319-355-7
Depósito legal/Lege gordailua: LG BI 01403-2021

Índice

Palabras liminares a este volumen
Željko Jovanović y María Sánchez-Pérez 9

Semblanza de Paloma Díaz-Mas
Carlos Mota 17

Curriculum vitae de Paloma Díaz-Mas 21

HISTORIA CULTURAL

A Reflection of Ethnic Identity in the American Jewish Press: the Yiddish *Forverts* and Judeo-Spanish *La America*
Julie Scolnik 43

The Marketing of a Play: Santo Semo's *Don Isaac*
Michael Studemund-Halévy 57

Coram populo: acusaciones entre Lucien Sciuto y David Fresco en la prensa de Constantinopla (1909-1911)
Tania María García Arévalo 81

Notas sobre la misión de Isaac Alcheh para la nacionalización española de sefardíes en Salónica (1916-1917)
Ricardo Muñoz Solla 95

La guerra civil española en la prensa en judeoespañol de Salónica
Susy Gruss 121

La celebración de Purim en los libros de memorias sefardíes
Pilar Romeu Ferré 143

LENGUA

El hebreo en la traducción de *Trajikomedia o Lyorar i reir* de Sokolov
María José Cano Pérez y Doğa Filiz Subaşı 159

Monastir es sjempri Monastir (In dialekto monastirli) (1932) de Buki: comentario, edición y notas
Aldina Quintana 171

Una voz entre altas y lejanas montañas: el judeoespañol (ladino), los ladinistas y la tierra de ladinolandia
Shmuel Refael Vivante 193

El activismo lingüístico y la lengua sefardí en el siglo XXI
Yvette Bürki 211

LITERATURA

El *Milagro* III de Berceo, la *Cantiga* 72 de Alfonso X y los romances de *Don Beltrán*, *Gaiferos* y *Valdovinos*: temas y variaciones
José Manuel Pedrosa 235

Los romances sefardíes y sus concordancias con la tradición oral española
Susana Weich-Shahak 267

The Zara *Romancero*
Hilary Pomeroy 289

Nuestro Señor Elohenu/Adonay hu Elohenu: memoria viva y muerta de una canción sefardí del ciclo de Moisés
Edwin Seroussi 301

De Bohemia a los Balcanes pasando por París: *Un aniversaryo o el kadish* (Sofía, 1900) de Albert Pipano
Amor Ayala 323

La poesía infantil sefardí de transmisión oral: literatura, juegos y herencia cultural
Agnieszka August-Zarębska y Elisa Martín Ortega 339

Alexandre Benghiat's World War I Diary in Judezmo: A Preview
David M. Bunis 355

Palabras liminares a este volumen

Los sefardíes son los judíos que vivieron en las Coronas de Castilla y Aragón hasta su expulsión en 1492 por los Reyes Católicos. El término, más concretamente, se usa para designar a sus descendientes, quienes, más allá de residir en territorio ibérico o en otros puntos geográficos, han permanecido ligados a la cultura hispánica.

El decreto de los Reyes Católicos de 1492, así como la conversión forzosa de los judíos de Portugal en 1496, envió al exilio a la mayoría de los judíos que, durante siglos, habían vivido en la península Ibérica. Desde esa fecha hasta el siglo XVII se fueron formando y consolidando comunidades sefardíes en distintos lugares de Europa (Países Bajos, Hamburgo, localidades del sur de Francia como Bayona o Burdeos, diversas ciudades italianas), en el Imperio otomano (que entonces abarcaba Turquía, los países balcánicos y buena parte de Oriente Medio y del norte de África) y en Marruecos.

Los expulsados, que provenían de distintos lugares de la península Ibérica y hablaban distintas lenguas hispánicas (sobre todo castellano y portugués, en menor medida catalán) mantuvieron el uso de sus lenguas de origen, mutuamente inteligibles, de lo que derivó el surgimiento de una koiné lingüística (siglos XVI y XVII) y luego de una variedad lingüística hispánica, el judeoespañol o ladino (desde el siglo XVIII), cuya base es el castellano medieval, con numerosas influencias de otras lenguas románicas (sobre todo del portugués y del italiano, y a partir de mediados del siglo XIX del francés), del hebreo (lengua religiosa de los judíos) y de las lenguas del entorno en que se asentaban las comunidades sefardíes (del árabe, turco, búlgaro, rumano, serbio, etc.).

Durante todo ese período se produjo una rica y variada literatura en judeoespañol, manuscrita o impresa en aljamía, es decir, en lengua hispánica pero escrita con letras hebreas. Así, hasta mediados del siglo XIX, se imprimieron en Turquía y los Balcanes centenares de libros aljamiados: tratados religiosos y de moral, traducciones de la Biblia y comentarios bíblicos, poesía litúrgica y paralitúrgica —textos reservados en primer lugar para el consumo de

los hombres— además de literatura de transmisión oral, que fue disfrutada por todos. A partir de esa fecha nacen nuevos géneros literarios siguiendo modelos de la literatura occidental: novela, teatro, ensayo o poesía secular. Sobre todo, existe una prensa periódica sefardí muy productiva, que empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX. Hay censados más de tres centenares de periódicos sefardíes, la mayoría aljamiados, algunos de los cuales tuvieron una vida longeva de 30, 40 o 50 años. Tal fue el caso de *El Tiempo* o *La Epóka* de Constantinopla, *El Meseret* de Esmirna o *La Amérika* de Nueva York, por mencionar solo algunos. La prensa desempeñó un papel importante en la difusión de noticias, de literatura (novelas, teatro, poesía, ensayo), de ideas políticas y de conceptos de medicina e higiene. Se dirigía tanto a hombres como a mujeres; tanto a la burguesía como a la clase trabajadora.

La emigración por razones económicas y políticas de sefardíes del Imperio otomano y de Marruecos a América y a países europeos desde finales del siglo XIX extendió a esos países la producción literaria en judeoespañol, especialmente de algunos géneros, como la prensa periódica. Todo esto indica que se trata de una cultura globalizada, lo que le da una enorme variedad y diversidad. Hoy, tras un declive progresivo por razones socioculturales y debido también en gran medida a la disolución de la transmisión de la lengua causada por el Holocausto, el judeoespañol está considerado por la UNESCO una *seriously endangered language* («una lengua seriamente en peligro de extinción»), y la creación literaria en ladino ha quedado reducida a un papel testimonial.

Desde que los judíos fueron expulsados a finales del siglo XV de las tierras que habitaban en la península Ibérica, los españoles fueron olvidándose de ellos paulatinamente. A pesar de que a lo largo de varios siglos hubo, en pocas ocasiones, contactos entre unos y otros, sobre todo a través de los judeoconversos, lo cierto es que los españoles empezaron a (re)conocer la realidad de aquellos descendientes de los judíos expulsos gracias especialmente a la campaña filosefardí que, a principios del siglo XX, inició y promovió el médico, senador y escritor Ángel Pulido Fernández (1852-1932).

Sin embargo, los primeros en interesarse por el judeoespañol como lengua y por su literatura fueron algunos romanistas europeos de finales del siglo XIX y principios del XX, para los que el judeoespañol ofrecía un interesante caso de estudio: una lengua hispánica que conservaba rasgos arcaicos del castellano medieval, se había desarrollado y mantenido en entornos geográficos muy alejados de sus orígenes, había recibido las influencias de numerosas lenguas en contacto y había preservado géneros literarios de origen medieval (romances, canciones, cuentos, refranes) incorporando a su vez nueva creación literaria. Los primeros estudios sobre la lengua sefardí se deben a figuras de la filología románica como Max Leopold Wagner (1880-1962), Julius Subak (1872-1936), Leo Wiener (1862-1939), Cynthia M. Crews (1905-1969) o Max A. Luria (1891-1966), todos procedentes de entornos germanófonos y anglófonos.

En España, fueron Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) y su escuela del Centro de Estudios Históricos los pioneros en interesarse por la lengua y la literatura sefardíes. Menéndez Pidal incluyó la tradición sefardí en todos sus estudios sobre el romancero y promovió la recolección de romances en la diáspora sefardí para incorporarlos a su Archivo del Romancero (hoy en la Fundación Ramón Menéndez Pidal de Madrid); Américo Castro (1885-1972) hizo encuesta de campo en 1922 entre los sefardíes de Marruecos; Federico de Onís Sánchez (1885-1966), entre los de Nueva York; Manuel Manrique de Lara (1863-1929) realizó, por encargo de Menéndez Pidal, encuestas masivas entre los sefardíes del Imperio otomano (en 1911) y de Marruecos (en 1915-1916), recogiendo más de mil versiones de romances, muchas de ellas con su música; y se incluyeron grabaciones de romances sefardíes en los discos del Archivo de la Palabra, grabados en el Centro de Estudios Históricos por Eduardo Martínez Torner (1888-1955) y Tomás Navarro Tomás (1884-1979). Pero todos estos esfuerzos fueron un inicio moderado, si bien supusieron importantes pasos en el desarrollo de los estudios sefardíes en España, país de origen de los ladinohablantes. Con todo, no será hasta los años 60 del siglo pasado cuando se dará un verdadero impulso a estos estudios.

El motivo de esa aparente anomalía se debe a razones lingüísticas y de accesibilidad a las fuentes. Por una parte, los hebraístas no prestaban atención a la literatura en judeoespañol porque, aunque era una literatura creada por judíos, no estaba escrita en hebreo, sino en una lengua hispánica. Y los hispanistas se encontraban con que la forma habitual de escribir en judeoespañol era la aljamía, es decir, el alfabeto hebreo, que la mayoría de ellos desconocían.

Así, la atención a la lengua y literatura sefardí, sobre todo la aljamiada, empezó a impulsarse en los años 60 en España desde dos centros de investigación: la Universidad de Granada, con los profesores David Gonzalo Maeso (1902-1990) y Pascual Pascual Recuero (1920-1988); y el CSIC, con los investigadores Iacob M. Hassán (1936-2006) y, posteriormente también, Elena Romero (1942). Por su parte, el profesor Manuel Alvar (1923-2001), desde la Universidad Complutense y la Real Academia Española, impulsó también los estudios sefardíes.

Tras el interés surgido y promovido desde España hacia la literatura sefardí, empezó a prestársele atención también en otros países como Italia, Suiza, Alemania, Francia, Reino Unido, Estados Unidos e Israel. Actualmente las investigaciones sobre literatura sefardí están en auge internacional, en gran medida gracias al desarrollo de los estudios judíos y el interés por las minorías culturales, las comunidades imaginadas, los estudios sobre la memoria o de género.

A medida que en España va creciendo el interés por este campo de investigación, aumentan no solo los textos y eventos académicos y científicos —como es obvio—, sino también el número de interesados que se sienten inclinados a

estudiar el fenómeno de la historia, la cultura, la lengua y la literatura sefardí. Así, entre ellos, una joven Paloma Díaz-Mas, quien había culminado a finales de los años 70 sus estudios de Filosofía y Letras —especializándose en Filología Románica— y de Periodismo, se doctora, en 1981, con una tesis titulada «Temas tópicos en la poesía luctuosa sefardí», dirigida por Manuel Alvar y defendida en la Universidad Complutense de Madrid. Solamente dos años después comenzará su andadura como investigadora y profesora en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Allí permanecerá durante casi veinte años impartiendo diferentes asignaturas, entre ellas una dedicada a la Lengua y la Literatura sefardíes. Además de sus numerosas investigaciones sobre este ámbito —no pretendemos ser exhaustivos en esta introducción—, cabe destacar un libro que se convirtió enseguida en un hito y marcó un punto de inflexión dentro de estos estudios. Se trata de *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*, publicado por primera vez en 1986 y que ha contado con sucesivas reediciones revisadas y ampliadas [Barcelona, Riopiedras], incluyendo la traducción al inglés.

En 2001, Paloma Díaz-Mas vuelve al CSIC, pues ya había estado vinculada a la institución a finales de los años 70 como becaria predoctoral. Desde comienzos del siglo XXI, gracias a su labor, los estudios sefardíes van a tomar un nuevo impulso. A partir de 2006 dirigirá un proyecto de investigación, «Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España», que será financiado por tres convocatorias sucesivas del Plan Nacional de I+D+i, además de recibir una ayuda de la Fundación Rothschild Hanadiv Europe. Gracias a la labor de Paloma Díaz-Mas la comunidad científica cuenta hoy con una página web, denominada Sefardiweb —http://sefardiweb.com/—, que supone una herramienta imprescindible para quienes nos dedicamos a los estudios sefardíes y que se ha convertido, además, en un recurso de referencia internacional.

Así, el siglo XXI está viendo despegar los estudios sefardíes, y este desarrollo y atención que se le ha dado a esta parcela se debe, entre otros y en buena medida, al quehacer de Paloma Díaz-Mas, quien en estas dos últimas décadas ha liderado diferentes grupos de investigación y, por ende, somos muchos los discípulos que fuimos creciendo bajo su amparo y magisterio.

Como el lector puede encontrar en la semblanza escrita por Carlos Mota (UPV/EHU) una detallada trayectoria académica y profesional de Paloma Díaz-Mas, solo hemos querido destacar aquí tres ejemplos entresacados de ella —un libro, tres proyectos, una página web— que únicamente y por sí mismos servirían para que Paloma Díaz-Mas sea hoy un referente en el campo de los estudios sefardíes y, por supuesto, no nos estamos refiriendo a otras líneas de investigación en las que también es una destacada autoridad (para ello remitimos nuevamente a la semblanza de Carlos Mota) ni a su prestigiosa faceta como escritora.

Antes de que se decretase en España el estado de alarma debido a la pandemia de coronavirus (COVID-19), tuvimos la suerte de presentar a Paloma

Díaz-Mas en la conferencia de clausura en un congreso sobre paremiología sefardí, celebrado en el CCHS del CSIC (Madrid) los días 2 y 3 de marzo de 2020. Allí, tras un breve recorrido por su vida académica, terminábamos, más o menos, con las siguientes palabras:

> Como todos conocemos la valía intelectual de Paloma Díaz-Mas no hace falta dar muchos detalles sobre su trayectoria, pero lo que sí es importante resaltar es que, los que hemos tenido la suerte de trabajar codo con codo con ella, sabemos no solo de su talla profesional sino también humana. Paloma es amable, alegre, generosa, perspicaz, afable, divertida, ingeniosa, cordial, atenta, lúcida… Paloma es, en definitiva, increíblemente inteligente y simplemente brillante. Quienes la conocemos, tenemos una suerte inmensa: por poder compartir charla con ella, por poder tratar y hablar de algún asunto personal o profesional, por poder leerla y disfrutarla, y por aprender siempre de sus investigaciones.

Hoy somos nosotros quienes esperamos que ella disfrute con las contribuciones que aquí se presentan. El volumen se divide en tres apartados —historia cultural, lengua y literatura— donde el lector podrá encontrar las últimas aportaciones en el ámbito de estudios sefardíes. Se trata de trabajos escritos por reputados estudiosos e investigadores procedentes de España, Israel, Alemania, Polonia, Suiza, Estados Unidos, Reino Unido y Turquía. Todos ellos, amigos, discípulos o admiradores de la trayectoria científica de Paloma Díaz-Mas en los estudios sefardíes, pretenden, con estas aportaciones, rendirle homenaje.

Željko Jovanović (*ILLA del CSIC*)
y María Sánchez-Pérez (*IEMYRhd-Universidad de Salamanca*)

Paloma Díaz-Mas

Semblanza de Paloma Díaz-Mas

Paloma Díaz-Mas nació en Madrid en 1954. Como ella misma ha recordado en unas páginas de *Como un libro cerrado,* su interés por la literatura, por la docencia y la investigación surgió, en el marco de un juego infantil, ya en la escuela primaria. Y se reafirmó sin duda en el bachillerato, que cursó en el Instituto Lope de Vega de la capital, a partir del ejemplo de un profesor de literatura tan peculiar como Ramón Barce, ilustre compositor y musicólogo, discípulo de Messiaen y Ligeti, a la vez artista y estudioso. El interés por la historia y por las artes plásticas, elementos también capitales en su formación —y en su obra literaria—, se lo suscitó Antonio Fernández García, otro profesor de aquel instituto público de enseñanza media que años después sería catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Complutense. A través de estos maestros supo por primera vez del nombre, la acción y la influencia de la Institución Libre de Enseñanza. A la vista de todo ello, quizá no sea casual que Paloma ya hubiese hecho sus primeras incursiones en la creación literaria cuando en 1971 inició sus estudios de Filología Románica en la Universidad madrileña.

En la Complutense fueron profesores suyos, entre otros, Manuel Alvar (quien sería director de su tesis doctoral) o unos jóvenes Francisco Marcos Marín, José Joaquín Satorre Grau o Miguel Ángel Garrido Gallardo. Además de la licenciatura en Filología Románica, Paloma inició y completó la de Periodismo. De los años de especialidad data el comienzo de su interés por la cultura de los sefardíes, que le llevó a obtener una beca predoctoral cuyo centro de aplicación fue el Instituto Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), donde se formó bajo el magisterio de Iacob Hassán, Elena Romero y José Luis Lacave y culminó en 1981 su tesis, *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí.*

Concluido el doctorado, y tras un año de trabajo como correctora de estilo en una empresa de traducciones, Paloma obtuvo en 1983 un contrato de profesora encargada de curso en el incipiente Departamento de Literatura Es-

pañola de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, en Vitoria-Gasteiz, que dirigía Carlos Blanco Aguinaga y en el que, a lo largo de dieciocho años, coincidiría con colegas como Rita Gnutzmann, Jon Juaristi, Eukene Lacarra, Juan José Lanz, Carlos Mota, Isabel Muguruza, José Ramón Prieto Lasa o José Javier Rodríguez, entre otros. En paralelo con su dedicación a la cultura sefardí había iniciado ya su interés por el romancero, y participó en varias actividades organizadas por el Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense, que dirigía Diego Catalán. Entre estas actividades, quizá las más gratas e inolvidables, varias encuestas de campo, de recogida de romances, llevadas a cabo en los veranos de los primeros ochenta por el noroeste de España.

En los años en la Universidad del País Vasco, en un departamento pequeño y de medios precarios, Paloma asumió la docencia de materias diversas: Literatura española de los Siglos de Oro (la dedicación más constante), Historia de la literatura para estudiantes de Historia, Introducción a la Filología Hispánica, o Teatro contemporáneo, siempre con un alto nivel de autoexigencia y con el aprecio —y aun el entusiasmo— de sus alumnos. Esas dedicaciones docentes le inducen a ampliar sus ámbitos de investigación hacia la literatura medieval, la áurea y la contemporánea. Sin embargo, nunca deja atrás el sefardismo, como lo prueba, entre otros trabajos, la publicación en 1986 de *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*, traducida al inglés en 1992 por George Zucker para la Chicago University Press, obra de referencia reeditada y actualizada varias veces a lo largo de los últimos decenios. En su último período en la universidad vasca, primero como profesora titular y luego como catedrática, Paloma logró introducir en una asignatura optativa del plan de estudios la enseñanza de la lengua y la literatura sefardíes. De ese curso surgiría la primera tesis doctoral que dirigió, la de Amelia Barquín López, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo* XX. En sus dos últimos años en la Facultad de Filología y Geografía e Historia de Vitoria-Gasteiz, Paloma llegó a ser directora del Departamento, denominado entonces de Filología Española. Años antes había sido secretaria académica del mismo y de la Facultad.

Eran años difíciles en el País Vasco, y en 2001 regresa al CSIC de sus años de formación, para lo que optó a una plaza de científico titular en el recién creado Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA). Con ello pudo dar un renovado impulso a sus estudios sobre la cultura sefardí, pero sin abandonar los campos que había empezado a cultivar en sus años vitorianos: el romancero y la poesía de tradición oral, la poesía medieval judía en castellano, la prosa de ficción y de ideas de los Siglos de Oro... Su sensibilidad cívica le lleva incluso a hacer una incursión en la antropología —junto con Cristina Sánchez Carretero, Antonio Cea y Carmen Ortiz, compañeros antropólogos del ILLA, y la bibliotecaria Pilar Martínez Olmo— en un trabajo dedicado a los textos depositados en los santuarios erigidos por los ciudadanos en las es-

taciones de la red de cercanías de Madrid afectadas por los terribles atentados del 11 de marzo de 2004. No entraré en desgranar la lista adjunta de publicaciones, que da cumplida cuenta de la amplitud y diversidad de la actividad investigadora de la homenajeada.

Gracias a su participación en el Grupo de Investigación sobre Patrimonio y Culturas Populares (GIAP) del CSIC, en el marco del cual ha dirigido el proyecto de investigación *Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España*, Paloma ha podido continuar llevando a cabo una tarea que siempre le ha agradado especialmente: contribuir a la formación de jóvenes investigadores. Así, han colaborado con ella en estos años madrileños María Sánchez Pérez (hoy profesora titular en la Universidad de Salamanca), Elisa Martín Ortega (Universidad Autónoma de Madrid), Željko Jovanović, Cristina Martínez Gálvez, Marina Girona... También ha podido poner en marcha el sitio web Sefardiweb (http://www.sefardiweb.com), base de datos bibliográfica fundamental —entre otras cosas—, para cuya construcción contó con la colaboración de Teresa Madrid Álvarez-Piñer y Raquel González Diego. Valga esta labor como epítome de la orientación que ha presidido los trabajos sobre cultura sefardí emprendidos por Paloma en los dos últimos decenios: indagar en las relaciones de esa cultura con la modernidad europea, y, más allá de visiones y tópicos nacionalistas (o, *tout court*, patrioteros), en las peculiaridades de las que los intelectuales españoles mantuvieron con los sefardíes del norte de África, de los Balcanes y el Imperio otomano.

Además de en España, Paloma ha enseñado literatura española y sefardí en la University of Oregon (Eugene), en la Brigham Young University (Utah) y en la Washington University (Saint Louis, Missouri), y ha dado conferencias en numerosas universidades españolas y europeas. Paloma se jubiló en septiembre de 2019 como profesora de investigación del CSIC.

Por lo demás, son varias las revistas científicas que la han incluido en su consejo editorial: *Sefarad, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Anales Cervantinos, Revista de Literatura* (todas publicadas por el CSIC), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* (Universidad de Granada), *Abenámar-Cuadernos de la Fundación Ramón Menéndez Pidal* (Madrid)*, Boletín de Literatura Oral* (Universidad de Jaén) y *Studia Aurea* (Universitat Autònoma de Barcelona-Universitat de Girona).

Capítulo aparte —siempre lo ha sido para ella— es su obra literaria, que ha procurado escribir con libertad y sosiego, al margen de cenáculos y presiones más o menos comerciales. Como se ha apuntado, comenzó a elaborarla antes de ingresar en la universidad, y publicó su primer libro de microrrelatos a los diecinueve años, en la Editora Nacional de los estertores del franquismo (1973), asombrosamente abierta a originales de autores noveles como nunca lo había estado ni lo volvería a estar en los pocos años que a la empresa le quedaban por delante: la obra se tituló *Biografías de genios, traidores, sabios*

y suicidas según antiguos documentos, y ha sido reeditada recientemente en formato *e-book* con el título significativa —y característicamente— modificado de *Ilustres desconocidos*. En el final de *Como un libro cerrado*, Paloma ha dejado un lúcido y conmovedor testimonio del sentimiento que le produjo ver ese su primer libro publicado en los mismos días en que falleció repentinamente su padre, Antonio Díaz Hurtado de Mendoza, a los 49 años de edad. Unos años después haría una incursión en el teatro breve con *La informante*, que merecería el premio Ciudad de Toledo de Teatro. El despegue de su carrera como escritora de ficción llegaría en 1984, cuando quedó finalista de la primera edición del Premio Herralde de novela con *El rapto del Santo Grial*, una fantasía medieval rebosante de ironía. La Editorial Anagrama, promotora del premio, publicaría la práctica totalidad de su obra literaria en los años siguientes: la colección de relatos *Nuestro milenio* (1987), el libro de viajes *Una ciudad llamada Eugenio* (1992), *La tierra fértil* (1999), que le valdría el Premio Euskadi de novela en 2000 (y es la más extensa y ambiciosa de sus novelas), y, por supuesto, *El sueño de Venecia*, que había merecido el Premio Herralde en 1992 (y es quizá la más difundida). Con el nuevo siglo, la narrativa de Paloma ha dejado atrás las resonancias épicas, las intertextualidades más o menos irónicas y los escenarios exóticos (en lo temporal y en lo geográfico) y se ha vuelto más introspectiva, o directamente autobiográfica, y se ha acercado a la cotidianeidad, a los escenarios madrileños de su infancia y primera juventud... o de los primeros años del siglo XXI. En el camino no ha perdido un ápice de la precisión léxica y estilística que siempre la han caracterizado, creando un mundo en el que se amalgaman elementos como la memoria personal y colectiva, el dolor y la piedad filial y el humor irónico y lleno de bonhomía ya presente en sus obras de juventud con un tono elegíaco, a veces incluso grave, pero siempre desprovisto de amargura: hay que volver a mencionar *Como un libro cerrado* (2005), pero también *Lo que olvidamos* (2016) o *El pan que como* (2020), aunque sin marginar de ese tríptico el divertido *Lo que aprendemos de los gatos* (2014), libro que ha sido traducido al alemán y al portugués y que prolonga las traducciones al francés y al griego que tuvo en su día *El sueño de Venecia.*

Finalmente, este capítulo dedicado a la literatura de creación se podría completar recordando que Paloma ha formado parte del jurado del Premio Herralde de novela en varias de sus ediciones, y que desde él ha contribuido al reconocimiento de autores como Roberto Bolaño, Martín Caparrós, Álvaro Enrigue, Guadalupe Nettel, Marta Sanz, Juan Pablo Villalobos o Miguel Ángel Hernández.

En abril de 2021, la trayectoria como estudiosa y como creadora de Paloma ha conducido a su elección para la silla «i» de la Real Academia Española.

Carlos Mota
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

Curriculum vitae de Paloma Díaz-Mas

FORMACIÓN

Licenciada en Filología Románica (1971-1976) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid.

Licenciada en Periodismo (1973-1978) en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense.

Doctora en Filosofía y Letras (1981) por la Universidad Complutense.

ACTIVIDAD PROFESIONAL

Becaria predoctoral (1978-1981) y contratada de proyecto (1981-1982) en el Instituto Benito Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid.

Correctora de estilo en la empresa Diorky Traductores (1982-83).

Profesora encargada de curso de Literatura Española en la Facultad de Filología, Geografía e Historia de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) en Vitoria (1983-1988).

Profesora titular de Literatura Española en la Facultad de Filología, Geografía e Historia de la UPV/EHU (1988-1997).

Visiting Professor en la University of Oregon (Eugene, EE. UU.) (1988 y 1990).

Catedrática de Literatura Española y Literatura Sefardí en la Facultad de Filología, Geografía e Historia de la UPV/EHU (1997-2001).

Científica titular en el Instituto de la Lengua Española del CSIC (2001-2007).

Profesora visitante en la Brigham Young University (Utah, EE. UU.) (2007).

Investigadora científica del Instituto de la Lengua Española del CSIC (2006-2007).

Felice Massie's Visiting Professor en la Washington University in St. Louis (Missouri, EE. UU.) (2015).

Profesora de investigación del Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del CSIC (2007-2019).

Elegida académica de número (silla «i minúscula») de la Real Academia Española (abril de 2021).

1. PUBLICACIONES DE INVESTIGACIÓN

1.1. **Libros**

1. *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí* (Tesis Doctoral Universidad Complutense), Madrid, 1982 [accesible en https://eprints.ucm.es/52732/]
2. *Del cancionero sefardí* (en colaboración con Iacob M. Hassán y E. Romero), Madrid, Ministerio de Cultura, 1981.
3. *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1986; 2.ª ed. revisada y con un apéndice, id., 1993; 3.ª ed., 1997, 4.ª ed. 2006; traducido al inglés por George K. Zucker, *Sephardim. The Jews from Spain*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1992 (varias reediciones).
4. *Poesía oral sefardí*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1994 (= Colección Esquío núm. 56).
5. *Alberto Hemsi. Cancionero sefardí*, editado por Edwin Seroussi en colaboración con Paloma Díaz-Mas, José Manuel Pedrosa y Elena Romero, con un postscripto de Samuel G. Armistead, Jerusalén, The Jewish Music Research Centre-The Hebrew University, 1995.
6. *Romancero*, con un prólogo de Samuel G. Armistead, Barcelona, Crítica, 1994 (colección Biblioteca Clásica, núm. 8); 2.ª ed. 1997. Reeditado en versión abreviada como *Romancero*, Barcelona, Crítica, 2001 (= colección Clásicos y Modernos núm. 5) y actualizado en Barcelona, Crítica, 2005 (= Clásicos y Modernos, nueva etapa, núm. 9).
7. *Romancero sefardí de Marruecos. Antología de tradición oral*, ed. de Susana Weich-Shahak con la colaboración de Paloma Díaz-Mas, Madrid, Alpuerto, 1997.

8. *Sem Tob de Carrión, Proverbios morales* (en colaboración con Carlos Mota), Madrid, Cátedra, 1998 (col. Letras Hispánicas núm. 448).
9. Francisco Rico, Francisco Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzálluz (eds.), *Fernando de Rojas (y «antiguo autor»), La Celestina*, Barcelona, Crítica, 2000; reed. revisada y actualizada Madrid, Real Academia Española, 2011 (= Biblioteca Clásica núm. 20).
10. *Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales* (ed., en colaboración con Harm den Boer), Amsterdam, Rodopi, 2006 (= serie *Foro Hispánico* 28).
11. *Judaísmo e islam* (en colaboración con Cristina de la Puente), Barcelona, Crítica, 2007.
12. Participación en Edwin Seroussi y Rivka Havassy, *Incipitario sefardí: el cancionero judeoespañol en fuentes hebreas (siglos XV-XIX),* con la participación de Paloma Díaz-Mas, Iacob M. Hassán, José Manuel Pedrosa y Elena Romero, Madrid, CSIC, 2009.
13. *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades* (ed., en colaboración con María Sánchez-Pérez), Madrid, CSIC, 2010.
14. *Moroccan Sephardic Romancero. Anthology of an Oral Tradition* (en colaboración con Susana Weich-Shahak), Santa Fe, Gaon Books, 2012.
15. *Los sefardíes y la poesía tradicional hispánica del siglo XVIII. El Cancionero de Abraham Israel (Gibraltar, 1761-1770)* (en colaboración con María Sánchez-Pérez), Madrid, CSIC, 2013.
16. *Cartas sefardíes de Salónica. La Korespondensya (1906)* (en colaboración con Teresa Madrid Álvarez-Piñer), Barcelona, Tirocinio, 2014.
17. *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX y XX* (ed., en colaboración con Elisa Martín Ortega), Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016.
18. *Libros, lecturas y lectores sefardíes,* Madrid, CSIC, 2020 (colección «23 de abril» núm. 16).

1.2. **Artículos y capítulos de libro**

1. «Una *Copla* de Purim: la endecha burlesca» (con Iacob M. Hassán), *Estudios Sefardíes* 1 (1978), pp. 411-416.
2. «Los romances "classées et traduites" por Albert Molho y otras colecciones apócrifas sefardíes», *Estudios Sefardíes* 2 (1979), pp. 71-87.

3. «Un nuevo testimonio de jud.-esp. *algüeca* en un romance sefardí», *Estudios Sefardíes* 3/*Sefarad* XL (1980), pp. 419-421.
4. «Romances sefardíes de endechar», en *Actas* de las Jornadas de Estudios Sefardíes de Cáceres 1980, ed. Antonio Viudas Camarasa, Cáceres, Universidad, 1981, pp. 99-105.
5. «Una elegía judeoespañola: la *quiná* por Flor Hasid», *The Sephardic Scholar* IV (1979-82), pp. 48-53.
6. «La endecha burlesca de Purim», en *The Sephardi and Oriental Heritage*, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1982, pp. 1261-267.
7. «El romance del *Hermano infame* en Valladolid y en Tetuán», *Revista de Folklore* II.16 (1982), pp. 107-109.
8. «Otra versión de la endecha de Chelebí Behor Karmona», *Aki Yerushalayim* IV. 13-14 (abril-julio 1982) pp. 41-43.
9. «El sincretismo lingüístico-cultural sefardí a la luz de dos textos aljamiados», *Revista de Filología Románica* 1 (1983), pp. 225-236.
10. «El mayo, rito y canción en Castilla-La Mancha», en *Actas* de las I Jornadas de estudio sobre Folklore Castellano-Manchego, Cuenca, 1983, pp. 141-153.
11. «La canción *El retrato* y su uso ocasional», *Revista de Folklore* III. 30 (1983), pp. 199-205.
12. «Los sefardíes ante España: ¿Un amor filial?», *Pamiela* 8 (1985), pp. 36-40.
13. «Sobre la fortuna del romance "Mira Nero de Tarpeya"», en José Luis Melena (ed.), *Symbolae Michelena*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1985, pp. 795-798.
14. «Madrid en el Romancero sefardí de Marruecos», en *Actas* de las Primeras Jornadas sobre Madrid Tradicional, San Sebastián de los Reyes, Univ. Popular, 1985, pp. 11-15.
15. «Los sefardíes como tópico», *Raíces. Revista judía de cultura* 1 (marzo-mayo 1986), pp. 33-38.
16. «Sobre un romance citado en una comedia del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LI (1986), pp. 242-242.
17. «El judaísmo: religión y cultura», en Paloma Díaz-Mas (ed.), *Los sefardíes. Cultura y Literatura*, [San Sebastián], Universidad del País Vasco, 1987, pp. 23-34.
18. «El cancionero popular sefardí», en Paloma Díaz-Mas (ed.), *Los sefardíes. Cultura y Literatura*, [San Sebastián], Universidad del País Vasco, 1987, pp. 191-222.

19. «Topónimos en el Romancero sefardí de Marruecos», en Michel Abitbol, Yom-Tob Assis y Galit Hasan-Rokem (eds.), *Misgav Yerushalayim Studies in Jewish Literature*, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1987, pp. IX-XL.
20. «Dos versos enigmáticos en un *contrafactum* romancístico de Castillejo», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XLIII (1988), pp. 211-217.
21. «Influencias francesas en la literatura sefardí: Estado de la cuestión», en Francisco Lafarga (ed.), *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 143-153.
22. «Los nombres propios en el Romancero sefardí de Marruecos», en Pedro Piñero y Virtudes Atero (eds.), *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX*, [Cádiz], Fundación Machado-Universidad de Cádiz, 1989, pp. 433-440.
23. «La mención de Granada en los romances sefardíes de Marruecos», en *Literatura Hispánica. Reyes Católicos y Descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Hispánica en la Época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 191-200.
24. «Los nombres de mis personajes», en *El oficio de narrar*, ed. Marina Mayoral, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 107-120.
25. «Los judíos de la península tras la expulsión», en *Los judíos*, Vitoria, Fundación Sancho el Sabio, 1992, pp. 301-328.
26. «Algo más sobre romances (y canciones) en ensaladas», *Nueva Revista de Filología Hispánica* XLI (1993), pp. 31-50.
27. «Anthroponyms in the Collection of Moroccan Sephardic Ballads», en Normal A. Stillman y Yedida A. Stillman (eds.), *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 173-183.
28. «Los géneros poéticos de transmisión oral: el romancero y el cancionero», en Josep Ribera (ed.), *Actes del Simposi Internacional sobre Cultura Sefardita*, Barcelona, Facultat de Filologia, 1993, pp. 141-159.
29. «Riqueza y pobreza en el romancero sefardí», en Eufemio Lorenzo Sanz (ed.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, vol. II, pp. 285-293.
30. «Literatura sefardí», en *Diccionario de literatura española e hispanoamericana*, Madrid, Alianza, 1993, vol. I, pp. 893-900.
31. «Poesía de cancioneros en ensaladas de los siglos XVI y XVII», en Aires A. Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (eds.), *Actas do IV Con-*

gresso Internacional da Associaçao Hispanica de Literatura Medieval, Lisboa, Cosmos, 1993, vol. IV, pp. 209-214.

32. «Un género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica», *Boletín de la Real Academia Española*, LXXIII (1993), pp. 329-346.

33. «El uso de topónimos en momentos claves de la narración romancística sefardí», en *History and Creativity In The Sephardi and Oriental Jewish Communities*, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1994, pp. 99-113.

34. «Los romances tetuaníes del manuscrito de Luna Bennaim», en Diego Catalán, Jesús A. Cid y Beatriz Mariscal (eds.), *De balada y lírica, 2. 3.er Coloquio Internacional del Romancero*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal-Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 255-262.

35. «Huellas judías en la literatura española», en *Luces y Sombras de la Judería Europea (siglos XI-XVII). Actas de los Primeros Encuentros Judaicos de Tudela*, Tudela, Gobierno de Navarra, 1996, pp. 89-120.

36. «El judeo español», traducción al japonés (por el prof. Shoji Bando) del capítulo «La lengua» del libro *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura* (Barcelona, Riopiedras, 1993), en la *Revista de Estudios Hispánicos de Kioto* 3 (1995), pp. 103-124.

37. «Judíos, conversos, marranos: la historia de una verdad a medias», en *Occidente y el otro: Una historia de miedo y rechazo*, Vitoria, Ayuntamiento, 1996, pp. 71-80.

38. «Memoria y olvido en mi narrativa», *Romanica Gandensia* XXVII (1997), pp. 87-97.

39. «Mi vida en media página», en Anthony Percival (ed.), *Escritores ante el espejo. Estudios de la creatividad literaria*, Barcelona, Lumen, 1997, pp. 313-321.

40. «El tema de José en la literatura sefardí», *REHK. Revista de Estudios Hispánicos de Kioto* 5 (1997), pp. 25-36.

41. «Judíos y conversos en la literatura española contemporánea», en Yedida K. Stillman y Norman A. Stillman (eds.), *From Iberia to Diaspora. Studies in Sephardic Histoy and Culture*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1999, pp. 346-361.

42. «El proyecto de edición de las coplas sefardíes de *Las hazañas de José*», en Anette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29 June-1Julio 1997)*, Londres, Queen Mary and Westfield College, 1999, pp. 189-202.

43. «Una guía para adentrarse en el romancero portugués», *Revista de Filología Española* LXXIX (1999), pp. 171-179.

44. «Influencias judías en la literatura castellana medieval», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIV (1999), pp. 129-144.

45. «Lugares y objetos en la génesis de la novela histórica», *Ínsula*, 641 (mayo 2000), pp. 23-24.

46. «Pasado, presente, ¿y futuro? de la literatura sefardí», *Ínsula*, 647 (noviembre 2000), pp. 3-4.

47. «Bibliografía y discografia sefardí», *Ínsula*, 647 (noviembre 2000), pp. 14-15.

48. «Cómo se releyeron los romances: glosas y contrahechuras de *Tiempo es, el caballero* en fuentes impresas del siglo XVI», en Rafael Beltrán (ed.), *Historia, reescritura y pervivencia del Romancero. Estudios en memoria de Amelia García Valdecasas,* Valencia, Universidad, 2000, pp. 67-90.

49. «Repercusión de la campaña de Ángel Pulido en la opinión pública de su época: la respuesta sefardí», en *España y la cultura hispánica en el sureste europeo*, Atenas, Embajada de España, 2000, pp. 326-339.

50. «Poesía medieval judía», en Iacob M. Hassán (ed.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 29-56.

51. «Cómo vive hoy la tradición», en *Tradición: Cien respuestas a una pregunta*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional-Universidad de Salamanca, 2001, pp. 77-78.

52. «Corresponsales de Ángel Pulido e informantes de Menéndez Pidal: dos mundos sefardíes», en Jean Alsina y Vincent Ozanam (eds.) *Los trigos ya van en flores. Studia in Honorem Michelle Débax*, Toulouse, Universidad-CNRS, 2001, pp. 103-115.

53. «La tradición sefardí», en Pedro Piñero *et al*. (ed.) *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla, Fundación Machado, 2001, pp. 491-507.

54. «La literatura sefardí como amalgama de culturas», en Salah Serour (ed.) *Literatura comparada y culturalismo. Actas del I Seminario Internacional sobre el Diálogo Intercultural y la Literatura Comparada*, [Leioa], Universidad del País Vasco, 2001, pp. 99-112.

55. «Los sefardíes: una cultura del exilio», *Boletín Informativo. Fundación Juan March*, núm. 324 (noviembre 2002), pp. 27-31; y núm. 325 (diciembre 2002), pp. 26-33. Incluido también en la página web www.cidicsef.org.ar del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Se-

fardí de Buenos Aires (desde agosto de 2003). Reimpreso en *Índice. Revista de Ciencias Sociales* t. 35, núm. 22 (junio 2004), pp. 275-296.

56. «Una edición crítica de la quiná sefardí de *La destrucción del Templo*», *Sefarad* 62 (2002), pp. 275-308.

57. «*Quinot* sefardíes y *Complants* catalanes: lamentaciones por las ciudades santas perdidas», en Elena Romero (ed.), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 293-309.

58. «Aportaciones culturales hispánicas a través de la cultura judía», en Jesús de la Villa (ed.), *Grecia y España. Los confines de Europa*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pp. 95-102.

59. «Tres romances históricos de Salónica», en Raphael Gatenio (ed.), *Judeo Espaniol. Una lingua djudía bushkando su puevlo/A Jewish Language in Search of its People*, Salónica, Ets Ahaim Foundation, 2002, pp. 35-46.

60. «Escritura y oralidad en la literatura sefardí», *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 11 (2003), pp. 37-57.

61. «La construcción de una escritora», en Christine Henseler (ed.), *En sus propias palabras: Escritoras españolas ante el mercado literario*, Madrid, Torremozas, 2003, pp. 17-34.

62. «Judíos y conversos en la narrativa española de los años 80 y 90», en Norbert Rehrmann (ed.), *El legado de Sefarad. Los judíos sefardíes en la historia y la literatura de América Latina, España, Portugal y Alemania*, Salamanca, Amarú, 2003, pp. 167-180.

63. «Vida cotidiana y literatura oral en diálogos humanísticos para el aprendizaje de lenguas vulgares», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVIII (2003), pp. 237-247.

64. «El eco de la caída de Constantinopla en las literaturas hispánicas», en Pedro Bádenas e Inmaculada Pérez (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid, CSIC, 2003, (= *Nueva Roma* 19), pp. 317-349.

65. «Cómo enseñar a hablar a un elefante: un cuento de *La gran sultana*», *Criticón* 87-89 (2003), pp. 263-276 (= *Estaba el jardín en flor. Homenaje a Stefano Arata*, ed. Marc Vitse y Odette Gorsse).

66. «Un autor desconocido de principios del siglo XVIII: Lucas José de Elizondo (1681-1736)» (en colaboración con Carlos Mota), *Boletín de la Real Academia Española* LXXXIII (2003), pp. 5-36.

67. «El libro y la lectura entre los sefardíes de Oriente», en *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América,* Madrid, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, vol. II, pp. 85-100.

68. «Las décimas sobre refranes de Lucas José de Elizondo», en Pedro Piñero (ed.), *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memoriam (Actas del Congreso Internacional Lyra mínima oral III)...*, Sevilla, Fundación Machado y Universidad de Sevilla, 2004, pp. 383-392.

69. «Comparatismo y literatura oral», en Anxo Abuín González y Anxo Tarrío Varela (eds.), *Bases metodolóxicas para unha historia comparada das literaturas da península Ibérica*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 2004, pp. 235-252.

70. «Los romances fronterizos y las fronteras del romancero», en Pedro Bádenas y Esebi Ayensa (eds.), *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic. El eco de la épica en las literaturas y el folklore hispánico*, eds. [Madrid], CSIC-Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2004, pp. 53-75.

71. «Quién soy yo y qué he recibido de la cultura portuguesa», *Revista a Beira* 4 (2004), pp. 209-223.

72. «Temas comunes en el romancero portugués y sefardí», en Carmen Ballesteros y Mery Ruah (eds.), *Os Judeus Sefarditas, entre Portugal, Espanha e Marrocos,*Lisboa, Ediciones Colibrí-Associação Portuguesa de Estudos Judaicos-CIDEHUS, 2004, pp. 239-260.

73. «Más sobre el cuento de nunca acabar (*Quijote* I, 20)», en Pedro M. Piñero (ed.), *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, Universidad, 2005, 2 vols., pp. 1031-1061.

74. «Recreación lingüística y recreación literaria de un romance sefardí», *Sefárdica* 15 (mayo 2005), pp. 37-44.

75. «Del Ensayo histórico a la novela histórica», *Boletín Hispánico Helvético* 6 (otoño 2005), pp. 111-124.

76. «Judeoespañol *encantar*», en *Filología y Lingüística. Estudios ofrecidos a Antonio Quilis,* Madrid, CSIC-Universidad Nacional de Educación a Distancia-Universidad de Valladolid, 2005, pp. 725-730.

77. «Cómo hemos llegado a conocer el romancero sefardí», *Acta Poética* 26.1-2 (primavera-otoño 2005), pp. 239-259.

78. «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, Queen Mary (Univ. of London), 2006, pp. 125-136.

79. «El maestro sabio y generoso», *Raíces. Revista judía de cultura* 67 (verano de 2006), pp. 50-51.

80. «Cómo se escribe una novela histórica (o dos)», José Jurado Morales (ed.), *Reflexiones sobre la novela histórica,* Cádiz, Universidad de Cádiz y Fundación Fernando Quiñones, 2006, pp. 37-50.

81. «La imagen de la escritora: cómo nos ven y cómo nos vemos», *Ecos silenciados. La mujer en la literatura española. Siglos XII al XVIII,* [Burgos], Instituto Castellano-Leonés de la Lengua Española y Junta de Castilla y León, 2006, pp. 15-28.

82. «El manuscrito de Abraham Israel», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 55 (2006), pp. 141-156.

83. «Une ballade inconnue sur le patriarche Jacob dans un manuscrit du XVIIIe siècle (Gibraltar), *YOD* 11-12 (2006-2007), pp. 21-34.

84. «El *Viaje* de Isaac Papo: hacia un rescate de la memoria histórica sefardí», *Raíces. Revista judía de cultura,* 70 (primavera 2007), pp. 79-82.

85. «Rojas Zorrilla y otros dramaturgos españoles en la biblioteca de un sefardí de Gibraltar del siglo XVIII», *Revista de Literatura*, LXIX (enero-junio 2007), pp. 125-139.

86. «El romancero sefardí, tradición e innovación», Pedro M. Piñero (ed.), *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes,* Sevilla, Fundación Sevilla NODO-Fundación Machado, 2007, pp. 207-232.

87. «Los sefardíes en las primeras décadas del siglo XX», *Álef. Actualidad informativa de Casa Sefarad Israel y de cultura judía,* 1 (octubre 2007), pp. 7-9.

88. «Cuadernos de mujeres: el cuaderno de Clara Benoudis y otras colecciones manuscritas de cantares tradicionales sefardíes», en Kelly Benoudis Basilio (ed.), *Romances de Alcácer Quibir*, Lisboa, Edições Colibri-Centro de Estudos Comparatistas, 2007, pp. 187-200.

89. «El romancero del Cid y otros héroes de la épica castellana», en *El Cid. Del hombre a la leyenda,* Burgos, Junta de Castilla y León, 2007, pp. 297-330.

90. «Relaciones entre la prensa española y la prensa sefardí a finales del siglo XIX: el caso de *El luzero de la pasensia*» (con Amelia Barquín), en Pablo Martín Asuero y Karen Gerson Şarhon (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol. Actas del simposio organizado por el Instituto Cervantes de Estambul en colaboración con el Sentro de Investigasiones Sovre la Cultura Sefardi Otomana Turka en los días 29 y 30 de abril de 2006,* Estambul, Isis, 2007, pp. 37-46.

91. «La visión del otro en la literatura oral: judíos y musulmanes en el romancero hispánico», *Studi Ispanici* XXXII (2007), pp. 9-36.

92. «Hasifrut hayehudit hasefaradit/The Judeo-Spanish Literature», *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 1 (2007), pp. 227-276.

93. «Las prendas de la novia: canciones de boda en la tradición judía sefardí», en *Actas del Curso «Folklore, literatura e indumentaria»* [en línea], 2008, pp. 159-173.

94. «Viejos y nuevos acercamientos a la cultura sefardí», *Sefárdica* 17 (mayo 2008), pp. 16-33.

95. «El *Cancionero de Abraham Israel,* un manuscrito sefardí de Gibraltar del siglo XVIII», en Hilary Pomeroy, Christopher J. Pountain y Elena Romero (eds.), *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies,* Londres, Queen Mary-University of London, 2008, pp. 73-84.

96. «El romancero, entre la tradición oral y la imprenta popular», *Destiempos* 15 (julio-agosto 2008) en línea http://www.destiempos.com/n15/diazmas_15.htm

97. «Las mujeres sefardíes del Norte de Marruecos en el ocaso de la tradición oral», *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 2 (diciembre 2008), pp. 255-266.

98. «Vida cotidiana, sociedad y mentalidades en el romancero sefardí de Salónica», en Rena Molho (ed.). *Judeo Espagnol. La vida social y cultural de Salónica a través de los textos judeo-españoles,* Salónica, Ets Ahaim Foundation, 2008, pp. 203-213.

99. «El romancero caballeresco», en *Amadís de Gaula 1508. Quinientos años de libros de caballerías,* Madrid, Biblioteca Nacional y la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008, pp. 245-251.

100. «Los sefardíes ante el objetivo fotográfico: identidad, mentalidades y construcción de la memoria», en *Terceras jornadas Archivo y Memoria,* Madrid, Fundación de Ferrocarriles Españoles, 2008. https://www.academia.edu/31238599/Los_sefard%C3%ADes_ante_el_objetivo_fotogr%C3%A1fico_identidad_mentalidades_y_construcci%C3%B3n_de_la_memoria

101. «España en la literatura sefardí: entre historia y ficción», *Alianzas entre Historia y ficción. Homenaje a Patrick Collard* (= *Romanica Gandensia* XXXVII), Ginebra, Droz, 2009, pp. 225-236.

102. «La incorporación de las mujeres sefardíes a la esfera pública en el paso del siglo XIX al XX» (en colaboración con Amor Ayala y Amelia Barquín), en Laura Branciforte *et al.* (eds.), *Actas del Primer Congreso Internacional Las mujeres en la esfera pública. Filosofía e Historia contemporánea*, Madrid, Cersa, 2009, pp. 22-39.

103. «El romancero viejo y tradicional», en Mercedes Boixareu y Robin Lefere (eds.), *La historia de Francia en la literatura española. Amenaza o modelo,* Madrid, Castalia, 2009, pp. 105-116.

104. «El Romancero», en Mercedes Boixareu y Robin Lefere (eds., *La historia de Francia en la literatura española. Amenaza o modelo,* ed. Mercedes Boixareu y Robin Lefere, Madrid, Castalia, 2009, pp. 145-158.

105. «Folk Literature among Sephardic Bourgeois Women at the Beginning of the Twentieth Century», *European Journal of Jewish Studies* 3.1 (2009), pp. 81-101.

106. «Sephardic culture and mentalities at the time of Subak's and Luria's recordings», en Christian Liebl (ed.), *Judeo-Spanish from the Balkans: The Recordings by Julius Subak (1908) and Max A. Luria (1927),* Sound Documents from the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences: The Complete Historical Collections 1899-1950, Series 12/ OEAW PHA CD 28). Wien: VÖAW. 2009 [CD con libreto].

107. «Gordana Kuic: La memoria de las mujeres sefardíes de Bosnia», *Arbor* 185, Anexo I (enero-junio 2009), 57-82.

108. «Textos dramáticos y representaciones españolas entre los sefardíes de Oriente», en Álvarez Barrientos *et al*. (eds.), *En buena compañía. Estudios en honor de Luciano García Lorenzo*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 1061-1172.

109. «L'espagne des trois cultures dans l'imaginaire de la Diaspora Séphарade», *Horizons Maghrébins* 61 (2009), pp. 107-114.

110. «Introduction to Dimensions of orality», en Fernando Cabo Aseguinolaza, Anxo Abuín González y César Domínguez (eds.), *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula,* vol. I, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2010, pp. 475-477.

111. «Comparativism and orality: Critical approaches to the ballad of *La boda estorbada* ("The thwarted marriage")», en Fernando Cabo Aseguinolaza, Anxo Abuín González y César Domínguez (eds.), *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula,* vol. I, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2010, pp. 478-501.

112. Coordinación y edición de la sección «Dimensions of orality», en Fernando Cabo Aseguinolaza, Anxo Abuín González y César Domínguez (eds.), *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula,* vol. I, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2010, pp. 475-573.

113. «La *Boda de negros* de Quevedo en un manuscrito sefardí de Gibraltar», en Francisco Bautista Pérez y Gimena Gamba Corradine (eds.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad,* San Millán de la Cogolla, SEMYR-Cilengua, 2010, pp. 547-556.

114. «Cuando el escritor se convierte en lector», *Letra internacional* 108 (otoño 2010), pp. 61-69.

115. «Los *Proverbios morales* de Sem Tob de Carrión, entre la literatura de adâb, la sabiduría rabínica y la tradición hispánica» (con Carlos Mota), en Marie-Christine Bornes-Varol y Marie-Sol Ortola (eds.), *Aliento. Corpus, Genres, Théories et Méthodes: construction d'une base de données,* Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2010, pp. 45-65.

116. «Ephemera sefardíes», *El Prezente. Studies in Sephardic Culture* 4 (2010), pp. 105-122.

117. «El léxico de la memoria: expresiones judeoespañolas en autobiografías sefardíes» (en colaboración con Pilar Romeu Ferré), en Winfried Busse y Michael Studemund-Halévi (eds.), *Lexicología y lexicografía judeoespañolas,* Bern, Peter Lang, 2011, pp. 123-141.

118. «Literatura para la vida. Textos en los santuarios del 11 de marzo», *El Archivo del Duelo. Análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid,* Madrid, CSIC, pp. 83-131.

119. «Sephardic songs of mourning and dirges», *European Judaism* 44.1 (primavera 2011), pp. 84-97.

120. «Moyen Âge: Les Romanceros *viejo* et *tradicional*», en Robin Lefere y Mercé Boixareu, (eds.), *L'Histoire de la France dans la littérature espagnole. Entre francophobie défensive et admiration francophile,* Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 117-132.

121. «Siècles d'Or : Le Romancero», en Robin Lefere y Mercé Boixareu (eds.), *L'Histoire de la France dans la littérature espagnole. Entre francophobie défensive et admiration francophile,* Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 165-180.

122. «El mundo sefardí y su literatura», en María José Cano Pérez, Tania M.ª García Arévalo y Beatriz Molina Rueda (eds.), *La cuentística en el mundo sefardí,* Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada, 2011, pp. 19-82.

123. «Novelas históricas, novelas ejemplares», en Amélie Florenchie e Isabelle Touton (eds.), *La ejemplaridad en la narrativa española contemporánea (1950-2010),* Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, 43-52.

124. «Los caminos de la diáspora sefardí (siglos XV a l XVII)», en Manuel Criado de Val (ed.), *Atlas de caminería hispánica.* Vol. I *Caminería peninsular y del Mediterráneo,* Madrid, Fundación de la Asociación Española de la Carretera-Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, [2011], pp. 310-317.

125. «En torno a la documentación de los conflictos: el caso del *Archivo del Duelo*» (con Antonio Cea, Pilar Martínez, Carmen Ortiz y Cristina Sánchez Carretero), *Tabula* 14 (octubre 2011), pp. 47-59.

126. «On Blurred Borders and Interdisciplinary Research Teams: The Case of the Archive of Mourning» (con Antonio Cea, Pilar Martínez, Carmen Ortiz y Cristina Sánchez Carretero), *FQR-Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, 12.3 (2011), artículo 12, http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/

127. «La comunidad sefardí de Los Ángeles (California) y su periódico *El Mesajero/The Messenger*» (con María Sánchez-Pérez), *eHumanista* 20 (2012), pp. 153-171.

128. «"No bebas vino aguado, sino puro y colorado". Folclore y literatura en la celebración sefardí de Purim», *Raíces. Revista judía de cultura* 90 (primavera 2012), pp. 50-52.

129. «Les Sépharades du Maroc vus par les Espagnols: trois témoignages de l'époque du protectorat (1818, 1919, 1922)», *Horizons Maghrébins* 67 (2012), pp. 67-77.

130. «El judeoespañol en la prensa española de la Restauración: informaciones en el diario *El Globo*», en Yvette Bürki, Manuela Cimeli y Rosa Sánchez (eds.), *Lengua, Llengua, llingua, Lingua, Langue. Encuentros filológicos (ibero)románicos,* Munich, Peniope, 2012, pp. 190-202.

131. «Annonces publicitaires dans les écrits séfarades (1880-1930)», Soufiane Rouissi 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.

132. «Viena como referente en el periódico *El Luzero de la Pasensia* de Turnu-Severin (1885-1888)» (con Cristina Martínez Gálvez), 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. 159-174.

133. «Prefazione» al libro de Isacco Papo *al tramonto di una civiltà. Un ebreo sefardita tra oriente e occidente,* Livorno, Salomonte Belforte, 2013, pp. 11-16.

134. «Lecturas y reescrituras de romances en los Siglos de Oro: glosas, deshechas y otros paratextos», *Edad de Oro* 32 (2013), pp. 155-176.

135. «Musulmanes y judíos en la literatura africanista española: tres testimonios de principios del siglo XX», *Lusitania Sacra* 27 (enero-junio 2013), pp. 127-152.

136. «Adiós a un maestro del romancero sefardí: Samuel G. Armistead», *Raíces. Revista judía de cultura* 97 (invierno 2013), pp. 34-35.

137. «Being Multilingual: Judeo-Spanish as a Homeland in the Diaspora as Reflected in Jewish Sephardic Memoirs» (con Pilar Romeu Ferré), en Andrej Katny, Izabela Olszewska y Aleksandra Twardowska (eds.), *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford, Wien, Peter Lang, 2013, pp. 227-244.

138. «Periódicos que se informan a través de periódicos: las fuentes de información de *El Luzero de la Pasensia*», en Marie-Christine Bornes Varol y Rosa Sánchez (eds.), *La presse judéo-espagnole, support et vecteur de la modernité,* Istanbul, Libra, 2013, pp. 53-70.

139. «Cómo se hacía un periódico sefardí: *El Luzero de la Pasensia* de Turnu Severin (Rumanía)» (con Amelia Barquín), en Yvette Bürki y Elena Romero (eds.) *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, Berlín, Frank & Timme, 2014, pp. 73-88.

140. «Writing Systems and Cultural Identities in Sephardic Diaspora», en Johannes Den Heijer, Andrea Schmidt y Tamara Pataridze (eds.), *Script Beyond Borders. A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World,* Louvain, Université Catholique de Louvain-Peeters, 2014, pp. 473-510.

141. «Pobreza y beneficencia en Salónica a través de los impresos efímeros: la sociedad Yeshu`a veRahamim entre 1895 y 1916» (con Marina Girona Berenguer), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 63 (2014), pp. 57-104.

142. «Prensa sefardí manuscrita: el periódico judeoespañol *El Mesajero/ The Messenger* (Los Ángeles, 1933-1935)» (con María Sánchez-Pérez), *Ladinar* 7-8 (2014), pp. 81-94.

143. «Romancero», en Dan Diner (coord.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur,* Stuttgart, J.B. Metzler, 2014, pp. vol. 5, pp. 250-254.

144. «Actitudes de los españoles hacia los sefardíes: descripciones de las costumbres de boda de Marruecos en libros y periódicos publicados en España (1873-1971)», *El Prezente. Studies in Sephardic Culture* 8-9 (2015), parte III (= Dameta leTamar. Studies in Honor of Tamar Alexander), pp. 55-74.

145. «El romancero sefardí de Azibuena Barujel, o las complejas relaciones entre tradición oral y transmisión escrita», en Pere Ferré, Pedro M. Piñero y Ana Valenciano (eds.), *Miscelánea de estudios sobre el Romancero. Homenaje a Giuseppe Di Stefano*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla-Universidade do Algarve, 2015, pp. 195-222.

146. «Una de detectives en judeoespañol», *Raíces. Revista judía de cultura* 102 (primavera 2015), pp. 53-55.

147. «Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí», en Nicolás Asensio y Sara Sánchez Bellido (eds.), *Lengua y cultura sefardí. Estudios en memoria de Samuel G. Armistead Madrid*, Fundación Ramón Areces-Fundación Menéndez Pidal, 2015, pp. 97-128.

148. «Los registros sonoros de palabra hablada: el caso del romancero», en *V Jornada de Celebración del Día Mundial del Patrimonio Audiovisual: La identidad cultural a través de las colecciones de registros sonoros y audiovisuales,* Madrid, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 34-42. en http://www.bne.es/es/LaBNE/Publicaciones/OtrosLibros/v_jornada_de_celebracion_del_dia_mundial_del_patrimonio_audiovisual.html?filtro=Todas&colector=/es/LaBNE/Publicaciones/colector.html

149. «The Game of the Little Secrets or How to Learn (and to Teach) Mechanisms of Orality», en Daniel F. Chamberlain y J. Edward Chamberlin (eds.), *Or Words to That Effect. Orality and the writing of literary history,* Amsterdam, John Benjamins, 2016, pp. 107-114.

150. «Firmas y seudónimos en la prensa periódica sefardí», en Rifat N. Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey,* Istanbul, Libra, 2016, pp. 265-284.

151. «Romancero» en la *Gran Enciclopedia Cervantina*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, vol. IX, pp. 3810-3827.

152. «Marcelino Menéndez Pelayo, editor de romances sefardíes», *Abenámar. Cuadernos de la Fundación Ramón Menéndez Pidal* I (2016), pp. 129-152 http://revista.fundacionramonmenendezpidal.org/index.php/Abenamar/article/view/2

153. «Sem Tob ben Isaac Ardutiel (Sem Tob de Carrión)», en el *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia http://dbe.rah.es/biografias/8022/sem-tob-ben-isaac-ardutiel

154. «Lucas José de Elizondo y López de los Arcos», en el *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia http://dbe.rah.es/biografias/28735/lucas-jose-de-elizondo-y-lopez-de-los-arcos

155. «El impresor Martín Nucio, el *Cancionero de romances* de 1550 y los lectores españoles de Amberes», introducción de la edición facsímil del *Cancionero de Romances en que están recopilados la mayor parte de los Romances Castellanos…*, México, Frente de Afirmación Hispanista, 2017, pp. 9-52.

156. «The Hispanic Legacy and Sephardic Culture: Sephardim and Hispanists in the First Half of 20th Century», en Mahir Saul y José Ignacio Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community. Language, History*

and Religion from the Early Modern Period to the 21th Century, New York, Bern, Frankfurt...etc, Peter Lang, 2017, pp. 231-254.

157. «La Literatura oral sefardí: balance del pasado y perspectivas de futuro», *Boletín de Literatura Oral*. Volumen extraordinario núm. 1: *Los paisajes de la voz. Literatura oral e investigaciones de campo*, ed. David Mañero Lozano y David González Ramírez, 2017, pp. 79-104.

158. «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.

159. «Sephardim in Spanish newspapers during World War I», *El Prezente. Journal for Sephardic Studies* 11 (2017), pp. 117-132.

160. «La visita a España de Isaac Alcheh y Saporta (1916) y su repercusión en la prensa española», en David M. Bunis, Ivana Vucina Simovic y Corinna Deppner (eds.), *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in Honor of Michael Studemund-Halévy*, Barcelona, Tirocinio, 2018, pp. 315-333.

161. «El *Cancionero de romances* de 1550: «paratextos» de un lector del siglo XVI», en María Jesús Lacarra (coord.), *Literatura medieval hispánica. Libros, lecturas y* reescrituras, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2019, pp. 333-348.

162. «Una fiesta teatral sefardí (Sarajevo, 1895) en la revista *Alrededor del mundo* (Madrid, 1915)», en Guillermo Laín Corona y Rocío Santiago Nogales (eds.), *Cartografía teatral en homenaje al profesor José Romera Castillo,* vol. II, Madrid, Visor Libros, 2019, pp. 769-784.

163. «Los sefardíes en la prensa africanista española», en Christoph Strosetzki (coord.), *Perspectivas actuales del hispanismo mundial. Literatura, cultura, lengua* Vol. II *Ss. XVIII y XIX. Literatura contemporánea*, Münster, Wissenschaftliche Schriften der WWU, 2019, pp. 185-197.

164. «Refugiados sefardíes en Barcelona en 1916», en Efrem Yildiz (ed*.), Et Amicorum. Estudios en honor al Profesor Carlos Carrete Parrondo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2019, pp. 479-492.

165. «El Romancero, vínculo entre sefardíes y españoles», en *Rostros judíos del occidente medieval. XLV Semana Internacional del Estudios Medievales Estella-Lizarra*, Pamplona, Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2019, pp. 29-52.

166. «La traducción entre dos variedades lingüísticas: el caso del español y el judeoespañol en el *Quijote* sefardí de David Fresco» (con María Sánchez-Pérez), en Gerardo Beltrán-Cejudo *et al. (*eds.), *La traducción literaria en el contexto de las lenguas ibéricas,* Varsovia, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020, pp. 121-141.

167. «El léxico del *Quijote* judeoespañol: estrategias de adaptación» (con María Sánchez-Pérez), en *Patrimonio textual y Humanidades digitales V Las letras del siglo XVII. Archivos, intertextualidades y humanidades digitales,* ed. Alejandro García-Reidy y Arturo López Martínez, Salamanca, SEMYR & IEMYR, 2020, pp. 57-79.

168. «Romances sefardíes en la colección de Tomás García Figueras», en *Viejos son, pero no cansan. Novos estudos sobre o romanceiro*, ed. Sandra Boto, Jesús Antonio Cid y Pere Ferré, Coimbra-Madrid-Faro-Lisboa, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Centro de Investigação em Artes e Comunicação, Centro de Literatura Portuguesa e Instituto de Estudos de Literatura e Tradição, 2020, pp. 313-328.

169. «Sephardi Women in Angel Pulido's Correspondence», *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione CDEC* 18 (diciembre 2020), pp. 2-32.

1.3. **Páginas web**

Creación y coordinación del sitio web de estudios sefardíes Sefardiweb (http://sefardiweb.com/) dentro del programa de investigación del CSIC *Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España* (IP Paloma Díaz-Mas)

2. CREACIÓN LITERARIA

2.1. **Libros**

1. *Biografías de traidores, sabios y suicidas según antiguos documentos,* Madrid, Editora Nacional, 1973; reed. en ebook como *Ilustres desconocidos*, Valladolid, Agilice Digital, 2014 http://www.agilicedigital.com/inicio/18-ilustres-desconocidos.html#.X6E1gJCg82w
2. *La informante,* Toledo, Ayuntamiento, 1983 (premio Teatro Breve Rojas Zorrilla 1983)
3. *El rapto del Santo Grial o el Caballero de la Verde Oliva*, Barcelona, Anagrama 1984 (finalista del I Premio Herralde de novela).
4. *Tras las huellas de Artorius,* Cáceres, Institución Cultural El Brocense, 1985 (premio Cáceres de novela 1985)
5. *Nuestro milenio,* Barcelona, Anagrama, 1987.
6. *Una ciudad llamada Eugenio,* Barcelona, Anagrama, 1992.

7. *El sueño de Venecia,* Barcelona, Anagrama, 1992 (X Premio Herralde de novela); traducida al francés como *Le songe de Venice,* París, Flammarion, 1996; traducida al griego como *Το Ονειρο τησ Βενειασ*, Atenas, Aiolos-Cervantes, 1997.
8. *La tierra fértil*, Barcelona, Anagrama, 1999 (premio Euskadi de narrativa 2000).
9. *Como un libro cerrado,* Barcelona, Anagrama, 2005.
10. *Lo que aprendemos de los gatos,* Barcelona, Anagrama, 2014; traducida al portugués como *O que aprendemos com os gatos*, Lisboa, Quetzal, 2015 (traducción para Portugal) y São Paulo, Planeta do Brasil, 2015 (traducción para Brasil); traducida al alemán como *Meine Katze, die Philosophin*, Berlín, Ullstein, 2016.
11. *Lo que olvidamos,* Barcelona, Anagrama, 2017.
12. *El pan que como,* Barcelona, Anagrama, 2020.

2.2. **Cuentos**

1. «La discreta pecadora, o ejemplo de doncellas recogidas», en Laura Freixas (ed.), *Cuentos eróticos,* Barcelona, Grijalbo, 1988; reed. en Carmen Estévez (ed.), *Relatos eróticos,* Madrid, Castalia-Instituto de la Mujer, 1990.
2. «En busca de un retrato», *Nuevas Letras* 8 (1988); reed. en Ángeles Encinar y Anthony Percival (eds.), *Cuento español contemporáneo,* Madrid, Cátedra, 1993.
3. «Me sé todos los cuentos», *Lucanor* 1 (1988).
4. «Las sergas de Hroswith» (del libro *Nuestro milenio*), en Fernando Valls (ed.), *Son cuentos. Antología del relato breve español, 1975-1993*, Madrid, Espasa Calpe, 1993.
5. «The Ressurection of the Young Squire» (traducción de «Resurrección del doncel», del libro *Nuestro milenio*) en Juan Antonio Masoliver Ródenas (ed.), *The Origins of Desire,* Londres, Serpent's Tail, 1993.
6. «La fiesta pasa» (del libro *Nuestro milenio*), en Ángeles Encinar (ed.), *Cuentos de este siglo: 30 narradoras españolas contemporáneas,* Barcelona, Lumen, 1995.
7. «La niña sin alas», en Laura Freixas (ed.), *Madres e hijas,* Barcelona, Grijalbo, 1996.
8. «La obra maestra» (del libro *Nuestro milenio*), reed. con traducción al inglés en Montserrat Lunati (ed.), *Rainy Days: Short Stories by Contemporary Spanish Women Writers,* Warminster, Aris & Pillips, 1997.

9. «El señor Link visita a un autor» (del libro *Nuestro milenio*), en Mercedes Monmany (ed.), *Vidas de mujer,* Madrid, Alianza, 1998; y en José María Merino (ed.), *Cien años de cuentos (1898-1998). Antología del cuento español en castellano,* Madrid, Alfaguara, 1999; y en R. Hernández Viveros (ed.), *Relato español actual,* México, Universidad Nacional Autónoma de México & Fondo de Cultura Económica, 2002.
10. «La infanta Ofelia» (del libro *Nuestro milenio*), en J. Andrews y Montserrat Lunati (eds.), *Contemporary Spanish Short Stories: Viajeros perdidos,* Londres, Bristol Classical Press, 1998.
11. «Días de lluvia», *Ipar Atea/Puerta Norte* 4 (2000).
12. «Toda la culpa», en Isabel Díez Ménguez (ed.), *Antología de cuentistas madrileñas,* Madrid, Ediciones La Librería, 2006.
13. «La visita del Comendador», en Fernando Marías (ed.), *Don Juan,* Zaragoza, 451 Editores, 2008.
14. «Los mayorales exhaustos», en Laura Freixas (ed.), *Cuentos de amigas,* Barcelona, Anagrama, 2009; reed. con traducción al inglés en Montserrat Lunati, *Rainy Days. Días de lluvia. Short Stories by Contemporary Spanish Women Writers,* Liverpool University Press, 2018.

Historia cultural

A Reflection of Ethnic Identity in the American Jewish Press: the Yiddish *Forverts* and Judeo-Spanish *La America*

Julie Scolnik
Independent Researcher (USA)

Abstract

Both the Ashkenazim and the Sephardim emigrated to America at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. Two very tenacious and dedicated editors, Abraham Cahan of the Yiddish *Forverts* and Mois Gadol of the Judeo-Spanish *La America,* strived through their periodicals to help these immigrants adapt to their new country. They not only published local and international news, but also offered help with the problems they faced, offered information about the USA and encouraged the learning of English, and in the case of the Sephardim, Yiddish as well. Looking at the kinds of advertisements that appeared in these two newspapers gives us an insight into the life of these Jewish immigrants living together on New York City's Lower East Side.

Keywords: Yiddish, Judeo-Spanish, Jewish press, advertisements, USA.

Resumen

Tanto los askenazíes como los sefardíes emigraron a América a finales del siglo XIX y principios del XX. Dos editores tenaces y dedicados, Abraham Cahan del *Forverts* y Moís Gadol de *La America*, pusieron gran esfuerzo a través de sus periódicos en ayudar a los inmigrantes a adaptarse a su nuevo país. No solo publicaban noticias locales e internacionales, sino también información acerca de los Estados Unidos. De esta manera ofrecían su ayuda para resolver los problemas con los que se enfrentaban sus correligionarios, animándoles a aprender inglés, y en el caso de los sefardíes, yiddish también. Adentrarse en la clase de anuncios que aparecieron en estos dos periódicos nos permite entrever la vida de estos inmigrantes judíos que vivían juntos en el Lower East Side de la ciudad de Nueva York.

Palabras clave: yiddish, judeoespañol, prensa judía, anuncios, Estados Unidos.

INTRODUCTION

The end of the nineteenth and beginning of the twentieth century saw the immigration of both Ashkenazim and Sephardim to the United States, albeit with a disparity in numbers. According to Joseph Papo (1987: 43), some 30,000 Sephardi Jews coincided with the largest and most important migration in all of modern Jewish history, that of roughly two million Ashkenazi Jews, mostly from Russia, from 1881 to 1924. One of the most important settlements was New York City. Both Jewish groups lived primarily on the city's Lower East Side, Christie, Forsyth, Eldridge, Orchard and Essex streets, the different groups coexisting while maintaining their own identity.

The Jewish press played an important role in the assimilation process of these immigrants, providing them with information about the new country to which they had arrived. Some newspapers offered English lessons themselves, some advertised language schools, some even offered the help of a lawyer when an immigrant was faced with difficulties at Ellis Island. The mere arrival at Ellis Island was an emotional experience for immigrants:

> The immigrant's arrival in his new home is like a second birth to him. Imagine a new-born babe in possession of a fully developed intellect. Would it forget its entry into the world? Neither does the immigrant forget his entry into a country which is, to him, a new world in the profoundest sense of the term and in which he expects to spend the rest of his life (Cahan 2017: 58).

This article takes a look at two important Jewish newspapers published in New York during the first two decades of the twentieth century: *La America*, published in Judeo-Spanish and aimed at the Sephardic community, and the *Forverts* published in Yiddish, targeting the Ashkenazim, both published in *aljamía*, i.e., in Hebrew script[1]. I shall first give a brief account of these newspapers and their editors, and then proceed to focus on the advertisements published by each of them, taking samples from the same time frame, as it is through the advertisements that we are permitted a glimpse of New York's Jewish society. I shall argue that the advertisements demonstrate that although they lived together on the same streets and shared the same religious heritage, these two Jewish communities each had their own identity, separated from each other.

---

[1] For studies on the Ladino and Yiddish press in America as well as in the Ottoman Empire in the last two decades, see Stein (2000), Ben-Hur (2011), Borovaya (2012), Díaz-Mas & Sánchez-Pérez (2012), Rieder-Zelenko (2013), Bürki & Sánchez (2014), Sánchez-Pérez (2016) and Sánchez & Bornes Varol (2014).

THE TWO JEWISH NEWSPAPERS AND THEIR EDITORS

Although several short-lived periodicals existed both in Yiddish and in Ladino, the main newspapers in Yiddish were *Der Morgen Zshurnal* ("The Jewish Morning Journal") (1901-1971)*, Die Wahrheit* ("The Truth") (1905-1919) and the *Forverts* ("The Forward") (1897-2020). The three main periodicals in Ladino were *La America* (1910-1925), *El Progreso* ("The Progress"), which soon changed its name to *La Boz del Pueblo* ("The Voice of the People") (1915-1919), and *La Vara* ("The Rod") (1922-1948). For the purpose of this paper and because both of them greatly contributed to the adaptation of the Jewish immigrants to their new country, we have chosen to examine the Yiddish *Forverts* and the Ladino *La America*.

We turn our attention first to the political orientation and the charismatic editors of each of these newspapers. The Yiddish Daily Forward (*Forverts*) was founded by a group of about fifty socialist immigrants from Eastern Europe. One of its founders, Abraham Cahan (1860-1951) immigrated from Vilnius, Lithuania, at the age of twenty-two and became the chief editor for several decades. Not only was Cahan the editor of this Yiddish daily, he was also the author of several short stories and novels in English. His autobiographical novel, *The Rise of David Levinsky*, published in 1917, is the first novel to describe the immigrant experience to an English-speaking audience. At one point he resigned and another Lithuanian immigrant, Benjamin Schlesinger (1876-1932), became the editor from 1907-1912 and beginning in 1923 became resident manager of the Chicago edition as well[2].

The *Forverts* was published daily, usually consisting of ten to fifteen pages but issues of twenty pages were not uncommon. In 1897, the price was 1 cent, rising to 2 cents in 1923 and 3 cents by 1925. To put this price into context, *The New York Times* also cost 2 cents until 1925 when it increased its price to 5 cents. Local editions were printed in Boston, Chicago, Philadelphia and Baltimore. Regarding the number of readers as well as their demographics, Neal Karlen (2008: 276-277) affirms that the *Forverts* had an audience of almost 1.5 million readers in New York and across the country, and that the demographics of the readers was an astonishing mix. On the bottom rung the readers ranged from the poorest, barely literate street peddlers, to factory workers, to Uptown German Jews owning their own clothing plants. A copy of the *Forverts* was delivered each day to the Oval Office and its resident presidents including Woodrow Wilson, Calvin Coolidge, Herbert Hoover and Franklin Roosevelt.

---

[2] Benjamin Schlesinger was my paternal great-grandfather. I inherited his 1891 six volume *The History of the Jews* by Professor H. Graetz. On the first page of vol. 1, written by his own hand is the following: "I was born in Krakai, Lithuania, December 25, 1876… I came to America (Chicago, Ill.) on Thanksgiving Day 1891 on the steamer 'Arizona' from Liverpool to New York… I was naturalized an American citizen on the 29th of March 1898".

In addition to covering national and international news, the *Forverts*, as a socialist periodical, devoted considerable space to labor unions and in particular to strikes in the garment making industry. This comes as no surprise as Melech Epstein (1965: 235-237) recounts how Benjamin Schlesinger led his first strike when he was only seventeen years old and ten years later was elected as the first president of the ILGWU (International Ladies Garment Workers' Union). In addition to covering the news, one of the principal aims of the newspaper was the Americanization of the Ashkenazim. To this end the most widely read feature of the *Forverts* was the "Bintel Brief" ("Bundle of Letters"). This was a daily personal advice column introduced in 1906 to give the Yiddish-speaking Eastern European immigrants the opportunity to pour out their hearts and receive advice and even a solution to the problems they were facing in the New World. Letters asked advice on love and dating, on family problems and economic difficulties as well as problems having to do with immigration.

Turning our attention now to *La America*, Marc Angel (1982: 7) gives a captivating account of its founder and editor, Mois Gadol, a businessman from Rustschuk (now Ruse), Bulgaria, and his struggle to keep the newspaper alive. Arriving in New York in May 1910, Gadol was shocked to see the conditions in which people lived on the Lower East Side, in particular the Sephardic Jews. So shocked that he abandoned his commercial endeavors in Europe to devote himself entirely to helping the Sephardim, publishing the first issue of *La America* on 11 November 1910. He felt that a newspaper would be the most effective means of educating the Sephardim. According to Papo (1987: 35), the greater part of the Sephardi immigrants arriving in the United States in the first two decades of the twentieth century were not only poor, but their educational achievements proved quite inadequate amidst the exigencies and pressures of life in America.

La America was published weekly on Friday and at first consisted of four pages, extending to six from 1912. The price was initially three cents but later rose to five cents, thus making it slightly more expensive than the *Forverts*. In every issue on the top right corner of the second page it declared itself to be a "National, Literary, Political and Commercial Weekly".

Whereas the political orientation of the *Forverts* was socialist, that of *La America* was Zionist. Angel (1982: 131) confirms that Gadol was deeply committed to Zionism from his earliest youth, having founded a Zionist society in Rustschuk and served as its first president. Angel also affirms that Gadol used the pages of *La America* to encourage emigration to Palestine giving as an example a conversation Gadol had with the editor of the Spanish Catholic journal *Las Novedades.* Gadol responded to the editor's position that Jews should return to Spain by saying that "any Jew who went to live in Spain deserved the hatred of all Jews in the world". It was Gadol's firm belief that the only place for Jews to migrate to was their own ancient homeland, Palestine (Angel 1982: 130-131).

The periodical was distributed in New York, Seattle, Cincinnati, Atlanta, Montgomery, Chicago, Los Angeles, Portland, Philadelphia, Indianapolis and San Luis as well as cities belonging to the Ottoman Empire (Scolnik 2013: 72-73). Due to its distribution in the Ottoman Empire, the Sephardim hoping to emigrate were thus able to learn about the life, customs and immigration law of the United States before embarking on the arduous journey. We have seen that the advice column "Bintel Briefs" published in the *Forverts* was a means of helping the Ashkenazi immigrants to assimilate by counseling them and answering their questions. Playing a comparable role in the Ladino *La America* is the book published by Gadol for learning English and Yiddish, *Libro de embeźar inglés-yudiš.* Upon their arrival in America, the Sephardic immigrants settled on New York's Lower East Side, the same neighborhood as their Ashkenazi counterparts, where both Yiddish and English were spoken. Thus, they encountered not one but two dominant languages. With this little book Gadol aimed at helping the Sephardim learn these two languages as well as to provide useful information to facilitate their process of assimilation, such as the then U.S. law of immigration and a sample exam for becoming an American citizen (Scolnik 2014: 289-292).

THE ADVERTISEMENTS

Newspapers needed two means to finance their publications: subscribers and advertisements. Issues of both the *Forverts* and *La America* were often passed around from hand to hand. Nevertheless, we have seen that the Yiddish *Forverts* enjoyed a wide readership. This was not the case with its Ladino counterpart. Gadol had to continually ask readers to take out yearly subscriptions in order to insure its publication as seen by this appeal which appeared twice in the December 11, 1912 issue urging them to: "pagar el abonamiento del 1913 avista" ("pay for the 1913 subscription at once"), the price for one year being $1.50.

Both newspapers contained numerous advertisements. In the case of the *Forverts* as many as fourteen full pages of adverts in an issue comprised of twenty pages was not uncommon (for example, an issue from 3 January 1920). Did the Ashkenazim and the Sephardim read about the same products, inventions, professionals, etc. or was there a difference in what was advertised in each newspaper? An examination of the advertisements will shed light on this query.

Advertisements having to do with cultural and religious traditions

In spite of being encouraged to learn English and adapt to American life, to a great extent the Sephardim kept their own cultural and religious traditions:

> The newcomers (Sephardim) perpetuated their way of life from the old country by eating the same foods and enjoying the same pastimes as they had in Turkey and the Balkan countries. They sang the old Turkish and Judeo-Spanish songs, frequented the *cavanes* (Turkish-style cafés), and spoke in their native languages. These Jews of New York might just as well have been living on the other side of the ocean. (Angel 1982:20)

Therefore, it is not surprising that the advertisements in *La America* mainly had to do with food and drink from Turkey as well as religious customs, the celebration of religious holidays, events put on for charity, etc. Throughout the issues of this periodical there are advertisements both with and without illustrations for shops selling *vino de uva* ("grape wine"), and *raquí turquino* ("Turkish rakí"), an alcoholic drink made of grapes and often sweetened with aniseed, popular in Turkey, Greece and the Balkan countries. Free vinegar was usually given away with a purchase. Turkish coffee houses were also advertised which not only served the kind of coffee that the Sephardim drank in their countries of origin, but also served as a gathering place. Angel describes where Albert Amateau, a Sephardic Jew from Turkey, first met Moise Gadol:

> My unheated tenement room on Forsyth Street on the East Side of lower Manhattan compelled me to seek comfort in A. Levy's coffeehouse a block away from Christie Street. The place was almost full of fellow Sephardic immigrants seated around tables playing cards, dominoes or backgammon and sipping Turkish coffee or tea […] A man wearing a heavy overcoat with an Astrakan collar and a Russian type calpac on his head pulled over his ears […] stopped in front of the coffeehouse, peered through the window, hesitated a moment and then slowly opened the door and came in […] He spoke in a strangely accented Judeo-Spanish […] (Angel 1982: 9).[3]

Advertisements for kosher food appeared, specifically and repeatedly for Meyer London's mazot which claimed to be "las más estrictas cašer en America" ("the most strictly kosher in America") (*La America* 19 January 1923: 5)[4]. This is one advertisement that can also be found in the *Forverts,* for example on page 5 of the 16 January 1916 issue. Another advertisement which can be found in both periodicals is the Sephardic tradition of the Turkish bath which appears in the 12 June 1925 issue of *La America*:

> El mejor baño turco es $1. El número 79-81 Forsait Strit, Niu York. Aprobar una sóla veź y veréš como nunca bušcaréš otro baño. Siempre estaréš muy contentes entodo punto de vista. En este baño hay también tel·lec.

---

[3] The Albert J. Amateau Papers 1937-1995, Manuscript Collection N.º 604, an important source regarding the Sephardic immigrants at the beginning of the twentieth century, can be found in The Jacob Marcus Center of American Jewish Archives.

[4] For the transcription of texts in Judeo-Spanish I use the transcription system of *Sefarad*. I do not transcribe the texts in Yiddish.

> Siempre abierto. Puedéš dormir noche entera en el baño por la miśma paga. Baños para mujeres cada lunes[5].

It is curious that the *Forverts* also ran an advertisement for a Turkish bath. However, most likely in order to explain what a Turkish bath was to the Ashkenazim unfamiliar with the Sephardic custom, this Turkish bath is compared to the famous spas in Karlsbad, Germany: "The Karlsbad of America, the most beautiful and modern baths and hotel, open day and night for men and women, electric cabins are our specialty, the perfect place for rheumatism" (n.d.).

Upon arriving in America, both the Ashkenazi and the Sephardic immigrants organized themselves into clusters according to where they had lived in the Old World. The communities then established their own mutual aid societies, choosing Hebrew names with the name of their original city added on. An example is the Ahavat Shalom Society of Monastir ("Love and Peace of Monastir"), founded in 1907. There were also charity associations assisting each other in illness and need, and more importantly, in providing proper funeral services. (Papo 1987: 26). Among their activities was hosting theatre plays or balls to collect funds for worthy causes. One such advertisement appeared in the 7 January 1916 issue of *La America* on page 4: "La Societá Tikvah Tovah Good Hope Society of the Sons of Israel invita a todo nuestro pueblo a la recepción y balo que tendrá lugar martes noche 6 april 1915 hora 8 en el mañifico salón del Lorel Garden, número 75 Ist cae, Nevyork. Al beneficio de una póvera vivda con 2 criaturas"[6]. Another charity event is the production of a religious play, also from *La America* (7 January 1916: 4):

> La societá Ahabat Shalom de Monastir dará la repreśentación teatrala Aḥašveróš o Ester en 3 actos en lingua ĵudeo-español al beneficio de los sufrientes de la guera / Alḥad 13 februarrio 1916, horas 2 después de medio día en Arlington Hol, número 19-23, San Marcs Pleis 8 caes entre Segunda y Trecera Avenida. Precio de tiquetas 1.50 dólar 1.00 y 50 centavos. Después del teatro habrá concerto y balo que continuará toda la noche. Tiquetas se venden ande los ss. Pardo y Ashkenaźí 93 Allen Strit, Niuyork[7].

---

[5] "The best Turkish bath is $1. Number 79-81 Forsyth Street, New York. Try it once and you will never look for another bath. You will be completely happy. There is a tel·lec ('bath attendant'). Always open, you can spend the night for the same price. Baths for women on Mondays". The translation of all the advertisements in Judeo-Spanish is mine.

[6] "The Good Hope Society of the Sons of Israel invites all of our people to a reception and ball to take place on Tuesday April 6, 1915 at 8 o'clock at night at the magnificent Laurel Garden Hall, number 75 East St, New York. For the benefit of a poor widow with two children".

[7] "The Ahabat Shalom Society of Monastir will perform the play *Aḥašverós* or *Esther* in 3 acts in Judeo-Spanish for the benefit of those suffering in the war on Sunday, 13 February 1916 at 2 pm at Arlington Hall, number 19-23 San Maarcs Place, 8 streets between Second and Third Avenues. The Price of the tickets is $1.50, $1 and 50 cents. After the play there will be a concert and ball which will continue all night. Tickets are on sale at Pardo and Ashkenazi's, 93 Allen Street, New York".

Like their Sephardic counterpart, the Ashkenazim also performed theater plays for Purim and for charity. What was unique to the Ashkenazim was their love of Yiddish theater and actors which led to the existence of several Yiddish theaters on the Lower East Side of New York City. Adler's Dewey Theater, Malvine Lobel's Royal Theater, Thomashefsky's National Theater and the Grand Theater were some of the theaters advertised in the *Forverts*. Yiddish interpretations of Shakespeare's plays were especially popular. Kathryn Lasky (1998: 175) cites *The Jewish King Lear* performed by the popular actor Jacob P. Adler and his Company at the People's Theater as an example. Irving Howe (1976: 470) adds that this play is set in Russia but its themes are perennial to Jewish culture and especially acute with regard to the immigrant milieu.

Advertisements for professional services

Included in this category are professionals such as dentists, doctors, lawyers, notary publics, musicians, photographers, barbers, florists, the business of importing and exporting clothing, one of which was Gadol's World Trading Company (Angel 1982: 113) etc. as well as banks, language schools and even dancing schools. Most of the professionals were Ashkenazim who were already established in New York.

By far the largest group of professionals to advertise in *La America* were dentists. It seems that there were no Sephardic dentists as the only dentists advertising in the newspaper were two Ashkenazi dentists who announced their services throughout the life of the newspaper, Dr. Iśidor Lebowitz and Dr. Feitelson:

> Telephone 2178 Orchard. El doctor dantista Iśidor Leibovich**,** 70 Rivington St. canton Allen Strit Niuyork. Dantistería de prima clasa**,** la cuala es aranjada al último nuevo sistem americano con todo sorte de los mejores aparates, a gaś, aire compresado, electricidad, speciales por la dantistería, los más confortables para los clientes, por quitar, plombar y hinchir dientes aparte y bocas y paladares enteros. Por cualunque consultación no se paga nada**.** Servimiento prompte, pulido y personalmente en ayuda de una muchacha. Instrumentos siempre limpios, deśinfectados. Se habla en todas las linguas menesterośas. Dr. Isidor Leibowitz, Surgeon Dentist**,** 70 Rivington St. Cor. Allen St. New York (19 January 1923: 3)[8].

[8] "Telephone Orchard 2178. Surgeon Dentist Isidor Leibowitz, 70 Rivington St, corner Allen Street, New York. First class dentistry, performed with the latest American system with all sorts of improved apparatus: gas, compressed air, electricity, especially for the comfort of our clients, to pull teeth, fill cavities and make partial and complete dentures. No fee charged for a consultation. Quick service, polished, and with the aid of a female assistant. Our instruments are always clean and disinfected. All the necessary languages spoken. Dr. Isidor Leibowitz Surgeon Dentist, 70 Rivington St, corner with Allen St., New York".

Curiously I did not find advertisements for either of these dentists in the *Forverts*. On the other hand, several optometrists and opticians were advertised, for example Dr. Barnett L. Becker with four locations in New York (2 January 1920: 6) who ran a recurring advertisement. This advert was easy to spot as at the top there is an illustration of one large eye. Medicinal remedies for various ailments like Vapo Cresolene for whooping cough (14 December 1919: 9), Sloan's liniment to kill pain (17 March 1916: 5) and Cascarets for constipation "They work while you sleep" also appeared (2 January 1920: 5).

As both the Sephardic and Ashkenazi immigrants worked hard to support their families in the United States as well as those still in the Old World, it is not surprising to find advertisements for banks. There is one bank which was advertised in both periodicals: The State Bank which had several branches, the main office of which was located at 374-376 Grand St., New York City. In *La America* this advertisement takes up practically an entire page and consists of numerous points extolling the merits of this bank. A responsibility of immigrants both then and now is sending money back home, and The State Bank offered the Sephardim this service to Constantinople, Izmir and all Turkish cities as well as to Palestine and Salonica (19 January 1923: 2). However, the State Bank's advert in the *Forverts*, although vertical like its Ladino counterpart, occupies little space and offers less information. In addition to The State Bank, the only bank I found advertised in the issues of *La America* I consulted, the *Forverts* advertised many other banks: the Standard Bank, the Public National Bank, Union Dime Savings, Emigrant Industrial Savings, Williamsburg Savings, Lincoln Savings, Irving Savings, the Bowery Savings Bank, the International Union Bank and the Yarmulowsky Bank. However, it should be mentioned that many of these were private Jewish banks which had invested poorly and collapsed after WWI, thousands of immigrants losing all their savings (Howe 1994: 136-137).

Learning English was fundamental to assimilation. Indeed, our two editors themselves had to learn English before taking on the role of editor. As previously stated, Cahan went on to become an author not in his own language, Yiddish, but in English. Therefore, it is not surprising that language schools were advertised in both the Ladino and Yiddish press. Whereas advertisements for such schools in *La America* were illustrated, those found in the *Forverts* tended to be short and to appear among numerous adverts in a column. One language school, the Success School, was advertised in both newspapers. The following appeared in *La America*:

> La Escola Success es la escola que embeźa presto. Invita a todos los buenos aribados por embeźarse a hablar inglés. También a escribir, meldar, corectar, etç. Sólo 5 dólares al meś. 14 camaretas, 14 promenentes profesores. La más vieja y la más buena escola de inglés. Damos también lecciones

> en las caśas. 113 Rivington St., entre Ludlof y Essex St (Success Scul Building) (1 April 1921: 5)[9].

Advertisements for new products: inventions and food products

At the turn of the twentieth century many new products appeared on the market. In 1877 Thomas Edison invented the phonograph which played recorded sounds from round wax cylinders. In 1887, Emile Berliner invented the gramophone and records. Jewish immigrants of both cultures were desirous of acquiring these new entertaining inventions and thus they were advertised in both periodicals. *La America* advertises a phonograph in its January 7, 1916 issue on page 2:

> 2 dólares al meś
>
> ¿Por qué no tener un fonograf en caśa por sentir los cantes veros de vuestro paíś natal? ¿Bailes, música y todo otro sorte de cante? Muestra firma es renomada en toda la América y Canadá por raźón que vendemos con garansia por 10 años. 1 fonograf con 20 cantes en linguas: turco, grega, español y otras linguas que valen 55 dólares sólo por dólares 21.50. Con 5 dólares que pagáš al mercar vos haćes patrón de un hermośo fónograf con cantes. También tenemos diversos gramófones y cantes que vendemos con pagamientos en dólares al […] Demandad el catálogo que lo enviamos de baldes. *Greater New York Phonograph Co. 310 Grand St. Cor. Allen St. New York*[10].

On 21 January 1921 the following advertisement appeared on page 5 of the *Forverts*:

> Free, free. No deposit. Only for a short period of time we want to sell Victor Talking Machines and Columbia phonographs free without a deposit. All you have to do is enter our store, find a Victor or Columbia phonograph you like, and we will send it to your home for free. Then you can keep it for a minimum weekly payment. 15 years guarantee.

---

[9] "La Escola Success, the school where you learn quickly, invites all newcomers to learn to speak English as well as to write, read, correct etc. For only $5 a month. 14 classrooms, 14 prominent teachers. The oldest and best English Language school. We also give classes at your home. 113 Rivington St. between Ludlow and Essex St. (Success School Building)".

[10] "2 dollars a month. Why not have a phonograph at home to listen to the true songs of your homeland? Dances, music, all kinds of songs? Our company is renowned in all of America and Canada because we sell with a ten-year warranty. One phonograph with 20 songs in these languages: Turkish, Greek, Spanish and other languages worth 55 dollars for only $21.50. With $5 you pay at the moment of purchase, you become the owner of a beautiful phonograph with songs. We also have various gramophones and songs which we sell with payments in dollars […]. Ask for our catalogue and we will send it to you free. *Greater New York Phonograph Co. 310 Grand St. Cor. Allen St. New York*".

Many new food products made in the USA were appearing on the market at this time. A great many of these food items were advertised in the *Forverts*. The Sephardim were faithful to their known foods from Turkey. They imported such foods as can be seen in the advertisement appearing on page 6 of the 16 March 1917 issue of *La America*: "Bacal turquino vende todo sorte de ropa, de grocerías importadas de Turquía, aćeite de oliva, pasa preta […]"[11] This could explain why in the issues I consulted I only found two American foods advertised in *La America* as well as the *Forverts*: ice cream and Mazola corn oil. The Standard Ice Cream Co. advertised in the former on 19 July 1912, page 5:

> The Standard Ice Cream Co. Vende el mejor aiścrim en groso. Para vendedores en teatros, muving picĝures, aiścrim parlors, restor antes etç. A precios muy convenibles. El que toma una sola veź de este aiścrim no busca nunca más de tomar otro siendo es el mejor de cualunque otro. El carociero de la compañía troca el hielo cada día en todos los lugares de sus clientes[12].

At 302 Columbus Avenue, New York stands an iconic red brick building: the J. M. Horton Ice Cream Company, founded in 1870 by James Madison Horton. Nowadays turned into apartments, the company's sign at the very top of the building remains. Considered to be the "largest ice cream company in the world", Horton's advertised in the *Forverts*: "HORTONS: The premier ice cream from America. A high quality product. For all kinds of occasions, fun flavors for everyone, a sweet taste for everyone's enjoyment" (n.d.).

Both newspapers advertised new food products which their advertisers guaranteed were kosher. Among them is one for the newly discovered cooking oil, Mazola Corn Oil. *La America* published a long, amusing advertisement for Mazola which was accompanied by an illustration showing a native American woman made of an ear of corn, which represents the New World to which the Sephardim had arrived. Entitled "Una coćina como un Gan Eden, Un verdadero placer por freír ("A kitchen like a Garden of Eden, Frying is a true pleasure"), the first paragraph reads:

> A algunas mujeres no les plaće cuando sus maridos vienen a caśa antes de sus uśo y la topan en la cocina en sus laboro. Y si alguno viene ĵustamente cuando está friendo alguna cośa con godrura, el humo hinche toda la cocina

---

[11] "Turkish grocery shop sells all kinds of clothes, groceries imported from Turkey, olive oil, raisins […]".

[12] "The Standard Ice Cream Co. sells the best ice cream in bulk. For vendors at theatres, cinemas, ice cream parlors, restaurants, etc. at a very reasonable price. When you taste this ice cream once, you will never look for another as it is better than any other. The company's pushcart vendor changes the ice everyday at all the places belonging to his clients".

> y él se ve obligado de cerarse en las otras camaretas. Ma, si ella fríe con Maźola, no tiene por cualo espantarse de humo […] (21 April 1921)[13].

The *Forverts* also published an advertisement for Mazola corn oil but it was serious and practical: "Now that the price of butter is so expensive, you should once and for all decide to use Mazola for baking, frying and cooking… Mazola costs less than half the price of butter and is a thousand times better than oil […]" (n.d.).

Many more American food products, well known today, are advertised in the *Forverts*: Philadelphia cream cheese, Kellogs Bran cereal described as "Eat your way to freedom from upset stomach… It helps with constipation", Aunt Jemima pancake mix, Crisco, Royal baking powder, Pillsbury flour, Cracker Jacks (caramel coated popcorn), Maxwell House Coffee. This coffee, whose slogan is "Good to the last drop", initiated a curious connection to Jewish tradition. Even today a Passover Haggadah published by Maxwell House coffee is used at seder dinners in the USA Although this coffee was not a Jewish invention, in 1923 the advertising manager for the *Forverts*, Joseph Jacobs, convinced Maxwell House to invest in an advertising campaign targeting the Jewish Community, and in 1932 the Maxwell House Haggadah was born and has been handed out for free ever since.

CONCLUSION

The press is a witness to contemporary events and happenings, such as politics, art and entertainment, humor and other concerns of its readers. Consulting periodicals published in the past opens a window which permits us a view of the life of the readers of that era. Although studying advertisements published in the press may seem to be a trivial exercise, in fact adverts represent a rich source of information about the readers and their times.

Both editors, Abraham Cahan and Mois Gadol, published their periodicals with the aim of informing, advising and helping the Jewish communities to which they belonged in order for them to adapt to the customs and ways of their new country and to make a better life for themselves in America.

The *Forverts* was published daily and had no shortage of advertisers. This leads us to conclude that those advertisers, which to a great degree were large American companies, were financially better equipped to publish their products than the advertisers in *La America*. Being able to maintain a daily pub-

---

[13] "Some women do not like it when their husband comes home earlier than usual and finds them working in the kitchen. And if he comes just when she is frying something with fat, the smoke fills the whole kitchen and he is forced to close himself in another room. But, if she fries with Mazola, he has no reason to fear the smoke…".

lication also indicates that the Ashkenazim had the means to purchase issues of a daily, even bearing in mind that issues of both newspapers were passed around from hand to hand. Second, the Sephardim were the minority Jewish group, prone to cling to traditional values more than embracing those of the new country to which they had arrived, and in need of learning two dominant languages in their environment. This, in addition to the fact that the readership targeted in the *Forverts* was much greater than that of *La America*, can explain why very few new American foods were advertised in *La America* in contrast to the numerous ones in the *Forverts*.

Although both American Jewish groups lived in the same neighborhood, a look at the advertisements in the newspapers they read shows that their customs were quite different and the Ashkenazim were more readily assimilating into the country and culture to which they had arrived.

BIBLIOGRAPHY

Angel, Marc D. (1982), *La America: The Sephardic Experience in the United States*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

Ben-Hur, Aviva (2011), "Ladino (Judeo-Spanish) Press in the United States" in *Jewish-Women-Archive-JWA. A Comprehensive Historical Encyclopedia*. http://jwa.org/encyclopedia/article/ladino-judeo-spanish-press-in-united-states

Borovaya, Olga (2012), *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres and Theatre in the Late Ottoman Empire*, Indianapolis, Indiana University Press.

Bürki, Yvette & Rosa Sánchez (2014), "La Vara: primeras calas en un periódico sefardí de Nueva York", *Ladinar* 7-8, pp. 49-66.

Cahan, Abraham (2002), *The Rise of David Levinsky*, New York, Dover Publications.

Díaz-Mas, Paloma & María Sánchez-Perez (2012), "La comunidad sefardí de Los Ángeles (California) y su periódico El Mesajero/The Messenger", *eHumanista: Journal of Iberian Studies 20,* pp. 153-171.

Epstein, Melech (1987), *Profiles of Eleven*, Detroit, University Press of America.

Howe, Irving (1976), *World of Our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, New York, Galahad Books.

Karlen, Neal (2008), *The Story of Yiddish: How a Mish-Mosh Language Saved the Jews*, New York, William Morrow ed.

Lasky, Kathryn (1998), *Dreams in the Golden Country: The Diary of Zipporah Feldman, a Jewish Immigant Girl*, New York, Scholastic Inc.

Papo, Joseph M (1987), *Sephardim in Twentieth Century America: In Search of Unity*, San Jose-Berkeley, Pelé Yoetz Books & Judah L. Magnes Museum.

Bürki, Yvette & Rosa Sánchez (2014), "La Vara: primeras calas en un periódico sefardí de Nueva York", *Ladinar* 7-8, pp. 49-66.

Rieder-Zelenko, Elena (2013), *Novedades de Esmirna: Edición de noticias publicadas en el periódico judeoespañol La Buena Esperanza en 1905*, Barcelona, Tirocinio.

Sánchez, Rosa & Marie-Christine Bornes Varol (2013), *La presse judéo-espagnole, support et vecteur de la modernité*, Istanbul, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd.

Sánchez-Pérez, María (2016), "El humor en la prensa sefardí: chistes publicados en judeoespañol (siglos XIX y XX)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos. Sección Hebeo* 65, pp. 119-136.

Scolnik, Julie (2014), "Libro de embeźar las linguas ingleśa y yudiš: La America's Guidebook to Learning English and Yiddish and Becoming an American Citizen", *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebráicos*. *Sección Hebreo* 63, pp. 285-297.

Stein, Sarah Abrevaya (2000), *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

The Marketing of a Play: Santo Semo's *Don Isaac*

Michael Studemund-Halévy
Centre for the Study of Manuscript Cultures
University of Hamburg (Germany)

Abstract

Using unresearched documents to date, the present study examines the performance history of one of the most successful Sephardic plays of the twentieth century, which the Bulgarian Ottoman Zionist, Young Turk, playwright and novelist Santo Semo was determined to stage with all his manipulative persuasion.

Keywords: Santo Semo, Bulgaria, Sephardi theatre, Isaac Abravanel.

Resumen

Partiendo de documentos que hasta la fecha no han sido objeto de estudio, el presente trabajo trata las vicisitudes de una de las obras teatrales sefarditas del siglo XX que tuvo más éxito y que Santo Semo, el sionista otomano-búlgaro, el Joven Turco, dramaturgo y novelista, puso todo su empeño en llevar a escena con todas sus persuasiones manipulativas.

Palabras clave: Santo Semo, Bulgaria, teatro sefardí, Isaac Abravanel.

ONE LIFE, MANY NARRATIVES OF BELONGING

In the aggressive marketing of his dramatic play *Don Isaac*, Bulgarian-born Ottoman businessman Santo (bey) de Semo (1878-1950), conceiver of ambitious schemes and unsolicited advisor to the world's powerful men, candidate for the position of grand Vizier, Young Turk politico and Zionist, peace activist and troublemaker, street and bridge construction engineer, merchant and financier, member of the Sephardic Community of Paris and occasional Nazi collaborator in Paris[1], playwright and novelist, freemason

[1] Santo Semo became an art dealer and middleman respectively who, due to his excellent connections to the Paris art market, satisfied the needs of the Nazi regime and its art robbers. As a middleman, he acquired an ambiguous reputation for dirty business. In 1940/1941, for

and founder of the conspiracy movement *Les Rayonnants*, private tutor to the Prince of Wales and private secretary to Prince Sabahaddin, vibrant *explorateur* and indefatigable *conférencier*, interested in the historical irrigation system in Mesopotamia and the headdress of French women, displayed great skill as a master manipulator and self-propagandist, and somehow always on the losing side[2].

Santo Semo, alias Santo Bey de Semo, and also Santo-Semo Effendi, better known to the general public as "John-the-Baptist of the Young Turks" and "Napoleon of the Peace"[3], was a citizen of a fictional nation (nationalité israélite du Levant, protégés français d'Orient), who, despite all his efforts, failed to become French. He was a self-taught linguistic genius and trained art historian, peace activist and conspiracy theorist; he was expelled from the Ottoman Empire as an opponent of the nationalist wing of the Young Turks and interned in Germany for four years during World War I because of his pro-

---

example, Santo Semo mediated through the notorious French art dealer André Schoeller, the oil portrait Copy of a Self-portrait of Rembrandt by Gustave Courbet. The painting was restituted after the war and is now in the possession of the Musée des Beaux-Arts in Besançon, see Studemund-Halévy 2020: 249). On Santo Semo and the German art dealer, see, for instance, *Post-War Reports: Art Looting Intelligence Unit (ALIU) Reports 1945-1946 and ALIU Red Flag Names List and Index*, https://www.lootedart.com. He maintained continuous contact with the Sephardim in Paris, for example with Robert R. Bahsi and Nissim M. Benezra, who saw Semo as an "érudit, comme pouvait l'être un intellectuel qui avait visité les pays d'Europe et d'Asie". See Nissim M. Benezra, "A la mémoire de Robert Bahsi", *Los Muestros* 19, 1995: 21. Robert Bahsi, born 25 July 1889 in Shumen, was deported 23 November 1943 to Auschwitz, see *Muestros Dezaparesidos*, *Mémorial des Judéo-espagnols déportés de France*, Paris 2010, Association Muestros Dezaparesidos, convoi 62 p. 396; see also Nissim M. Benezra, "A la mémoire de Robert Bahsi", *Los Muestros* 19, 1995: 21.

[2] Santo Semo was born on 18 June 1878 in the Danubian port of Rusçuk, son of the well-to-do merchant Yohanan (Johann) Semo and his wife Sumbul (Zumbul), née Aftalion. His father left him an orphan without money when he was about nine years old. Young Santo Semo was, however, able to concentrate on his grades and was awarded many scholarships to support his studies. Later and not without a touch of pride, he would say that he had earned his considerable wealth by his own efforts. This is the first part of an extensive monograph on the writer and political activist Santo Semo. For their generous cooperation and assistance, I wish to express my sincere gratitude to numerous archives, libraries and their staff members at the following institutions, in particular: National Library of Israel (NLI, Jerusalem), Bibliothèque Nationale de France (BN, Paris), Central Zionist Archives (CZA, Jerusalem), Ladino Library (LB, Sofia), Yad Vashem (YV, Jerusalem), Yad Izhak Ben-Zvi (YBZ, Jerusalem), and Israelitische Cultusgemeinde Zürich (ICZ). Searches of the following databases were undertaken: GallicaBnF; CompactMemory, Historical Jewish Press. Furthermore, I wish to thank my friends and colleagues Sharon Assaf (Tel-Aviv University) and David Bunis (The Hebrew University of Jerusalem) for their thoughtful comments on this paper. For providing financial backing enabling me to organize my research, I am greatly indebted to the Hermann Reemtsma Stiftung (Hamburg).

[3] Due to his journalistic efforts for the Young Turks, he was often referred to in the international press as the "John the Baptist of the Young Turks" as can be seen from the following quotation: "Semo, *le Saint Jean-Baptiste des Jeunes Turcs* nous fait connaître la Constitution du Nouveau Parlement" (*La Revue Mondiale* 79, 1909: 134). Also see Semo 1909: 107-111.

vocative political ideas and brazen pro-French sentiments. Projecting himself as a veritable rescuer of the world and eternal know-it-all, he was all too often perceived as a pompous personality and troublemaker[4].

Semo was, himself, proficient in many languages. He spoke Turkish with his wet nurse and nanny, Judezmo (Judeo-Spanish) with his parents and siblings, Bulgarian with the servants of his father (at the time very few Jews were familiar with Bulgarian), and French and Bulgarian at school (some Jews learned French before Bulgarian). During and after school or university, he learned Russian, Old and Modern Greek, Latin, Hebrew and German as a matter of course.

Semo's decision to write his play about the fifteenth-century Sephardic Jewish statesman, royal treasurer, exegete, and philosopher Isaac Abravanel (1437-1508) in French was not surprising. Semo's parents were Ottoman Jews and "protégés français d'Orient"[5]. Even if he spoke the traditional Judezmo with his parents[6], his father and grandfather were convinced that service to France was also a service to humanity[7]. And so the French language enjoyed an almost cult-like reverence in his elitist and polyglot parental home, where Judezmo, Hebrew, Bulgarian, German and Turkish were spoken or understood. But in the parental house of this ambitious adolescent looking to the future, all windows looked to Paris[8].

---

[4] Semo, as the colourful mythomane he was, led a stormy life of adventurous addiction, about which he should have written a doorstopper novel or fictional autobiography. Fragmented biographical details, many of which do not stand up to scientific scrutiny, can be found in his book *Israël et le Monde* (1945), in his autobiographical sketches *La lutte de ma vie - En voulant sauver le monde* and *Comment j'ai lancé Hitler contre Staline* (1940), and in numerous international press articles reporting on his multifarious activities.

[5] His family, like many other Bulgarian Sephardim, continued to travel on Turkish passports. Some of the siblings, however, had acquired French citizenship and were married to French women. See Semo's *Comment j'ai lancé Hitler contre Staline* (CZA, A178-7, 1940: 11, 38, 110). With the assistance of the Paris Prefecture of Police, Semo became a foreigner of Jewish nationality from the Levant. Until his Semo was a Turkish citizen ("Letter to 'comrade' Stalin", Paris, October 6, 1944 [CZA, A178: 1]), which protected him from deportation after the Wehrmacht had occupied France. For the status of the Ottoman Jews in France, see "Les israélites du Levant protegés français", *Paix et droit*, 1 February 1922; Stein 2016; Guttstadt 2017 and 2021.

[6] As he confesses in his *Comment j'ai lancé Hitler contre Staline* : "Chez les hispano-portugais, dont j'ai l'honneur d'être, nous parlions espagnol avec nos parents" (CZA, A178-7, 1940: 10).

[7] In his *Comment j'ai lancé Hitler contre Staline*, Semo says: "Parce que déjà mon père et mon grand-père m'avaient appris ceci, que le monde sans la France ne vaut pas cher. Et j'ai compris depuis mon adolescence que servir la France, c'est en réalité servir l'humanité", (CZA, A178-7, 1940: 1). See also the uncritical and overpraising preface by his 'fatherly friend' Edouard de Navailles in Semo's last book *Israël et le Monde*: "tout lui fut prétexte pour manifester son attachement inébranlable à notre pays, à notre culture et à notre mentalité" (1945: 7).

[8] The Ottoman Sephardim began to settle in Paris following the World Exhibition of 1900 and after the Ottoman revolution in July 1908.

His life experience, the abandonment of Bulgarian and Judezmo and his unique assimilation into the French language led him to embrace the French language as a means to greater opportunity in his personal and professional life. In retrospect, therefore, it does not seem surprising that he had decided not to write a single book or essay in his native Judezmo or Bulgarian. In these languages he would occasionally give lectures[9], at least at the beginning of his breathtaking career, which started in Rusçuk (Bulgaria), made a globally perceived stopover in England, Turkey, and Germany, and finally ended, as expected, in Paris.

This is how Santo Semo wanted to be seen: As a world-renowned scholar

VERS SION!

At the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, the so-called "La España negra" ("the black Spain" referring to the Inquisitorial Spain) in connection with the expulsion of Jews from Spain, inspired and spurred the literary imagination of the Oriental Sephardim, and became one of

[9] "L'orateur parlera en judéo-espagnol et s'étendra davantage sur le passé, le présent et l'avenir du peuple juif dans les provinces du Tigre et de l'Euphrate," *L'Aurore*, 3 February 1911: 3.

the most productive subjects in the Eastern Sephardic *belles lettres*. Popular historical figures in these novels and plays were the avaricious King Ferdinand and the devout Queen Isabella; the fanatical Grand Inquisitor Torquemada; the royal treasurer Luis de Santángel (a third generation *converso*); Columbus (who was repeatedly and without evidence ascribed to a Jewish past), leaving for the New World with a secret messianic mission; the royal administrator Abraham Senior, who converted in 1492 to Roman Catholicism, taking the name Fernando Pérez Coronel or Fernando Coronel Núnez; the physician, poet and philosopher Judah Leon Abravanel (Leone Ebreo); and, above all Don Isaac Abravanel, who lived as a historical figure at the time of the expulsion and who would lead his people as a mediating hero from Spain to Zion as Moses had lead the Jews out of bondage[10].

Don Isaac Abravanel appeared as a popular topic in Judezmo literature only after 1880. However, it is easy to show the similarities with the works of Ashkenazi authors often translated into Judezmo and French. We know of at least four Judezmo plays about Isaac Abravanel and their authors: Aharon Menahem[11], Behor Azaria[12], Jacques Loria[13], and Santo Semo[14]. In addition, there are numerous plays of (as yet) unknown authorship advertised as *Abravanel* that were performed in various Sephardic communities in the Eastern Mediterranean and the Balkans between 1889 and 1912. Not all the plays were performed in Judezmo; some were in Hebrew, Turkish, French and Bulgarian, others even in Yiddish. For some performances, leaflets containing translations were made available to the public. Unfortunately, to our knowledge none of these translations have survived[15].

We don't know why Semo chose Isaac Abravanel as the hero of his play. Was he familiar with the extensive Bulgarian-Sephardic literature about Abravanel, the *marranos*[16] and the expulsion? Did he read the novels, short stories

---

[10] For example, in Phoebus Philippson's novella *Die Marannen. Novelle aus dem letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts* (1837) the Spanish conquest of Granada, the subsequent expulsion of the Jews and the refugees who end up on Corfu provide the historical background for the novella's plot. This novel had a phenomenal success and was translated into Yiddish, Hebrew, English, Russian, and Judezmo. See Krobb 2002: 56-64, 73-74, 101-102, 130-133; Cimeli 2009: 4-76; Skolnik 2012: 114-126; Efron 2016: 171-174; Schapkow 2016: 11.

[11] Aharon Menahem, *Don Abrabanel* [*i Formoza o Desteramyento delos judyos de España*] (*La Verdad*, Varna, *c.*1900), see Studemund-Halévy & August-Zarębska 2020.

[12] See Romero 1979: I, 495-508 (esp. 495-497).

[13] See Romero 1979: I, 497.

[14] See Romero 1979: I, 495-508 (esp. 495-497); 1988: 8-13; 1992; 2006: 183-218; 2008: 21-86; Attias 1996: 127-155; Krobb 2002: 56-64; 73-74; 101-102; 130-133; Díaz-Mas 2009: 225-236 (esp. 228-229).

[15] "Traduksyones en fransez i en djudeo-espanyol seran despartidas al puvliko" (*El Judyo* 22, 1143, 26 October 1920: 4c).

[16] See, for example, *Los Maranos: Un paso de la vida de los djidyos en Espanya en el 15en siklo, tresladado de Ya'akov b. Haim* (Rusçuk 1896).

and plays by Ashkenazic rabbis about Abravanel, the Iberian Jews, the *marranos*, and the expulsion of the Jews from Spain for whom Sepharad became a locus of longing, and who romantically reinterpreted the heroic past of the Sephardim in their sense and considered the Iberian Sephardim as their model[17]? Did he agree with the Ashkenazic Jews who stylized and typified Isaac Abravanel as a secularized Jew with whom not only enlightened German Jews positioned themselves against rabbinical Judaism and were eager to disassociate themselves from both contemporary Jewish life in Eastern Europe and their own Ashkenazic past[18]? Unfortunately, this is not clear from the available documentation. Only a thorough and comparative analysis of the novellas and plays written in German, Yiddish and Hebrew about Abravanel, the *marranos*, and the expulsion of the Jews from Spain with the Judeo-Spanish literature can clarify this. However, the thematic overlaps can be identified everywhere.

For example, the similarities between *Die Marannen* by Phoebus Philippson —the first Sephardic-themed novel in the German-Jewish literature— which was translated partly into Judezmo[19], and the historical play *Abravanel* by the Bulgarian-born Sephardic author and teacher Aharon Menahem[20], are more than striking: Isaac Abravanel also defends in an invocative plea before Ferdinand and Isabella the right of the Jews to live in Spain and tries to avert the threat of deportation. Likewise, along side him appears a *converso*, who had dedicated himself to the spiritual state for tactical reasons. Isaac Abravanel liberates Jehuda Abravanel from the cells of the Inquisition, who then disappears from the plot[21].

---

[17] The novels, short stories, and plays of these authors were later translated into Yiddish, Hebrew, Russian, French, and from these languages into Judezmo.

[18] See Hess 2010: 72.

[19] The work appeared in *Allgemeine Zeitung des Judenthums* between 4 May and 12 October 1837. The Judeo-Spanish version *Los forzados de la España* was published in installments in *El Amigo del Puevlo* (1893, n.º 1-12). Unfortunately, it remains incomplete, ending abruptly at chapter twelve. The text was translated from Hebrew by the editor of the newspaper, Shemuel ben Elia. We also know of a second Judeo-Spanish version: *Los Marraños de la España* by David Fresco (Constantinople, 1880) translated from the Hebrew novel of Dr Philippson. See Franco 1897: 74; Cimeli 2009: 54-76.

[20] *Don Isak Abravanel* by Aharon Menahem was staged in 1898 in Vidin: "La sosyedad teatral *La Esperansa* de aki dyo noche de alhad la primera reprezentasyon de la pyeza *Abravanel*, konpuesta del intelijente autor Si. Aharon Menahem" (*El Amigo del Puevlo* X, 31, 2 March 1898: 492-493). Also, see Romero 1983: 50-51, n.º 65. On the representation of this play in Shumen and directed by Rafael Farin, see Studemund-Halévy 2011: 229-243; 2015: 56-71; 2019: 197-213; Romero, 1983: nn. 98, 103, 107, 146, 159. Menahem's play was edited by the participants of the 8th International Sephardic Summer School in Halberstadt (2019) and was published by Tirocinio in Barcelona in 2020. See Studemund-Halévy & August-Zarębska 2020.

[21] "Endemas, la amor dela judya / ke deshar su religyon no keria; / eya fue metida en prizyon eskura / hazyendola sufrir la mas grande tortura. / Ma un marano tuvo de eya pyadad / i la salvo kon muncha sinseridad" (*El Jugeton* III, 20, 6 March 1912: 8b). See also Romero 1983: 230-231, n.º 422.

For his *Don Isaac*, Semo relies primarily on the popular works by Meyer Kayserling, Heinrich Graetz and Amador de los Rios[22], as Semo will confess in a conversation with the American Ambassador at the Sublime Porte, Oscar Solomon Strauss[23]. But there is a high probability that he must have known the play *Abarbanel. Das Drama eines Volkes* ("*Abarbanel*: The Drama of a People") by the controversial author Dr Alfred Nossig (1864-1943), which infuses German-Jewish Sephardism with the ethos of Herzlian Zionism[24]. This play, which had appeared in Berlin in 1906, three years before Semo's, was probably never performed and was roundly rejected by critics as a "giant mountain of inspiration [...] and which brought forth a measly Zionist mous" (Belmont 1906: 31). Semo must have also met Nossig at the Zionist and Peace Congresses in which they both had participated[25], and where they caused a stir with their pro-Young Turks attitudes and Zionist and «prophetical» geopolitical ideas[26].

Among these plays, the greatest success of a dramatic play about Don Isaac Abravanel written by a Sephardic author was probably Santo Semo's *Don Isaac*[27]. It is a historical play which deals with the earthshaking events that took place in 1492: the end of the Christian reconquest of the Moorish kingdoms in Spain, Columbus's first voyage, and the final expulsion of the Jews from Spain. It is a play that says more about the twentieth century than about the fifteenth, and it is a nationalistic and Zionist play about a Jewish statesman to no less than four kings. And it is also a didactic play about a religious leader who embodies, as both a "historical figure and imaginary

---

[22] Kayserling 1859; Graetz 1907.

[23] "en lisant dans mon adolescence Don José Amador de los Rios" (Semo 1945: 183); also, Semo *La Lutte de ma vie - en voulant sauver le monde* (CZA, A178-4, 1940: 74).

[24] The multitalented, today forgotten, Alfred Nossig, sculptor, prolific playwright, literary critic, social scientist, cultural and Zionist theoretician, pioneer in Jewish demography, and musician, was a maverick in the Zionist movement interested in settling in Palestine, and was among the first supporters of Herzl, although they were soon to clash. See Belmont 1906: 31-32; Skolnik 1997: 328-329; 2014: 103; Raffles 2010: 146-153; Kotelnicka 2011: 125-152.

[25] In 1903, at the 6th Zionist Congress in Basel, Semo voted as official representative of Bulgaria against Uganda as a new home for the Jews.

[26] Semo gave a "prophetic" speech at the Cercle International during the Peace Conference of 1907. "C'est le tribun Santo-Semo qui est à la tête de ces Jeunes Turcs. Il parle beaucoup aux conférences de presse, préconise l'adoption d'une constitution ottomane, la formation d'un parlement et la mise en place d'une administration décentralisée. Ces 'Évolutionnaires', comme ils s'appellent eux-mêmes veulent réformer l'empire de l'intérieur" (Eyffinger 1999: 231). See also the following newspaper articles: «La liberté et la paix en Turquie: Santo Semo au Cercle International» (*Courrier de la Conférence de la Paix*, 84, 20 September 1907: 3); "Cemiyetimizin Diğer Bir Teşebbüsü: Monsieur Santo-Semo' nun La Haye' de Konferansı" (*Terakki* 14, 1907: 12). "It was Mr Semo who at the Hague Conference first astonished the world by proclaiming the coming triumph of the great popular movement that has recently transformed the Ottoman Empire" (*The Oamaru Mail*, 19 April 1909: 5). His further initiatives, however, were thwarted by the Ottoman diplomats. See Hanioğlu 2001: 403.

[27] See Romero 1983: nn.º 359, 381, 408.

hero, the teacher and leader in a generation of crisis and confusion" (Feingold 1995: 17). As a leading proto-Zionist and rabbinical authority, Abravanel tries with rhetorical skill to convince his compatriots to leave their common homeland[28].

With the historical play *Don Isaac*, Jewish readers had before their eyes not only a proto-Zionist figure, but above all a historical actor, figure of inspiration, and role model in which are united social functions and qualities that were also appreciated by outstanding Jews of the author's and reader's present, such as the Rothschild, Camondo and Hirsch families. Those persons of wealth and distinction, who as bankers combined their activities with patronage of schools, the foundation of synagogues, or charity in general, but were also concerned with efforts for a Jewish home in Palestine. Thus, the story of the historical Don Isaac Abravanel mutates into a contemporary history lesson that consequently ends, indeed must necessarily end, with the call "to Zion in the homeland of my ancestors" (*vers la terre de mes ancêtres. Vers Sion!*) (Semo *c.* 1909c-1910: 73). And it is a theme that enjoyed great popularity in Semo's hometown of Ruse as well as in Shumen, Vidin and Plovdiv[29]. Semo's *Don Isaac* was published only in French and Hebrew, but was almost probably translated into five other languages, including Spanish, Turkish, English, Judezmo and German, of which unfortunately only the Spanish version has been preserved as a manuscript[30].

A MARKETING CAMPAIGN

In order to promote the sale of his book, Semo not only placed small ads in the German-Jewish press but also included an "open letter" in the book edition, calling upon the editors of various newspapers to provide him with the names of suitable bookstores that might be able to take the book for sale on a commission basis:

> Vous recevrez avec la prsénte [sic!] un exemplaire de mon drama historique "Don Isaac". Veuillez, je vous prie, avoir l'obligeance de me faire savoir le plus tôt possible si vous pouvez me recommander un libraire sérieux de votre ville à qui je pourrais confier la vente de cet ouvrage, ainsi que celle de ceux qui suivront, moyenannt une commission de 20% sur le prix frc. 1.50 ou piastres 7 1/2. Si votre administration peut se charger elle-même de la vente, je lui allouerai volontiers la même commission. [...] L'auteur Santo Sémo, Poste Anglaise - Constantinople (Semo *c.* 1909c-1910).

---

[28] Goodman 1937; Attias 1996a: 273-308; 1996b: 139-140; 2012: 97-109.
[29] See Tosheva 1991: 244-257.
[30] Semo *Don Isaac Abravanel. Drama Histórico en Cinco Actos* (CZA, A178).

The German-Jewish press also took notice of the play[31]. Thus, for example, brief announcements of the book appeared in the *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*[32] and in *Dr. Blochs Wochenschrift*[33].

Semo had for a time a substantial fortune, which enabled him during his time in London (1905-1909) not only to assemble a significant library about the Near East[34], and to finance his extensive travels, but also to bring out his publications in an author's edition, in other words, to self-publish. He thus published *Don Isaac*, which he dedicated to his youngest sister, Mathilda, in two editions, a luxury edition (today very rare) with a supplement, and an edition without a supplement. The luxury edition contained a separate ten-page offprint "Partie Musicale", with four songs with text by Santo Semo (*Bénédiction du Sabbat*; *Chanson à Boire*; *Danse Gitane*; *Cantiques de l'Exode*) and the associated four scores by Felix Mendelssohn-Bartholdy and others[35]. Nothing is known about the print run of this offprint, which is extant today in only a small number of libraries.

Semo gave the daily paper *Progrès de Salonique* permission to publish a partial preprint of the historical drama[36] and sent copies of it to friends and

---

[31] See, for example, the extensive periodical databases *Compact Memory* (www.compactmemory.de), *Gallica* (www.gallica.bnf.fr.), *Historical Jewish Press* (web.nli.org.il), and e-arşiv (http://earsiv.sehir.edu.tr).

[32] "Das Leben des bekannten Gelehrten und Finanziers Isaac Abravanel, der im Mittelpunkt der geschichtlichen Tragödie von der Austreibung der Juden aus Spanien steht, gibt den Stoff zu dem historischen Drama 'Don Isaac', von Santo Semo (in französischer Sprache)", *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 14, 1911: 67-68.

[33] "Santo Semo, Don Isaac, Drame historique en 5 actes. Sur l'Exode des Juifs d'Espagne (avec Supplement Musical). En Vente dans toutes les Libraires Dépôt Central, Imprimérie de La Patrie, Pera 2. Rue Derviche Constantinople. Prix: 1 F.59 (Supplement musical compris); Santo Semo, 'Don Isaac ... Eine Dramatisierung des erschütternden Trauerspiels, in dem Don Isaak Abravanel, Torquemada und Christoph Columbus die Mittelpunkte der Handlung bilden", *Dr. Blochs Wochenschrift* 30 (p. 511) and 38 (p. 637), 27 July and 23 September 1910.

[34] "Mr. Sémo is a close student of the Eastern Question, his library at his residence in Pall Mall on the subject is the largest that has ever been brought together by a single individual" (*The Sphere: An Illustrated Newspaper for the Home* 27, 17 November 1906). See also Semo *La lutte de ma vie - en voulant sauver le monde* (CZA, A178-4, 1940: 168).

[35] My sincere thanks goes to Oded Fluss, librarian of the Israelitische Cultusgemeinde (Zurich), for providing me with a copy of the supplement. There is very little information on the use of music and choreography in Sephardic theatre, and even less is known about the staging of Sephardic plays. Abraham Suzin, a prolific and gifted music teacher at the Theological Seminary in Sarajevo in the 1930s, wrote important stage music and was the choreographer for three pieces by Shabtay Djaen, *Yiftah*, *Debora*, and *Ija del sol*, printed without music in Vienna between 1920 and 1922. See Seroussi 1993: 61-77; Lebl 1999: 151.

[36] "The *Progrès de Salonique* [nr. 14, 1909] printed an account of the political activity of M. Santo Sémo, in connection with the Young Turks movement. A later issue of the same paper reproduced passages from a play 'Don Isaac Abravanel' written by M. Sémo" (*Jewish Chronicle*, 26 February 1909). *Le Progrès de Salonique* appeared from 1900 to 1911. See Groc & Çaglar 1985: 153, n.° 402. In his last published book, *Israël et le Monde*, which Santo Semo wrote during the German occupation of Paris in WWII, he described —unfortunately without going into much detail— the genesis of his drama (1945: 138-140).

possible supporters, such as the members of the fledgling "philo-Sephardic movement" in Spain[37]. In a letter he wrote from Constantinople, dated 12 July 1910, he informed the famous Spanish writer Benito Pérez Galdós that he had sent him a preprint and requested that he kindly read the play[38]. And businessman that he was, Semo also offered the writer a discount for the sale of further copies:

> Constantinople, el 12 del julio 1910 [...]
>
> Muy señor mío,
>
> Tomo la libertad de enviarle a Vd con la presente un ejemplar de mi drama historico "Don Isaac"[39] junto una esta recension aparecida en el diario "Jeune turc [Turque]" de nuestra ciudad[40].
>
> De esta y de las recensiones favorables hechas en casi todos los diarios de Constantinopli Vd puede ver el exito que ha acogido mi obra y la opinion de notables parsonajes.
>
> Pienso que la occasion seria favorable dados los recentes avenimientos políticos en España, por poner en venta mi drama.
>
> Si a Vd le gustase cargarse con la venta por toda la España, seria yo dispuesto a reservarle un esconto de 25% sobre el precio que es de pes. 11/2.
>
> Si esta condicion le conviene a Vd rogo responderme al retorno del correo.
>
> En la espera de que se dignará Vd a favorecerme con su pronta respuesta soy S. S. S. Q. B. S. M. Sento Semo
>
> P.S. El idioma en el que le escribo es el que llamamos "Judio-Español".
>
> Vd me dispensará si es algo diferente del castillano, pero espero que Vd ya lo comprehenderá.

---

[37] This influential movement, which made no distinction between Sephardim and Spaniards, included Benito Pérez Galdós and Ángel Pulido Fernández, writers and philologists such as Marcelino Menéndez Pelayo, Ramón Menéndez Pidal, Ernesto Giménez Caballero, Manuel Ortega, Federico de Onís, Rafael Cansinos-Assens.

[38] Galdós held a membership in a Spanish-Sephardic organization. A letter (letter 6, dated only 17 March) from doña Carmen de Burgos y Seguí, a prominent journalist who worked closely with Pulido, invites don Benito to a meeting in her home in order to work on the constitution of "la sociedad de Alianza Israelita" (Chamberlin 1981: 103). Letters preserved at the Casa-Museo Pérez Galdós reveal that Galdós cooperated with Dr Pulido in helping Sephardic young people toward the goal of improving their Spanish by sending copies of his works to appropriate youth groups.

[39] The title in the Spanish version is *Don Isaac Abravanel. Drama Histórico en Cinco Actos*. The manuscript includes a note in French and English: "Pour la sauvegarde des droits d'auteurs a été déposé chez qui de droit. / Copyright, performances and any kind of adaptation for all countries [...] by Santo bey de Semo, 18 rue Marignan, Paris 8e" (CAZ, A178).

[40] The periodical *Le Jeune Turc. Journal Ottoman en langue française*, was published from 1909 to 1915. See Groc & Çaglar 1985: 119, n. 258.

El mismo
Sento Semo
Constantinople
Poste anglaise

(Chamberlin 1981: 102-103)

It is not known whether Pérez Galdós actually read the dedication copy sent to him, today housed in the Casa-Museo Pérez Galdós[41]. Another copy was sent to the philo-Semitic Spanish senator Ángel Pulido Fernández, who regarded Santo Semo as a trusted friend and supporter, as he declared many years later[42].

In 1908, the eccentric, charming Marquês de Soveral, the Portuguese ambassador in London, wrote to Santo Semo from there requesting a copy[43]. Semo become acquainted with this career diplomat in 1907 at the Second Peace Conference in The Hague, in which Soveral took part as special envoy, but probably also at the English court, where Semo occasionally taught the children of the later Queen Mary[44].

A copy was also sent to the influential politician Oscar Solomon Strauss, then United States ambassador to the Sublime Porte and a pioneer in his espousal of Jewish-Arab population exchange to Mesopotamia[45], a topic Santo

---

[41] "Galdós respondió amistosamente a la idea de enviar libros a aquellas comunidades de lengua española, en variante sefardí, y recibió el envío que le hiciera un escritor de Constantinopla, el señor Santo Semo, de una novela titulada *Don Isaac*, que trataba de la expulsión de los judíos en 1492, con partitura musical suplementaria, libro que se conserva en la Casa-Museo, si bien está escrito en francés y el subtítulo es el de *Drame historique*" (Nuez & Martínez 1990: 232; Ortiz-Armengol 1996: 620).

[42] "Semo, grand négociant, fils de sépharadites bulgares, qui suit ma campagne depuis 1904", Pulido & Nordau 1923: 68. Ángel Pulido had been invited to the foundation of a Sephardic committee in Madrid on 19 December 1905. Shortly afterwards he received a longer telegram from the «important company Santo Semo» from London, in which Santo Semo expressed the hope that King Alfonso XIII would bring about the definitive reunification of Spanish Jewry with their country (*Dr. Blochs Wochenschrift*, 29 December 1905: 834). On Ángel Pulido, see Lemoine 2018.

[43] "A historical drama by Mr. Santo Sémo will shortly be published. The action takes place during the period of the expulsion of the Jews from Spain. The Marquis de Soveral (Portuguese Minister in London), who had expressed a desire to read the play, has written to Mr. Sémo expressing unqualified admiration of the work" (*Jewish Chronicle*, 27 March 1908: 21). The diplomat Luis Pinto de Soveral represented Portugal as ambassador in London until the abolition of the monarchy in Portugal (1910) and lived in Paris until his death See Marques 2009.

[44] Semo 1945: 53-54.

[45] On the recommendation of Henry Ward Beecher, in 1887 Oscar Solomon Strauss was appointed United States ambassador to the Ottoman Empire for the duration of two years. Under President William McKinley, he served once more as United States ambassador to the Ottoman Empire from 1897 to 1900, and at that time brought about the resettlement of the Muslims from the Sulu archipelago to the Sultanate during the Philippine-American War. See Wiener Cohen 1955.

Semo would dedicate himself to his entire life[46]. With the support of Strauss, he came into contact with the scholar and Jewish religious leader Dr Cyrus Adler (1863-1940), to whom he also sent a copy of his play[47].

And last but not least, the famous French actress Sarah Bernhardt, whom Santo Semo admired and who achieved spectacular triumphs in Constantinople and the Balkans[48], was sent the manuscript via an acquaintance so as to inspire her for his *Don Isaac*:

> Année 1908, la Turquie est encore en pleine révolution. Sarah Bernhardt, qui est en grande tournée, arrive à Constantinople. J'approche le médécin qui accompagnit sa troupe pour le prier de lui remettre le manuscrit d'une pièce Don Isaac, sur l'Exode des Juifs d'Espagne, que je n'avais pas osé lui remettre moi-même. Elle me convoque le soir même dans la loge au Théâtre des Petits-Champs, à Péra, où elle donnait sa représentation (Semo 1945: 133-138)[49].

Sarah Bernhardt appeared to be interested, but regretted that there was no role envisioned for her in this play: "Je prends votre pièce avec moi, me dit-elle, car le peu que j'ai lu m'a beaucoup intéressé. Quel dommage qu'il n'y ait pas un rôle pour moi" (Semo 1945: 135).

Already in the 1920s and encouraged by his acquaintance with Oscar S. Strauss, Semo had considered a film adaptation of his play. He pursued this idea with the help of Dr Cyrus Adler, who (reluctantly) contacted the responsible film people in Hollywood, but without success[50].

---

[46] Santo Semo, who was at one time on Sir William Willcock's irrigation staff, saw the solution of the Palestine problem not so much from the political viewpoint as from the economic and ethnic point of view. He proposed the formation of a Jewish-Arab organization having as its task the transfer of Arab peasants from Palestine to Mesopotamia (Iraq). He listed the advantages of his plan and the precedents for population transfer. His ideas were in keeping with the conceptions of the Hebraist and Assyriologist Paul Haupt, a German-born scholar teaching in the United States. The Zionist leader Theodor Motzkin, however, did not bring Semo's proposal to the attention of the Zionist Congress. See Simons 2004: 52. Santo Semo presented his ideas at peace and Zionist conferences. See his articles "Mission en Mésopotamie, extrait d'une conférence faite par Santo Bey de Sémo, à la Société de géographie, le 7 novembre 1913" (10 f. dactylographiées; Bibliothèque Nationale de France); Semo 1937: 304-305; 1945: 143-144. On the influential theses of Paul Haupt, see Perlmann 1958: 54-75, 169.

[47] Letter from Strauss to Adler, Istanbul, 7 March 1910 (CZA, A178-8).

[48] "Mes souvenirs sur Sarah Bernhardt" (Semo 1945: 133-140).

[49] Sarah Bernhardt visited Constantinople three times: in 1888, 1893 and 1904; but nothing is known about a fourth visit. See Sperco 1961: 158.

[50] "As for your play and the possibility of filming it, I am going to submit that to a gentleman who has access to such matters" (CZA A178-10: 3). A little annoyed by Semo's constant requests and know-it-alls, Cyrus Adler communicates to Dr Solomon Solis Cohen in a letter that a filming would be too expensive and currently not be seen by the public (Philadelphia, 8 January 1930, CZA, A178-19).

AN UNEXPECTED SUCCESS

Santo Semo could sit back and relax. Until now, he had done everything in his power to ensure that the play, the qualities of which he believed in until his death, was well received by the press and would enjoy the success it deserved.

In an advance notice, the newspaper *El Judyo* quoted the positive comments by those individuals who had received from Semo earlier on a copy of the dramatic play[51]:

> Don Itzhak.
>
> Drama istoriko en sinko aktos de si[nyor] Santo Semo, sovre la ekspulsyon de los judyos de Espanya.
>
> Vyene de apareser, luksuozamente editado, kon un ancho suplemento muzikal, este interesante drama istoriko devido al talento de un joven erudita Si[nyor] Santo Semo, un verdadero amigo de la joven Turkia i ke, en las oras las mas difisiles del tyempo del vyejo rejimen en Turkia, a sido uno delos apostolos los mas aktivos del liberalismo turko.
>
> Si[nyor] Santo Semo, ke izo altos estudyos en Paris, pledo en muchas grandes kapitales de la Europa la kavza dela Turkiya liberal kon su palavra i kon broshuras espesyales. Aki vino en Turkiya despues del advenimyento de la Konstitusyon i kijo avlar al puevlo dela altura del teatro.
>
> Don Ishak es una produksyon remarkavle de un efeto dramatiko, grandiozo. Todas las esenas son yenas de vida. Kon sus moros i sus jidyos, sus inkizitores i sus soldados, la korte del Kalif de Grenada, akea de Ferdinando el Katoliko, el grande Konsilyo de Kastilya, Kristof Kolomb, los merkaderes de esklavos, ets. Eyas kontyenen sinko esplendidos tablos.
>
> Don Itshak sera djugado serkamente en Nueva York...[52]
>
> Ek algunas opinyones sovre *Don Itshak*
>
> Oskar Straus, embashador de los Estados Unidos en Konstantinopla:
>
> "Yo konsidero *Don Itshak* komo una produksyon istorika remarkavle, posedando elementos de un efeto dramatiko superbo..."[53]

---

[51] The drama today is no longer performed and is only familiar to scholars in Sephardic Studies. See chapter "Quel fut le sort de mon drame historique 'Don Isaac' sur l'Exode des juifs d'Espagne?" (Semo 1945: 138-140).

[52] "Oscar Straus, recomandă această dramă unui prieten din America, unde va fi jucată in curând", *Egalitatea* (Bucharest), XXI, 43, 1910: 340. There is no information about such a performance, but the topic Abravanel was very popular in the Yiddish historical operettas in New York. See Haenni 2008: 12.

[53] An almost identical statement by Oscar S. Strauss can be found in a report in the Romanian newspaper *Egalitatea* about a lecture trip of Semo in Romania: "Am citit-o si o consider ca o producție istorică remarcabilă şi recunosc ca are toate elementele unui efect dramatic magnific," "Santo Semo Bey", *Egalitatea* (Bucharest), XXI, 43, 1910: 340-341.

> El marquez de Soveral, embashador de Portugal en Londres:
>
> "Todas las esenas de *Don Itshak* son yenas de vida i veramente manyifikas. Este drama istoriko obtyendra sovre la esena un grande sukseso..."
>
> El senator espanyol Andjel Pulido:
>
> "La epoka istorika es byen estudyada, el sujeto *Don Itshak* es majestuozo, la forma dela kompozisyon es echa kon una syertidumbre absoluta."
>
> Este drama se topa en vendida onde todos los livreros al presyo de un franko i medyo. Depozito prinsipal en la imprimirimiria dela Patria 2, kaleja Dervish, Pera - Konstantinopla (*El Judyo* I, 41, 24. Sivan 5670 / July 1, 1910: 856a-b)[54].

Istanbul-based newspaper *L'Aurore* informed its readers on 22 December 1910 about the upcoming performance:

> Le drame historique *Don Isaac* de notre coréligionnaire Santo Sémo, sera représenté le samedi, 24 décembre, au théâtre d'hiver des Petits-Champs, par la troupe d'amateurs du Club de la Fraternité Israélite de Balat, au profit des œuvres de bienfaisance patronées par ce club. Le succès de cette représentation est d'ores et déjà assuré, car toute l'élite de la communauté voudra applaudir une pièce essentiellement juive (*L'Aurore*, 22 December 1910: 10).

Don Isaac, which according to other sources was also advertised with the title *Don Isaac Abravanel*[55], had its successful premiere in Judezmo (the translator is unknown) two days later in the Théâtre d'Hiver des Petits-Champs "par la troupe d'amateurs du Club de la Jeunesse Israélite de Balat (*Feiz i Terakki*)" (Galante 1985: 2; 350; *L'Aurore*, 29 November 1910: 3). Six months later, on June 13, the play was performed by the Troupe Ottomane de Burhaneddine in the Théâtre Cinéma Ottoman of Hasköy, an ensemble created several years earlier by the young Turkish actor Burhaneddine Bey[56].

Already a year later, the short-lived Istanbul-based periodical *HaMevaser* published *Don Isaac* in a Hebrew translation by the young, Istanbul-based translator and scholar Abraham Elmaleh (1885-1967) (*HaMevaser* nn.º 7-14,

---

[54] Between 1909 and 1911, the *Imprimérie de la Patrie* in Péra published no more than a dozen books in French. See Romero 1983: 204, n.3.

[55] "Don Isaac Abravanel, written by M. Sémo", *Jewish Chronicle*, 26 February 1909. The manuscript of the Spanish translation also bears this title (CZA, A178-6).

[56] Lors de la proclamation de la constitution après la chute d'Abdul Hamid, je rentrai en Turquie pour y créer le théâtre moderne [..] et passâmes ensuite au répertoire français. Nous traduisîmes les œuvres de Corneille, Racine, Hugo, Schiller, Shakespeare ainsi que des pièces modernes, entre autres: la Belle Marseillaire, de Berton; L'Assommoir, de Zola; Don Isaac Abravanel, de Santo Sémo; l'Affaire Dreyfus [...] (Burhaneddine, 1927: 192); Burhaneddine Bey, an actor trained in France and a pupil of Sylvain, was celebrated as the veritable mentor of the modern Turkish theatre. See *L'Aurore,* 22 December 1910: 10 and 9 June 1911: 3; And 1971: 43.

1911: 88-166)[57]. In the presence of numerous Sephardic Jews, the play was performed on 13 March 1911 in Jerusalem by the lay theatrical troupe Lovers of the Hebrew Stage (Chovevei haBama haIvrit), founded in 1908/1909[58]. This group performed principally in schools and community centres in order to promote the use of the Hebrew language. Even before the premiere in Hebrew, Istanbul-based newspaper *L'Aurore* called its readers' attention to the upcoming performance and commissioned its staff member Abraham Elmaleh to write a detailed biography of Isaac Abravanel[59]. The editorial team was convinced the play would be a success since *Don Isaac* was after all a "Jewish subject"[60]. In turn, the periodical *El Judyo* reported on 16 February 1911 about the forthcoming performance: "*Don Abravanel*. El drama Don Abravanel de Santo Semo Bey, ke fue tradusido en ebreo [por A. Elmaleh] sera prezentado en Yerushalayim en Purim [13 mar.] por la sosyedad Chovevei haBama haIvrit"[61].

The Hebrew premiere had mixed reviews. On 28 March 1911, *L'Aurore* informed its readership about the successful performance:

> Un succès dramatique: Les journaux de Palestine arrivés cette semaine consacrent des notices très élogieuses à notre concitoyen M. Santo Sémo, dont la pièce *Don Isaac* a été jouée en hébreu à Jérusalem par la société dramatique juive de cette ville[62].
>
> [Le journal] *Haor* dit que la salle Faingold qui peut contenir 2000 personnes était bondée jusqu'aux escaliers et couloirs. On y remarquait les Séfardim en grand nombre. Le succès de la représentation a été énorme et nous en félicitons l'auteur, non moins que le traducteur M. A. Elmaleh que

---

[57] On the Zionist Hebrew-language weekly newspaper *HaMevaser*, which was published between 1909 and 1911 in Istanbul, see Landau 1992: 43-50. On the superb translator from French and Arabic into Hebrew, see Touitou-Benitah 1999: 237-258.

[58] The dramatic theatre founded in Jerusalem in 1909 as successor to the theatrical troupe Lovers of the Spectacular Arts (Chovevei HaOmanut Hachezionit) performed twenty-six different plays on stage over a period of six years, but was shut down in 1914 due to the outbreak of World War I. See Ben-Zvi 1996: 54-55. Ben-Moshe, writing in the feature column on theatre ("Me haBama haIvrit b'Yerushalayim") in the periodical *HaAhdut* observed: "the Hebrew stage in Palestine is destined to be a public space in which our masses will learn to speak Hebrew properly" (16 February 1912: 18). Until of the end of the nineteenth century, there was no Hebrew theatre in Palestine. The early performances were not staged for artistic or entertainment purposes, but rather to educate, to develop the audience's knowledge of Hebrew and to mold the spirit of Hebrew nationality.

[59] "A propos de la prochaine représentation de la pièce de notre ami M. Santo Sémo, *Don Isaac*, nous avons cru utile de retracer à grands traits la biographie de Don Isaac Abarbanel, le héros de la pièce. Notre collaborateur M. A. Elmaleh a bien voulu se charger de ce travail", *L'Aurore*, 24 February 1911: 1-2.

[60] "Le succès de cette représentation est d'ores et déjà assuré, car toute l'élite de la communauté voudra applaudir une pièce essentiellement juive", *L'Aurore*, 29 November 1911: 3.

[61] *El Judyo* 2.31, 16 February 1911: 2a; Romero 1983: 213, n.º 381.

[62] Semo is on occasion mentioned in studies on the Jewish theatre. See Kohansky 1969: 18; Feingold 1995: 9-30; Rokem 1996: 59; Kessous 2008: 50; Esposito 2016: 103.

> nos lecteurs connaissent déjà par ses articles. La pièce, traduite en jargon judéo-allemand et en turc[63], est simultanément en répétition en notre ville d'une part par la troupe germano israélite et d'autre part par l'éminent artiste turc Burhaneddine Bey (*L'Aurore*, 28 March 1911: 2)[64].

The journalist, and later Prime Minister of Israel, David Ben Gurion published a devastating review in the Social-Democratic periodical *HaAhdut*. He sharply criticized the lack of dramatic conflict in the piece and the poor acting, and scoffed at the costume of the main hero, which in his view was more appropriate for a synagogue *shammash* than a prince of the House of David:

> We cannot say that our theatrical troupe 'Lovers of the Hebrew Stage' was well advised to present this drama in the Jerusalem stage even despite these disadvantages. Moreover, this drama has no inner virtue, artistic value, and because of that it is not worthy to be presented on stage. However, it has an external value— the described events, especially here, for the Yerushalmi audience. The period described itself, even without the artistic touch, might leave a great impression on our audience; and because of this, it has an educational value. However, the stage director probably did not understand this and the external aspect, which is the main thing, suffered tremendously as a result (Ben-Gurion 1911: 28-30).

Three years later, Ovadia Camhy (1888-*c.*1971), editor of the influential *Judaïsme Séphardí* (1932-1940, 1953-1966) published by the *Union Universelle*, attended a performance of a play by the same title in Jerusalem:

> I first encountered Abravanel at the theater. It was in Jerusalem in about 1914. A play was being performed whose title was, precisely, "Don Isaac Abravanel". The scene of the exile, with this figure leading the way, was gripping, poignant. Although that was more than twenty years ago, it remains fresh in my mind. I no longer remember the name of the artist, who represented Abravanel, but I can still see his fine build, his Hebrew profile, his blazing eyes (Camhy 1937: 124)[65].

It may well be that this was the drama by Santo Semo, but it cannot be proven.

---

[63] It is not known who was officially responsible for the Yiddish, Turkish, Spanish, and English translations of the play. Possibly it was the polyglot author himself. On the back cover of the French edition, it is announced that *Don Isaac* will also appear in Spanish (Castilian) and English. A copy of the Spanish version is in the holdings of the Zionist Archives (CZA, A1978).

[64] "Noche de alhad fue reprezentado en la sala Faingold el drama Don Izhak Abravanel de Santo Semo, en lingua ebrea. La asistensya era muy numeroza. La pyeza fue jugada por aktores ke paresian verdaderos artistas, Yerushalayim, heshvan 5672" (*Avenir* XIV, 138, 1 December 1911: 4). Also, see Romero 1971: 295; 1983: 224, n.º 408.

[65] *I*n these few sentences, Ovadia Camhy sketches an image of Abravanel that has little in common with French literary tradition. See Attias 1996b: 138.

LAST FUTILE ATTEMPTS

Santo Semo tried again and again to bring his *Don Isaac* back to the stage. Convinced of the importance and literary quality of his play, he approached the Comédie-Française in 1921 to ask them to consider a performance of it. Jules Couët, respected archivist and librarian of the Comédie-Française and co-responsible for the selection of its plays, rejected the play disdainfully and without justification[66]. When in 1937 the Jewish communities in Paris[67] and Berlin commemorated the 500th anniversary of the birth of Don Isaac Abravanel with exhibitions and lectures (Wischnitzer-Bernstein & Fried 1937), Semo, who celebrated his last grand appearance on the occasion of the *Exposition International des Arts et Technique* in 1937 in Paris as head interpreter («interprète général des congrès») and winner in a language competition[68], undertook an aborted attempt to persuade the writer, theatrical director, and journalist Alphonse Seché (1876-1964) to arrange a new performance of the play[69]. However, Seché believed with (hypocritical) regret that he had to decline the proposal due to the mounting anti-Semitism in France at the time:

> Je crains bien qu'avec la vague d'antisémitisme qui déferle en ce moment en France, avec le front populaire, le Théâtre Français ne soit pas très disposé à revoir les manifestations hostiles qui eurent lieu dans la salle lorsque fut représentée récemment la pièce "Jérémie" d'un M. Cohen (Séché 1944)[70].

Despite all the failures, Semo remained determined to continue his heroic fight for the play. In a letter dated 7 January 1945, he exuberantly congratulated the famous French tragedians Marie Bell and René Alexandre for their portrayal of Esther and Mardochée in the play of the same name by Jean Racine. He combines his praise with the hope that they would make some effort for a performance of his historical drama (CZA A/178-11)[71]. This last attempt was also doomed to failure.

---

[66] Jean Couët to Santo Semo, Paris, 19 October 1921 (CZA, A178).

[67] On this, see Goodman 1937: 21; Attias 1996b: 138.

[68] There were reports worldwide in the press about the polyglot genius Santo Semo, who supposedly was proficient in some dozen languages with sixty dialects: "M. Santo Semo guide officiel de l'Exposition parle couramment 14 langues et soixantes dialects" (*Paris Soir*, 6 May 1937: 7); Also, see *Clinton Daily*, 14 June 1937; *Examiner*, 22 July 1937; Semo 1945: 188-190.

[69] "... à la veille de cette guerre, Monsieur Alphonse Séché m'a dit que mon drame historique avait été classé parmi les dix premières pièces sur les 400 qui lui avaient été soumises à la Comédie-Française" (CZA, A178-11, 2; Semo 1945 : 138-140).

[70] Alphonse Séché, former dramaturge at the Théâtre Français, published likewise along with numerous literary anthologies a history of the Jewish people (CZA, A178-11, 2; Semo 1945: 138-140); see also Séché 1944.

[71] The play was performed by the Comédie-Française in 1944.

It is not known whether *Don Isaac* had further performances later on in the State of Israel. But the play does not appear to have been totally forgotten, as Ehud Ben Ezer notes in his novel *HaMoshava sheli* ("My Village"):

> —Mother, my lovely cousin Batsheva burst out happily at home, announcing, in the school they will present the play *Don Isaac* of Santo Semo and I ...
>
> —Who is Don Isaac and Santo Semo?
>
> —Mother, Don Isaac Abravanel, the Jewish minister, who was expelled from Spain, and I will be the daughter of Don Isaac, and Santo Semo is the author of the play...
>
> —Are you going to perform in the play?
>
> —Yes, and all my friends will be in the procession of the deportees.
>
> —Will boys and girls perform together?
>
> —We will see the heroism of the daughters of Israel, and the teacher Greenblatt-Givony is Don Isaac, my father!
>
> —There will be a scandal here, like a few years ago, when they wanted to perform the Zerubavel play on the streets during Passover, and Turkish soldiers from Jaffa came and arrested the performers and abused the demonstrators with shame and beatings. They sent him a letter of thanks and blessing, and they also strengthened the hands of the rabbi from Jaffa, who issued an open statement against the show.
>
> —They will understand, mother, our expelled brothers —this is a sad story about the redemption of the people, and if there was no expulsion from Spain, mother— where would all the Franks have come from (Ben-Ezer 2000, ch. 20; translated by Michael Studemund-Halévy)[72].

That Santo Semo was later remembered in Israel and by the Turkish Sephardim is shown, for example, by the Istanbul-born Sephardic writer Nissim M. Benezra (1911-?)[73]. In his play *Jugement Sommaire* and evidently unaware of Santo Semo's role during the Occupation, Benezra characterizes him as follows:

---

[72] Numerous Israeli literary historians later endorsed Ben Gurion's opinion; see, for example, Shelomoh Shva, *haYamim haYafim* ("Those beautiful days"), [Jerusalem 1978-1979], 194-195.

[73] Nissim M. Benezra, born on 20 March 1911 in Istanbul, left Turkey for Paris in 1929. During World War II he was engaged in the Régiments de Marche des Volontaires Étrangers. In May 1940 he became a war prisoner and was transferred to a war camp in Germany. The camp was liberated in May 1945, where upon he returned to France. His memoirs *Une enfance Juive à Istanbul* (1996) chronicles a childhood full of hardships as well as Jewish life in Istanbul in the first decades of the twentieth century. On this, see Rıfat N. Bali, "Jewish Life in Istanbul in the First Decades of the Twentieths Centuries: The Memoirs of Nissim Benezra", in his *The Silent Minority in Turkey: Turkish Jews* (2013: 83-92).

> Please allow me a brief digression. I will first tell you how I managed to fool the greenhorns of the Gestapo. Three of them banged on my door. I politely opened the door for them and asked them the reason for their visit. "Does Santo Semo live here?" "No, gentlemen", I answered, "and I will, prove it to you". [...] I led them into the salon and showed them a life-size portrait of William II with the following dedication: For my great friend, Santo de Sémo Bey. When they saw the portrait of the Kaiser, they clicked their heels together and said goodbye with many apologies. [...] I come from Bulgaria, which at that time was still part of the Ottoman Empire. I worked in the service of His Majesty the Sultan Mehmed Rechad in Iraq as an engineer in the construction of bridges and roads (Benezra 1981: 22-25).

CONCLUSION

Although a play about Don Isaac Abravanel may not be performed on any stage in the world today, Santo Semo's decision to present this theme to the theatre-going public was well-considered and met the expectations of a Jewish and Zionist audience.

There is not a single biographical study or sketch about this strange will-o'-the wisp, which shone so brightly in countless Jewish and non-Jewish journals in the 1910s and 1920s, nor one that critically examines his political and literary oeuvre, which would deserve careful analysis. After his death (1950)[74], parts of his estate went to Israel (Yad Vashem; Zionist Archives) and Turkey[75]. However, parts of his literary legacy still circulate in mysterious circles in Paris, there especially among his followers, the "intrepid disciples of Santo Semo" (Breton 1963: 177-193; Fuligni 1997: 174; Bechtel & Carrière 2001: 269-270; Bechtel & Carrière 2014: 739).[76]

At the beginning of his breathless career, Santo Semo gained access to the world of the elites, the powerful, the nobility, and politics entering through

---

[74] The circumstances surrounding the death of Santo Semo are unknown. He reportedly was mentally ill for several years and was probably hospitalized at a mental health sanitarium. I've been unable to locate any death notice or obituary in a few Paris newspapers that were published at that time but there are more sources to investigate. According to the Turkish newspaper *Cumhuriyet*, 9 November 1950: 8, he died August 1950 in Paris ("Dünyanın En Garib Adamı: Santo Bey" [World Weirdest Man: Santo Semo]); Bogdan Krzywcza, Santo Semo i kradzież w pałacu Chaillot, *Przekój*, no 196, 9 January 1949; Breton 1963: 187.

[75] A portion of the holdings in the Zionist Archives came to Israel as part of the private archives of the former French ambassador Jules Cambon, the Bulgarian Knesset deputy Benjamin Arditti (see Yad Vashem Archives, p. 37, Archive of Benjamin Arditti, Documentation Regarding the History of Bulgaria Jewry, 1850-1964), and the Zionist leader, translator and author Nahum Sokolow. See also Levy 2001.

[76] Santo Semo's last lectures only took place in front of a very small audience and were mocked by the Parisian press, see Ravon 1945: 6-7.

the front door. And he left it at the end of his life undetected through the back door. Occasionally his name appears in biographical encyclopaedias[77], in recent historical works on contemporary Turkish history[78], or in marginal footnotes that in countless more-or-less scientific works bear witness to his erratic life and work, which should be rediscovered and appreciated scientifically[79].

BIBLIOGRAPHY

And, Metin (1971), *Meşrutiyet döneminde Türk tıyatrosu*, Ankara, Bilgi Basımevi.
Arnold, Rafael D. (ed.) (2019), *Jüdische Übersetzer - als Akteure interkultureller Transformationen*, Heidelberg, Winter.
Attias, Jean-Christophe (1996a), "Isaac Abravanel (1508-1992). Essai de mémoire comparée", in Esther Benbassa (ed.), *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal* Paris, Publisud, pp. 273-308.
— (1996b), "Isaac Abravanel: Between Ethnic Memory and National Memory", *Jewish Social Studies* 2.3, pp. 127-155.
— (2012), *Penser le Judaïsme*, Paris, CNRS Éditions.
Bechtel, Guy & Carrière, Jean-Claude (2001), *Lexikon der Sonderlinge*, Leipzig, Gustav Kiepenheuer.
— (2014), *Dictionnaire de la Bêtise suivi du Livre des Bizarres,* Paris, Robert Laffont.
Belmont, Leo (1906), "Abarbanel. Dramat Alfreda Nossiga", *Izraelita* 36, pp. 431-432.
Ben-Ezer, Ehûd (2000), *My Village*, Hod HaSharon, Astrolog, Astrolog [in Hebrew].
Ben-Gurion, David, "From the Hebrew Stage of Jerusalem" [in Hebrew], *HaAhadut*, 15 March 1911, n.º 20-21, pp. 28-30.
Ben-Zvi, Linda (ed.) (1996), *Theater in Israel,* Ann Arbor, University of Michigan Press.
Benbassa, Esther (ed.) (1996), *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud.
Benezra, Nissim M. (1981), *Jugement sommaire: drame de la libération en cinq actes,* Rishon-le-Sion, self-published.
Breton, Guy (1963), *Les Nuits secrètes de Paris*, Paris, Éditions Noir et Blanc.
Burhaneddine (1927), "Le théâtre turc", *Le Guide Sam*, fasc. 1, pp. 189-192.
Camhy, Ovadia (1937), "Réflexions sur Abravanel", *Le Judaïsme Séphardí* 57, p. 124.
Chamberlin, Vernon A. (1981), "Galdós and the Movimiento pro-sefardita", *Anales Galdosianos* 16, pp. 91-103.
Cikar, Jutta (2004), *Türkischer Biographischer Index*, Berlin-Boston, de Gruyter.

---

[77] For instance, "Santo Semo Efendi", in *Tarih ve toplum: aylık ansiklopedik dergi* xx, 1993: 98-99; Cikar 2004: n.º 877.

[78] See Hanioğlu 2001: 128-129, 403 n53.

[79] "Kralların dostu, diktatörlerin akü hocası, bazı kişilere göre peygamberlerden üstün adam, bazı kimselere göre de dünya ölçüsünde bir hayalperest ve sergüzeşt meraklısı" [Friend of kings, mouthpiece of dictators, a man superior to prophets according to some people, and a world-class dreamer and a fan of adventure], Santo Bey Semo, https://saltresearch.org/handle/123456789/23024. See also "Hitleri mahveden adam" [The man who led Hitler to his doom], *Cumhuriyet*, 1 June 1962: 2; "Les rayonnants ou disciples de Santo Semo", in Breton 1963: 177-193; Ravon 1945: 6-7; Drenikoff-Andhi 1980: 173.

Cimeli, Manuela, *Encuentros literarios entre Asquenaz y Sefarad. La recepción en la literatura judeoespañola de la obra de los hermanos Philippson y Marcus Lehman*, (unpublished Ph.D. dissertation, University of Basel, 2009).
Clayer, Nathalie *et al.* (eds.), *Presse Turque et Presse de Turquie*, Istanbul, Isis.
Delisle, Jean (ed.) (1999), *Portraits de traducteurs*, Ottawa, University of Ottawa.
Díaz-Mas, Paloma (2009), "España en la literatura sefardí", in Eugenia Houvenaghel (ed.), *Alianza entre historia y ficción. Homenaje a Patrick Collard*, Geneva, Droz, pp. 225-236.
Drenikoff-Andhi, Yvan (1980), *La guerra de los brujos*, Caracas 1980, Libroven.
Efron, John N. (2016), *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
Esposito, Raffaele (2016), *La nascita del teatro ebraico*. *Persone, testi et spettacoli dai primi esperimenti al 1948*, Turin, Accademia University Press.
Feingold, Ben-Ami (1995), "Historical Dramas on the Inquisition and Expulsion", *Jewish Theater and Drama* 1, pp. 9-30.
Franco, Moise (1897), *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie A. Durlacher.
Fuligni, Bruno (1997), *L'État c'est moi*, Paris, Les Editions de Paris.
Galante, Abraham (1985), *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul, Isis Press.
Goodman, Paul (1937), "Don Isaac Abravanel", *Le Judaïsme Séphardí* 57, p. 121.
Goodman, Paul *et al.* (1937), *Don Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press.
Graetz, Heinrich (1907), *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11vols, Leipzig, Leiner, vol. 9.
Groc, Gérard & Ibrahim Çaglar (1985), *La Presse Française de Turquie de 1795 à nos jours,* Istanbul, Isis Press.
Guttstadt, Corry (2017), *Turkey, the Jews, and the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2021), *Zwischen Aufbruch und Verfolgung: Migrationsgeschichten türkischer Juden im 20. Jahrhundert,* Berlin, Association A.
Haenni, Sabine (2008), *The Immigrant Scene: Ethnic Amusements in New York, 1880-1920*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Haim, Ya'akov b. (1896), *Los maranos, un paso de la vida de los djidyos en Espanya en el 15en siglo*. *Tresladado de Ya'akov b. Haim*, Ruse, Alkalay.
Hallamish, Moshe (2005), "Don Isaac Abravanel on Exile and Redemption", in George K. Zucker (ed.), *Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture*, Jefferson, NC, McFarland & Company, pp. 113-123.
Hanioğlu, M. Sükrü (2001), *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press.
Hassan, Iacob M. *et al.* (eds.) (2008), *Sefardíes: Literatura y Lengua de una Nación Dispersa*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
Hess, Jonathan M. (2010), *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford, Stanford University Press.
Houvenaghel, Eugenia (ed.) (2009), *Alianza entre historia y ficción. Homenaje a Patrick Collard*, Geneva, Droz.
Kayserling, Meyer (1859), *Sephardim. Romanische Poesien der Juden in Spanien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Spanisch-Portugiesischen Juden*, Leipzig, Hermann Mendelssohn.

Kessous, Guila Clara (2008), *Théâtre et sacré dans la tradition juive*, Paris, Presses Universitaires de France.
Kohansky, Mendel (1969), *The Hebrew Theatre. Its First Fifty Years*, New York, Ktav.
Kotelnicka, Iwona (2011), "Alfred Nossigs Dramen: Identitätsprojektionen und biographische Bezüge", *Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen*, Bonn, DAAD, pp. 125-152.
Krobb, Florian (2002), *Kollektivbiographien / Wunschbiographien, Marranenschicksal im deutsch-jüdischen Roman*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
Landau, Jacob M. (1992), "Comments on the Jewish Press in Istanbul, The Hebrew Weekly 'HaMevaser' (1909-1911)", in Nathalie Clayer *et al.* (eds.), *Presse Turque et Presse de Turquie*, Istanbul, Isis, pp. 43-50.
Lebl, Ženi (1999), *Juče, danas. Doprinos Jevreja sa teritorije bivše Jugoslavije Izraelu*, Tel Aviv, Udruženje Jevreja iz bivše Jugoslavije u Izraelu.
Lemoine, Martina (2018), *El Dr. Pulido y su época: la causa sefardí*, Madrid, Hebraica Ediciones.
Levy, Sonja (2001), "The Personal Archives of Benjamin Arditti as a Historical Source for the Research of Bulgarian Jewry", *Shvut* 10.26, pp. 299-307.
Marques, Lowndes (2009), *O Marquês de Soveral, seu tempo e seu modo*, Lisbon, Texto.
Molho, Michael (1960), *Literatura sefardita de Oriente*, Madrid, CSIC.
Nossig, Alfred (1906), *Abarbanell. Das Drama eines Volkes*, Berlin, Steinitz.
Nuez, Sebastián de la & M. G. Martínez (1990), *Biblioteca y archivo de la Casa-Museo Pérez Galdós,* Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria.
Ortiz-Armengol, Pedro (1996), *Vida de Galdós,* Barcelona, Critica.
Perlman, Moshe (1958), "Paul Haupt and the Mesopotamian Project, 1892-1914", *Publications of the American Jewish Historical Society* 47, pp. 154-175.
Philippson, Phöbus (1837), "Die Marannen. Novelle aus dem letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts", *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, I, Nos. 2, 5, 8, 10, 14, 17, 19, 24, 27, 31, 34, 48, 43, 45, 51, 53, 59, 63, 66, 77, 79, 83, 4 May to 12 October 1837.
Pulido, Ángel & Max Nordau (1923), *Le peuple judéo-espagnol, première base mondiale de l'Espagne. Traduction de l'espagnol, revue par Max Nordau*, Paris, Éditions de la Revue mondiale.
Raffles, Hugh (2010), *Insectopedia*, New York, Vintage Books.
Ravon, G. (1945), "En écoutant Santo-Semo ou quarante ans de clandestinité", *Les Lettres Françaises*, 7 April 1945, p. 6.
Rokem, Freddie (1996), "Hebrew Theater from 1889 to 1948", in Linda Ben-Zvi (ed.), *Theater in Israel*, Ann Arbor, University of Michigan, pp. 51-84.
Romero, Elena (1979), *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols, Madrid, Instituto Arias Montano.
— (1983), *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, Instituto Arias Montano.
— (1988), "Un tema del teatro judeoespañol: Abravanel", *Aki Yerushalayim* 10.38-39, pp. 8-13.
— (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre.
— (2006), "Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes", *Sefarad* 66.1, pp. 183-218.

— (2008), "La literatura dramática", in Iacob M. Hassan *et al.* (eds.), *Sefardíes: Literatura y Lengua de una Nación Dispersa,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 421-486.
Schapkow, Carsten (2016), *Role Model and Countermodel. The Golden Era of Iberian Jewry and German Jewish Culture during the Era of Emancipation*, Lanham, Lexington Books.
Séché, Alphonse (1944), *Histoire de la nation juive. Des origines à nos jours*, Paris, Mercure de France.
Semo, Santo (1909a), "The New Ottoman Parliament and its Members", *The Review of Reviews* 39, pp. 107-111.
— (*c*. 1909b-1910), *Don Isaac Abravanel. Drama Histórico en Cinco Actos* (MS, CZA, A 178).
— (*c*. 1909c-1910), *Don Isaac. Drame historique en cinq actes*, Istanbul, Patrie.
— (1911), "Don Isaac Abravanel", *haMevaser* 7-8: 88-91; 9: 104-106; 10: 115-117; 11: 129-131; 12: 139-142; 14: 163-166 [in Hebrew].
— (1937), "Der Gedanke der Massarykkonzeption", *Jüdische Revue* 2.5, 304-305.
— (*c*.1940a), *Comment j'ai lancé Hitler contre Staline* (MS, CZA, A 178-7).
— (*c*. 1940b), *La Lutte de ma vie - en voulant sauver le monde* (MS, CZA, A 178-4).
— (1945), *Israël et le Monde*, Paris, Le Pelletier.
Seroussi, Edwin (1993), "New Directions in the Music of the Sephardic Jews", in Ezra Mendelsohn (ed.), *Studies in Contemporary Jewry, vol. X: Modern Jews and Their Musical Agendas*, New York, Oxford University Press, pp. 61-77.
Shva, Shlomo (1978-1979), *haYamim haYafim*, Jerusalem, Hotsa'at haSfarim shel sokhnut haYehudit.
Simons, Chaim (2004), *A Historical Survey of Proposals to Transfer Arabs from Palestine, 1895-1947*, Kiryat Arba, self-published.
Skolnik, Jonathan (1997), "Die seltsame Karriere der Familie Abarbanel", in Joseph A. Kruse, Bernt Witte & Karin Füllner (eds.), *Aufklärung und Skepsis*. *Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200. Geburtstag*, Berlin-Heidelberg, Springer, pp. 328-329.
— (2012), "The Strange Career of the Abarbanels from Heine to the Holocaust", in Yael Halevi-Wise (ed.), *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*, Stanford, Stanford University Press, pp. 114-126.
— (2014), *Jewish Pasts*, *German Fictions, History, Memory and Minority Culture in Germany, 1824-1955*, Stanford, Stanford University Press.
Sperco, Willy (1961), *Turcs d'hier et aujourd'hui, d'Abdul Hamid à nos jours*, Paris, Nouvelles editions latines.
Stein, Sarah Abrevaya (2016), *Extraterritorial Dreams. European Citizenship, Sephardi Jews and the Ottoman Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press.
Studemund-Halévy, Michael (2013), «Obsessed with the Theatre: The Translator and Amateur Author Rafael Farin», in Eliezer Papo (ed.)*, Dameta leTamar. Studies in Honor of Tamar Alexander*, *El Prezente* VIII-IX [special issues], vol. 3, pp. 229-243.
— (2015), "Una ciudad enamorada del teatro Rafael Farin y el teatro judezmo en Shumen", *Balkania* 6, 56-71.
— (2019), "A City in Love with the Theatre", in Rafael D. Arnold (ed.), *Jüdische Übersetzer - als Akteure interkultureller Transformationen*, Heidelberg, Winter, pp. 197-213.

— (2020), “The Longing to Belong: Santo Semo the language convert”, *Colloquia Humanistica* 9, pp. 233-254.
— (2021), *The Marketing of a Life. The Young Turk and Zionist Santo Bey de Semo (1878-1950) and his Drama* “*Don Isaac*”, La Boz de Bulgaria, vol. 5, Barcelona, Tirocinio.
Studemund-Halévy, Michael & Agnieszka August-Zarębska (2020) (eds.), La boz de Bulgaria vol. 3. *Aharon Menahem*: *Don Abrabanel i Formoza o Desteramyento delos judyos de Espanya*, Barcelona, Tirocinio.
Tarih ve toplum: aylık ansiklopedik dergi (1984-2014), Istanbul, Cem - Iletişim Yayınları.
Tosheva, Kristina (1991), “El teatro y los judíos en Bulgaria: Con esbozo histórico”, *Annual / Godishnik* 26, pp. 244-257.
Touitou-Benitah, Colette (1999), “Abraham Elmaleh, l’attrait de l’Orient, le leurre de l’Occident”, in Jean Delisle (ed.), *Portraits de traducteurs*, Ottawa, University of Ottawa, pp. 237-258.
Wiener Cohen, Naomi (1955), *A Dual Heritage. The Public Career of Oscar S. Strauss*, Philadelphia, Jewish Publication Society.
Wischnitzer-Bernstein, Rahel & Josef Fried (1937), *Gedenkausstellung Don Jizchaq Abrabanel: Seine Welt, seine Werke*, Berlin, M. Lessmann.

Coram populo: acusaciones entre Lucien Sciuto y David Fresco en la prensa de Constantinopla (1909-1911)*

Tania María García Arévalo
Universidad de Granada (España)

Resumen

El estudio de las comunidades judías en tierras del Imperio otomano ha sido una de las parcelas de investigación más y mejor visitadas. Desde 1299, año en que se constituye, hasta 1923 en el que se proclama la República de Turquía, los judíos siempre participaron en el devenir del Imperio desarrollando lazos económicos muy relevantes con las grandes potencias del momento. Sin duda, su período de mayor esplendor fue entre los siglos XIX y XX en el que los judíos vivieron una época de revitalización sin precedentes coincidiendo con la desmembración del Imperio, pero en el que también hubieron de afrontar la aparición del sionismo político que, por otra parte, no fue acogido de buen grado por todos ellos y cuya repercusión en la prensa fue diaria. En estas páginas abordamos el debate nacido en dos periódicos, *L'Aurore* y *El Tiempo*, cuyos posicionamientos pro-sionistas y anti-sionistas llevaron a sus directores, Lucien Sciuto y David Fresco, a una batalla dialéctica que llegó a los tribunales.

Palabras clave: Imperio otomano; prensa sefardí; Lucien Sciuto; David Fresco; sionismo.

Abstract

The study of Jewish communities in the lands of Ottoman Empire has been one of the most and best researched fields. From 1299, year in which it was founded, until 1923 when the Republic of Turkey was proclaimed, the Jews had always participated in the development of the Empire, extending important economic ties with the great powers of the time. Their biggest splendor was, undoubtedly, between the nineteenth and the twentieth century when they experienced an unprecedented

* Estas páginas forman parte de los resultados del Proyecto de Investigación (6602c-FEN/19-262, 2019-2020): «La comunidad sefardí casi extinta en Ankara: un patrimonio cultural, artístico y lingüístico del pasado al presente» de la Unidad de Coordinación de Proyectos de Investigación Científica de la Universidad de Yozgat Bozok, Turquía, y del Grupo de Investigación HUM-138 «Hebraístas andaluces».

period of revitalization which coincided with the disintegration of the Empire. This was the time in which the Jews also had to face the emergence of political Zionism that was not welcomed by all members of the community and which received a great echo in the press on a daily basis. In this paper we focus on the debate born in two periodicals, *L'Aurore* and *El Tiempo*, whose pro-Zionist and anti-Zionist positions led their directors, Lucien Sciuto and David Fresco, to a dialectical argument between them that ended up in the courts.

Keywords: Ottoman Empire; the Sephardic press; Lucien Sciuto; David Fresco; Zionism.

MARCO HISTÓRICO Y SOCIOCULTURAL

Pocos siglos han sido testigos de acontecimientos tan relevantes como los que se dieron cita entre finales del XIX y comienzos del XX. Revoluciones industriales, avances científicos, el impulso de la burguesía, grandes potencias que se extienden en el marco de una economía creciente y los últimos vestigios de una Ilustración —europea y judía— cuyas consecuencias sociopolíticas y culturales fueron notables más allá de sus fronteras, son solo algunos de sus puntos clave. El historiador británico Eric Hobsbawm bien definió esta etapa como *La era del imperio: 1875-1914* en su obra homónima de 1975. Como arguye:

> […] la era del imperio […] fue una época de paz sin precedentes en el mundo occidental, que al mismo tiempo generó una época de guerras mundiales también sin precedentes. Pese a las apariencias, fue una época de creciente estabilidad social en el ámbito de las economías industriales desarrolladas que permitió la aparición de pequeños núcleos de individuos que con una facilidad casi insultante se vieron en situación de conquistar y gobernar vastos imperios, pero que inevitablemente generó en los márgenes de esos imperios las fuerzas combinadas de la rebelión y la revolución que acabarían con esa estabilidad (Hobsbawm 2009: 17).

Estas características pueden identificarse, *grosso modo*, dentro de un panorama mundial y no son una excepción el contexto del Imperio otomano ni, por otra parte, lo es el caso que nos ocupará en estas páginas: el de las comunidades sefardíes que habitaban en él. La etapa comprendida desde la segunda mitad del XIX hasta 1922, con la disolución del Imperio, es bastante complicada por la rápida sucesión de acontecimientos que afectan a los sefardíes. Todos ellos además se encuentran ligados a la *Haskalah* o Ilustración judía que, en paralelo a la europea, dibujó un panorama que ejerció una fuerte influencia en estas comunidades. Este es el momento en que los judíos otomanos adquieren derechos de ciudadanía por las *Tanzimat* de 1839, 1856 y la ley de ciudadanía de 1869 y se europeízan: adoptan el francés como lengua de enseñanza auspiciados por la Alianza Israelita Universal; surgen nuevos géneros como la

novela o el teatro y actividades como el periodismo que, a su vez, favorece la aparición de una enorme cantidad de imprentas y publicaciones periódicas que posibilitan la culturalización de la población; se leen clásicos de la literatura universal y se aboga por un resurgimiento del hebreo en detrimento del uso del judeoespañol (Rodrigue 1989; Ayoun 2004; Molho 2008; Feiner 2014).

Esta última cuestión, la del elemento lingüístico en el contexto concreto de la Constantinopla de principios del XX me parece fundamental ya que, en la práctica, no encajaba totalmente ni con la europeización ni con el movimiento nacional en forma de sionismo político que surgirá en este momento. Con esto me refiero a que la mayor parte de las comunidades judías tenían el judeoespañol como lengua de expresión, de hecho, muchas de las publicaciones periódicas estaban escritas en ella, sin embargo, no eran pocos los círculos intelectuales desde los que se proclamaban con fervor el francés o el hebreo. De esta manera, uno de los debates más airados es el de la utilización de uno u otros que se relaciona directamente con la identidad o «judaidad» de los judíos otomanos.

Con respecto a la prensa en el Imperio como canal de transmisión de ideas, encuentro muy acertada la argumentación que ofrece Pierre Joëlle, quien no ve claro el papel de la prensa en lengua francesa en la opinión pública, ni en el Imperio ni en Francia. Como especifica, algunos autores señalan que durante su historia esta prensa no fue necesariamente pro-francesa pero sí reflejó el papel vehicular desempeñado por la lengua francesa en el Imperio otomano. Por ejemplo, el *Oriental Spectator* era pro-otomano, opuesto a la política de Francia y Gran Bretaña y, sin embargo, escrito por el francés Alexandre Blacque; *El faro del Bósforo* (1870-1890) defendía los intereses de la Iglesia ortodoxa griega. En cuanto a *L'Aurore*, apoyaba las posiciones británicas al final del Imperio otomano (Joëlle 2005: 169-170).

Por su parte, la irrupción del movimiento sionista supuso un punto de inflexión en el ambiente intelectual de los sefardíes del Imperio, que desencadenó posiciones y opiniones enfrentadas. Surgido de mano de Theodor Herzl y su *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* («El Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía») en 1896, proclamaba que la solución al problema judío era la creación de un Estado nacional independiente en la tierra de la Palestina histórica. Esta formulación no surgía gratuitamente ni en un escenario favorable a las comunidades judías sino, por el contrario, procedía del antisemitismo predominante que se sustentaba en factores definitorios de la situación vivida a mediados del XIX.

Teniendo en cuenta todas las circunstancias anteriores, en este momento la sociedad sefardí otomana se divide en dos grandes posiciones que marcarán el debate político, intelectual y lingüístico del Imperio: por un lado, aquellos judíos nacionalistas o sionistas y, por otro, aquellos que permanecen del lado del Imperio oponiéndose al sionismo. De hecho, la tibieza en relación con estas dos posiciones no estaba bien considerada y esto puede verse en un

episodio sucedido al polaco Nahum Sokolow (1859-1936), uno de los líderes sionistas más destacados cuando ejercía como periodista y antes de que se posicionara oficialmente. En períodos anteriores, en Varsovia, de donde procedía, era bastante común que los escritores judíos se expresaran en diferentes idiomas, ya que destacados intelectuales argumentaban que esta diversidad de lenguas se complementaba entre sí y creaban un todo. Sin embargo, a fines del siglo XIX, fue difícil mantener esta simultaneidad principalmente por razones ideológicas. Los autores judíos que decidieron elegir el polaco lo hicieron para declarar su identidad y su conexión con la sociedad polaca, mientras que los miembros del campo nacional eligieron el hebreo para articular su identidad y los vínculos que tenían con el campo nacional judío. Quienes decidieron hacerlo en yiddish también se movían por el deseo de articular sus puntos de vista ideológicos. Por lo tanto, ya no era posible continuar escribiendo simultáneamente en los diferentes idiomas. Sokolow, no obstante, sí continuó durante un largo período de tiempo, a pesar de que no siempre fue bien recibido por algunos círculos judíos e incluso no judíos (Bauer 2015: 94-95).

Alrededor del tiempo del primer Congreso Sionista en 1897, varios periódicos polacos, así como el hebreo nacionalista *Ha-Melits*, criticaron a Sokolow, llamándolo «el editor con dos sombreros». Según las críticas de esa época, los periódicos en los que Sokolow escribía, *Ha-Tsefirah* e *Izraelita,* representaban dos puntos de vista e ideologías diferentes, y un periódico condenaba lo que el otro defendía. La respuesta de Sokolow a esto fue que no escribía para la audiencia hebrea de lectura nacionalista de *Ha-Tsefirah* y para los lectores de *Izraelita* en el mismo estilo, aunque el espíritu, los objetivos y la misión de su escritura permanecieron consistentes en ambos periódicos (Bauer 2015: 94-95).

En este capítulo nos centraremos en dos personalidades cuya actividad se desarrolla en Constantinopla: por un lado, Lucien Sciuto, director del periódico *L'Aurore* que muestra una actitud pro-sionista y, en segundo lugar, David Fresco, director de *El Tiempo*, con claras tendencias anti-sionistas. Ambos protagonizaron, el uno contra el otro, una fuerte disputa a través de sus publicaciones e incluso otras recogieron sus posturas en artículos en los que se mostraban partidarios en uno u otro sentido. El período de mayor confrontación fue entre 1909 y 1911 llegando, en varias ocasiones, hasta los tribunales. En estas páginas analizaremos su lucha ideológica, querellas y acusaciones a través de los textos publicados en sus propios periódicos con el objetivo de mostrar el ambiente vivido en la prensa de Constantinopla a comienzos del siglo XX.

L'AURORE, LA VOZ PRO-SIONISTA DE SCIUTO, Y *EL TIEMPO*, EL ANTI-SIONISMO FÉRREO DE FRESCO

Antes de adentrarnos en la figura de Lucien Sciuto y David Fresco, considero necesario apuntar que sus dos periódicos son el fiel reflejo de sus posi-

cionamientos, sus preocupaciones y anhelos, y esto es algo que se manifiesta continuamente en *L'Aurore* y *El Tiempo*.

En el caso del primero, *L'Aurore* fue un periódico semanal fundado en 1909 en Constantinopla por Lucien Sciuto, un periodista judío de Salónica que se había mudado a Constantinopla en 1899, y cuya lengua de expresión era el francés. Junto con artículos que defendían la libertad de prensa y la de expresión, otro de sus temas recurrentes era su apoyo al sionismo. Colaboró prácticamente en la mayoría de los periódicos de expresión francesa en Constantinopla, incluyendo el *Levant Herald*, *La Turquie*, *Le Stamboul* (1875-1964) y *Le Jeune Turc*. También editó el suplemento francés a la revista satírica ilustrada *Kalam* y fue editor jefe de *Hilal*, el suplemento literario en turco de *Le Tanin* hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Tras esto, Sciuto siguió su labor en *L'Aurore* con el objetivo de tratar temas judíos y, pese a que concibe el sionismo y el otomanismo como movimientos complementarios abogando, incluso, por una alianza otomano-sionista, lo cierto es que *L'Aurore* era un periódico de tendencia claramente sionista en el que se daban cita escritos de los adeptos más relevantes del movimiento como, por ejemplo, Sokolow, al que mencionamos anteriormente, pero también Víctor Jacobson, Vladimir Jabotinsky, Abraham Elmaleh o David Isaac Florent (Lewenthal 2010: 275).

Sciuto quiso, desde el primer número de *L'Aurore* aparecido el 25 de junio de 1909, dejar claro el espíritu del periódico y para ello no dudó en utilizar referencias de las que se valía Herzl. Así, en su primer número y bajo el título de «Notre programme», Sciuto escribió: «Ce journal est un journal juif; nous acceptons cette épithète qui, pour d'aucuns, signifie une injure, et nous voulons en faire un titre de gloire» (Abécassis 2002: 262), lo que deja ciertas dudas sobre la identidad que quería mantener Sciuto en su publicación. Si era un periódico judío publicado en Constantinopla, la población que se expresaba y leía en judeoespañol no podía acceder a él, únicamente aquellos cuya lengua fuese el francés y hubieran recibido una educación en la Alianza que lo posibilitara. Por otra parte, entramos en el terreno de la comunidad, pues se ocupaba de los intereses solo de los judíos de Constantinopla o, por el contrario, también lo hacía de los de otros lugares. Fuera cual fuera su provecho, como explica Esther Benbassa (1986: 249), los artículos de Sciuto y aquellos de un sionista de Viena llamado Moris Cohen, retribuidos por los sionistas, contribuyeron a desestabilizar las instituciones comunitarias de Constantinopla.

La discusión sobre la identidad de *L'Aurore* me parece muy bien abordada en el trabajo de Juliette Rosenthal (2019: 36-38), en el que debate todas las aristas y dudas que deja Sciuto en su afirmación. Además, al final de este primer escrito, declara que esta publicación busca contribuir a la llegada de una era de completa fraternidad entre israelitas y no israelitas, lo que clarifica la cuestión del posicionamiento pro-sionista de Sciuto.

Por su parte, David Fresco (1853-1933) fue un periodista turco que desarrolló su actividad, principalmente, en *El Telégrafo* y *El Tiempo*, asumiendo la dirección de este último tras sus primeros editores. Este se caracterizó por ser uno de los principales y más influyentes periódicos desde su creación en 1872, intentando siempre hacerse eco de los cambios económicos, culturales, sociales de su tiempo bajo la batuta de Fresco, cuyas ideas estaban más cerca del apoyo al Imperio otomano que al sionismo, carácter que se fue acrecentando con los años de manera visible. Esto puede verse muy claramente, incluso, en un poema de alabanza que dedicó a sultán Abdul Hamid (Cytrin & Dory 2017: 9).

Su línea editorial reflejó la crítica social y política y la reivindicación alcanzó al ideal sionista, acusando al movimiento y a sus aspiraciones de establecer una entidad nacional judía dentro del Imperio, en la tierra histórica de Israel, como una amenaza al equilibrio social de la comunidad. Fresco consideró que las aspiraciones nacionales del sionismo contradecían la política de los Jóvenes Turcos, para quienes la unidad nacional del Imperio era un ideal, pero también, un modo de fortalecerlo (Bali 2007: 258; Cytrin & Dory 2017: 2). No hay que olvidar que, al igual que *L'Aurore* estaba subvencionada por el movimiento sionista, *El Tiempo* lo estaba por la Alianza Israelita Universal, lo que suponía igualmente una admiración por la lengua francesa y su influencia en el judeoespañol (Migdal 2004: 59-61), erigiéndose ambas no solo como herramientas comunicativas sino como baluartes de las ideologías a las que apoyaban y de las que se sustentaban.

En un clima político, social y cultural en el que los cambios se sucedían rápidamente, con el sionismo por un lado, el otomanismo por otro y un Imperio tocando a su fin, las reacciones entre las posiciones pro-sionistas y anti-sionistas se sucedían con frecuencia. En 1909 Fresco publicaba su obra *Le Sionisme* a la que siguieron, hasta 1913, multitud de escritos en *El Tiempo* en contra del movimiento sionista bajo el título general de «¿Es el sionismo compatible con el otomanismo?». En ellos, acusaba al sionismo de ser primitivo, exclusivista, utópico y explotador. Su crítica más mordaz se dirigió a los representantes sionistas extranjeros en Constantinopla y en el resto del Imperio de quienes dijo que estaban incitando a los judíos otomanos en contra de su religión y su estado (Campos 2005: 472).

Las reacciones a todos estos escritos, que se consideraron arremetidas, no se hicieron esperar y un ejemplo de ello es el periódico *Ha-Herut* que, el 19 de enero de 1910, publicaba un texto tratando de desprestigiar a Fresco mediante ataques personales que calificaban su anti-sionismo como una forma de ambición personal (Campos 2011: 214). Sciuto también participó en estas embestidas dialécticas a través de la prensa contra Fresco y es entonces cuando se suceden, no solo las acusaciones entre ambos mediante sus periódicos sino también los procesos judiciales.

ACUSACIONES EN LA PRENSA Y PROCESOS JUDICIALES

A lo largo de la historia no resultan sorprendentes las disputas entre intelectuales y tampoco estas lo son en la literatura hebrea y judía. En ese sentido, no debería llamar nuestra atención el vaivén de enunciados, afirmaciones y argumentaciones entre Sciuto y Fresco o de este último con otros tantos. No obstante, sí es relevante que esos debates lleguen a los tribunales en forma de acusaciones de difamación y denuncias cuyo seguimiento, por otra parte, se hace público a través de la prensa suscitando el interés de la comunidad judía. Los procesos que mostraremos a continuación constituyen una fuente de investigación y trabajo sumamente interesante, ya que señalan los posicionamientos de las diferentes personalidades, sus periódicos, los adeptos y detractores de cada uno y muestran, como pocos, el ambiente experimentado en Constantinopla en la primera década del siglo XX.

El proceso Maccabi y demanda a Sciuto

La primera confrontación surge en 1910 con un sinfín de titulares entre *L'Aurore* y *El Tiempo* a tenor de Maccabi, un club deportivo y gimnástico fundado en Constantinopla en 1895 bajo el nombre de The Israelitischer Turnverein que cambió su nombre al Maccabi de Constantinopla poco después (Kaufman 2005: 148). Que Maccabi fuera el centro de la disputa es razonable: una organización cuya aparición estaba estrechamente relacionada con el sionismo que, como apuntaba Max Nordau en 1989 en su discurso en el Congreso de Basilea, constituía un elemento fundamental en la imagen del «nuevo judío» que incluía una serie de características físicas atléticas. Es más, este llegó a acuñar el término *Muskal Judentum*, o judería musculosa o musculada, para definirlo (Kaufman 2005: 151). Por tanto, el debate no venía tan relacionado con el club en sí sino con lo que se representaba. Así, el miércoles 23 de septiembre de 1910, *El Tiempo* publica un texto en el que se acusa a Maccabi de ser una sociedad política nefasta y antipatriótica. Digo *El Tiempo* y no Fresco ya que, en ningún momento, queda probado que fuera él mismo quien lo escribiera, aunque sí parece que era una práctica usual que los escritos procedieran de su mano. Aun así, el juzgado lo desestimó por no quedar esta cuestión suficientemente clara.

Sciuto recoge las palabras de M. M. Abramovitz, presidente de la sociedad, en torno a la causa de la demanda en un titular que aparecía el 8 de noviembre de 1910 bajo el título «Le Procès Maccabi-Fresco»:

> Le journal *El Tiempo*, dans son numéro du 23 septembre, trouvat un motif pour attaquer violemment la Société juive du gymnastique Maccabi, en la qualifiant de société de politique néfaste et antipatriotique […] Ne tenant nullement à soulever une polémique de presse et vu que ce n'était pas la première

> fois que le *Tiempo* s'attaquait à notre organisation par des insinuations malveillantes, nos intentâmes un procès en diffamation a directeur de ce journal[1].

Sin embargo, Sciuto no cargó en esta ocasión únicamente contra Fresco, sino contra Rabí Nahum, el gran rabino de la comunidad, al que acusaba de ser favorable a aquel y al anti-sionismo en algunos artículos como, por ejemplo, «Le Grand-Rabbin et la Maccabi, Demission du Grand-Rabbin de la Société Maccabi» (*L'Aurore*, 8 de noviembre, 1910); «Juifs contre juifs» (26 de diciembre, 1910); «Un crimen» (28 de marzo, 1911). Fresco se siente ofendido y demanda a Sciuto quien el 20 de enero de 1911, redacta otro en *L'Aurore* sobre el juicio entre ambos bajo el título «Un Procès: David Fresco contre Lucien Sciuto» en el que se expresa de la siguiente manera:

> M. L. Sciuto, directeur de *L'Aurore,* recevait mercredi une citation à comparaître le lendemain jeudi (hier) par devant la 1re chambre du tribunal correctionnel de Péra, à la demande du Sieur David Fresco, directeur du Tiempo. M. Sciuto s'est présenté hier a la barre, seul, sans l'assitance d'un avocat. A l'ouverture de l'audience, il a déclaré que la citation, quoique datée du 22 Kianoun-Evel, (4 janvier), ne l'avait touché que la veille du jour fixé pour le procès; il s'est donc trouvé dans l'impossibilité de faire choix d'un défenseur. Il a demandé le renvoi de l'affaire. Le tribunal s'est rangé de cet avis et a renvoyé le procès au 9 Choubat prochain (mercredi, 23 février). M. Sciuto a demandé cependant à connaître l'objet de la plainte. Le tribunal y a acquiescé. M. David Fresco s'est jugé offensé par un passage d'un article de *L'Aurore* du 8 novembre 1910, article relatif au procès Maccabi-Fresco. Voici ce passage:
>
> *On y a vu un Juif tenir sans le prétoire, coram populo, en présence des magistrats, un langage qui n'eût pu être admis que dans la bouche du dernier des misérables. M. Fresco a, de propis délibéré, déversé sur ses coreligionnaires le torrent de ses calomnies habituelles. Il a eu la basse et perverse satisfaction de renouveler, sans frémir de honte, toutes les turpitudes dont il est coutumier, toutes les féroces infamies, tous les ignominieux mensonges qu'il a déjà vomis dans ses écrits de délateur sans vergogne*[2].

---

[1] «[...] el periódico *El Tiempo*, en su edición del 23 de septiembre, encontró un motivo para atacar violentamente a la Sociedad Judía de Gimnasia Maccabi, calificándola de sociedad de política nefasta y antipatriótica [...] No queriendo en absoluto suscitar una polémica en la prensa y viendo que no era la primera vez que *El Tiempo* atacaba a nuestra organización con insinuaciones maliciosas, presentamos una demanda por difamación contra el editor de este periódico» [esta traducción y las siguientes son de la autora].

[2] «El Sr. L. Sciuto, director de *L'Aurore,* recibió el miércoles una cita para presentarse al día siguiente (ayer) ante la primera sala del Tribunal Penal de Pera, a petición del Señor David Fresco, director de *El Tiempo.* El señor Sciuto apareció ayer al timón, solo, sin la ayuda de un abogado. En la apertura de la audiencia, declaró que la cita, aunque era del 22 de enero de Kianoun-Evel (4 de enero), solo le había llegado el día anterior al fijado para el juicio; por lo tanto, no pudo elegir un defensor. Pidió la remisión del caso. El tribunal estuvo de acuerdo con esta opinión y pospuso el juicio al próximo 9 Şubat [nombre del mes de febrero en turco] (miércoles, 23 de febrero). El Sr. Sciuto, sin embargo, pidió conocer el tema de la queja. El tribunal accedió.

En este intercambio de escritos, resulta cuando menos sorprendente la naturaleza de uno de los artículos aparecidos en *L'Aurore* el 16 de diciembre de 1911, titulado «M. David Fresco et la presse palestinenne», en el que Sciuto recoge noticias de la prensa palestina con el objetivo de mostrar el apoyo recibido. Los periódicos de los que cita textualmente son *ha-Or* y que firma Eliezer ben Yehuda; *ha-Ahadut*; *ha-Herut* o *Moriya*, estos dos últimos especialmente interesantes por la dureza del contenido contra Fresco[3].

Acusaciones por las lenguas nacionales

Además de la cuestión sionista, también hubo un debate activo entre la población judía, y tal vez en el Imperio en general, sobre los idiomas nacionales que tampoco fue indiferente para Fresco o Sciuto y que ha sido desarrollado extensamente por David Bunis (2019). Todo esto se materializó nuevamente en intercambios de artículos entre *L'Aurore* y *El Tiempo* a tenor de una acusación y juicio entre David Fresco y Aaron Barzilaï, administrador de la comunidad de Gálata, al que Fresco acusa de haberle ofendido al saludarle en hebreo y que se recoge en ambos periódicos. De hecho, en *L'Aurore* se toman extractos de *El Tiempo* con la intención de rebatirlos («Un incidente», 28 de febrero, 1911):

> Dans le couloir du tribunal, un d'eux, M. Aaron Barzilaï, pharmacien, administrateur de la communauté de Galata, s'approche de M. Fresco pour le provoquer en poussant le cri de guerre du Sionisme: *Chalom!* Les autres se mettent à pousser le même cri, faisant ainsi preuve de beaucoup d'intelligence, de beaucoup de bravoure. M. Fresco ne pouvaint faire autre chose

---

El Sr. David Fresco se ofendió por un pasaje en un artículo en *L'Aurore* del 8 de noviembre de 1910, artículo relacionado con la demanda de Maccabi-Fresco. Aquí está este pasaje:

"Hemos visto a un judío sin pretor, coram populo, en presencia de los magistrados, un lenguaje que solo pudo haber sido admitido en la boca del último de los miserables. El señor Fresco derramó deliberadamente en sus correligionarios el torrente de sus calumnias habituales. Tuvo la baja y perversa satisfacción de renovar, sin temblar de vergüenza, todas las inquietudes a las que está acostumbrado, todas las infames fieras, todas las mentiras ignominiosas que ya ha escupido en sus escritos descaradamente informativos"».

[3] Extraído de *ha-Herut*: «C'est avec les paroles vides que Fresco essaie d'aveugler des lecteurs et de leur jeter du sable dans les yeux au profit de la délation à laquelle il s'est voué et dont il est l'esclave éternel» («Es con palabras vacías que Fresco intenta cegar a los lectores y arrojar arena en sus ojos a favor de la denuncia a la que se ha dedicado y de la que es el esclavo eterno»); de *Moriya*: «Le procès entre la Maccabi de Constantinople et M. Fresco n'est pas un procès privé entre quelques juifs, mais le procès du Sionisme tout entier contre son ennemi et detracteur juif David Fresco qui l'a dénoncé devant le gouvernement turc et qui le présente comme una bande de révolutionnaires travaillant contre la nation ottomane» («La demanda entre Maccabi de Constantinopla y el Señor Fresco no es un juicio privado entre algunos judíos, sino todo el juicio del sionismo contra su enemigo y el detractor judío David Fresco, quien lo denunció ante el gobernador turco y quien lo ha presentado como una banda de revolucionarios que trabajan contra la nación otomana»).

> qu'exprimer son indignation contra ces individus, qui donnaient ainsi une preuve d'être entièrement privés de tout sentiment d'honneur […] Le Sionisme et l'intérêt ont perverti tous leur sentiments jusqu'au point d'oublier les principes les plus élémentaires de l'éducation. Le dégoût de M. Fresco était très profond, surtont en pensant à la conduite inqualifiable de M. Aaron Barzilaï, administrateur de la communauté de Galata. M. Barzilaï est, naturellement, libre d'avoir telle ou telle opinion, mail il n'a pas le droit de s'attaquer à son prochain, lorsque ce dernier ne lui a jamais fait aucun mal, ne l'a pas provoqué. Comment es il posible de ne pas ressentir un dégoût profond, de ne pas professer du mépris pour de pareilles personnes qui n'ont aucun sentiment de justice, aucun sentiment d'honner, en se jetant vingt contre un (?). C'est indigne! M. Fresco en appela à la pólice pour tenir en respect les manifestants qui continuèrent à crier dans la rue: *Chalom! Chalom!*[4].

Sin embargo, M. Barzilaï sostiene otra versión acerca de lo ocurrido:

> Je n'ai jamais douté de la mauvaise foi de cet individu, mais je ne pouvais le croire capable de dénaturer à ce point la vérité [...]. J'approchai M. David Fresco et, courtoisement, je le saluais en ces termes: Chalom, *signor* Fresco'. Comme poussé par un ressort, il sursauta et d'un air furibond il se mit à crier: *Chalom! Chalom!* Né démek *Chalom!* […] Un agent de pólice présent à cette scène me demanda: —'Q'est ce que c'est? Pourquoi cet hommre crie-t-il? Vous l'avez donc injurié?'. —Il m'a dit *Chalom!,* criait M. Fresco à la police. Je n'eus pas de peine à expliquer à l'agent que *Chalom* en hébreu est la mème chose que *Selam* en turc et je demandai si réellement il y avait de quoi s'en formaliser[5].

---

[4] «En el corredor del tribunal, uno de ellos, el Sr. Aaron Barzilaï, farmacéutico, administrador de la comunidad de Gálata, se acerca al Sr. Fresco para provocarlo al grito de guerra del sionismo: ¡Shalom! Los otros comienzan a gritar de la misma manera, mostrando mucha inteligencia, mucha valentía. El Sr. Fresco no pudo hacer otra cosa que expresar su indignación contra estas personas, quienes de este modo demostraron que estaban privadas de todo sentido de honor [...] El sionismo y el interés pervirtieron todos sus sentimientos hasta el punto de olvidar los principios más básicos de la educación. El disgusto del Sr. Fresco fue muy profundo, y pensó en la conducta indescriptible del Sr. Aaron Barzilaï, administrador de la comunidad de Gálata. El Sr. Barzilaï es, por supuesto, libre de tener esta o aquella opinión, pero no tiene derecho a atacar a su vecino cuando este nunca le ha hecho ningún daño, no lo ha provocado. ¿Cómo es posible no sentir una profunda desconexión, no profesar desprecio hacia esas personas que no tienen ningún sentimiento de justicia, ningún sentimiento de honor, al ir veinte contra uno? ¡Es indigno! El Sr. Fresco apeló a la policía al respecto de los manifestantes, quienes continuaron gritando en la calle: ¡Shalom! ¡Shalom!».

[5] «Nunca dudé de la mala fe de este individuo, pero no podía creerle capaz de distorsionar la verdad tanto. Me acerqué al señor David Fresco y, cortésmente, lo saludé en estos términos: Shalom, *señor* Fresco. Como un resorte, saltó y con aire furioso comenzó a llorar: "¡Shalom! ¡Shalom! ¡No me digas Shalom!". Un policía presente en esta escena me preguntó: "¿Qué es? ¿Por qué grita este hombre? ¿Así que lo insultaste?", "¡Me dijo Shalom!", gritó el señor Fresco a la policía. No tuve problemas en explicarle al agente que shalom en hebreo es lo mismo que selam en turco y le pregunté si realmente había algo que formalizar».

Las disputas entre Fresco y Sciuto son muy numerosas hasta 1911 pero en este período también lo serán de Fresco con otros como, por ejemplo, Nahum Sokolow, con el que intercambiará escritos muy duros y así seguirá hasta su muerte en 1933.

A partir de 1911, aunque también los hay, ya son menos debido al cierre de algunos periódicos o a la marcha de personalidades judías sionistas de Constantinopla, pero también al cierre de *L'Aurore* que, en 1919, Sciuto vende a Rabí Nahum, con el que se había enfrentado por la cuestión del Maccabi. Pocos años después, el mismo Sciuto es quien marcha a El Cairo donde publica una nueva revista, permaneciendo en Egipto hasta que muere en 1947 en Alejandría. Con relación a *El Tiempo*, su último número vio la luz en 1930 con Fresco como editor principal quien, un tiempo después, abandonará definitivamente el periodismo después de cerca de 60 años de dedicación.

El año 1919 coincide con la creación de la Federación Sionista de Oriente que surgía como herramienta o brazo de la Organización Sionista Mundial y agrupaba asociaciones, actividades o eventos de diferente índole hasta el cese de la mayor parte de las actividades sionistas tras la proclamación de la República turca en 1923.

CONCLUSIONES

La etapa comprendida entre finales del siglo XIX y comienzos-mediados del siglo XX fue crucial para los judíos del Imperio otomano pues, mientras este se encontraba en un momento de estancamiento que acabó dando lugar a su desmembramiento, para aquellos fue el tiempo de su mayor esplendor. Sin embargo, también fue un período de extremos y posicionamientos en campos estrechamente relacionados con su identidad. Hablamos de la modernidad, que chocaba con el mundo tradicional judío y modificaba la literatura y los medios de expresión; de la lengua, con la multiplicidad formada por el turco, el francés y el judeoespañol; de su identificación y apoyo o detracción al movimiento sionista y del modo en que todos estos factores debían conjugarse en un tiempo especialmente convulso histórica y políticamente.

Con todos los elementos anteriores presentes en la sociedad judía otomana, no es de extrañar que cada uno buscara su propia voz y, en el caso que nos ocupa, la transmisión era viable a través de los periódicos cuya pretensión era llegar al máximo número de lectores posible para atraerlos hacia sus simpatías, ya fueran políticas o lingüísticas. Este es el caso de Lucien Sciuto y David Fresco, dos personalidades que se esforzaron en plasmar sus identidades en *L'Aurore* y *El Tiempo*, ambos contrarios en sus formas de expresión e ideales pero integrantes de una comunidad y de un momento en el que reflejaban los dos extremos más opuestos de una sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Abécassis, Fréderic (2002), «Conversion religieuse et identités nationales en Egypte dans la première moitié du xxe siècle», en Mercedes García Arenal (ed.), *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*, París, Maisonneuve et Larose, pp. 259-299.

Ayoun, Richard (2004), «La diffusion du français de Salonique par l'Alliance Israélite Universelle de sa création à la fin du XIXe siècle», *Neue Romania* 31, pp. 55-72.

Bauer, Ela (2015), «"We Call Him Mister (Pan) Editor". Nahum Sokolow and Modern Hebrew Literature», *Studia Judaica* 18, pp. 85-104.

Benbassa, Esther (1986), «Presse d'Istanbul et de Salonique au service du Sionisme (1908-1914). Les motifs d'une allegance», *Revue Historique* 276.2, pp. 337-365.

Bunis, David (2019), «The autobiographical writings of the Constantinople Judezmo journalist David Fresco as a clue toward his attitude to language», en Christoph Herzog & Richard Wittmann (eds.), *Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital, 1830-1930*, Abingdon, Oxon & Nueva York, Routledge, pp. 101-195.

Campos, Michelle (2005), «Between "Beloved Ottomania" and "The Land of Israel": The Struggle over Ottomanism and Zionism among Palestine's Sephardi Jews, 1908-13», *International Journal of Middle East Studies* 37.4, pp. 461-483.

— (2011), *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, California, Stanford University Press.

Cytrin, Yizhak & Nitza Dori (2017), «Anti-Zionist Tendencies and Social Messages in the Hebrew Poetry Published in *El Tiempo*: the Newspaper of the Ottoman Empire's Ladino-Speaking Community in the Early Twentieth Century», *The Journal of Modern Hellenism* 33, pp. 1-28.

Feiner, Shmuel (2014), *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization.

Hobsbawm, Eric (2009), *La era del imperio, 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica.

Joëlle, Pierre, (2005), «La presse française de Turquie, canal de transmission des idées de la Révolution», *Le Temps des Médias* 5, pp. 168-176.

Kaufman, Haim (2005), «Jewish Sports in the diaspora, Yishuv and Israel: Between Nationalism and Diaspora», *Israel Studies* 10.2, pp. 147-167.

Lewenthal, Gershon D. (2010), «Sciuto, Lucien», en Normal Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols., Leiden, Brill, vol. IV, pp. 274-276.

Migdal, Joel S. (2004), *Boundaries and Belonging States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*, Cambridge, Cambridge University Press.

Molho, Rena (2008), «The Moral Values of the Alliance Israélite Universelle and their Impact on the Jewish School World of Salonika and Morocco», *El Prezente: Studies in Sephardic Culture* 2, pp. 127-137

Rodrigue, Aron (1989), *De l'instruction à l'émancipation. Les einseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient* (1860-1939), París, Calman-Lévy.

— (1992), «Los sefardíes en el imperio otomano», en Elie Kedourie (ed.), *Los judíos de España,* Barcelona, Crítica, pp. 173-194.

Rosenthal, Juliette (2019), «From Constantinople to Cairo: A Zionist Newspaper Across National Boundaries», *History Honors Theses*, 4, en línea en https://creativematter.skidmore.edu/hist_stu_schol/4/?utm_source=creativematter.skidmore.edu%2Fhist_stu_schol%2F4&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages [consultada el 01/10/2019].

Notas sobre la misión de Isaac Alcheh para la nacionalización española de sefardíes en Salónica (1916-1917)

Ricardo Muñoz Solla
IEMYRhd - Universidad de Salamanca (España)

Resumen

La llegada de Isaac Alcheh a Madrid en 1916 con el objeto de reclamar al gobierno español la nacionalidad de una treintena de familias sefardíes que vivían en Salónica fue un acontecimiento que tuvo una especial repercusión en la prensa a raíz de la conferencia *Los españoles sin patria de Salónica* que pronunció en el Ateneo de Madrid. Aunque se tenía constancia de la situación irregular que atravesaban estas familias como consecuencia de las decisiones tomadas por el Consulado de España en Salónica, las circunstancias que originaron este conflicto diplomático y cómo se desarrolló no eran lo suficientemente conocidas. Este artículo ofrecerá nuevas noticias sobre esta cuestión así como algunas claves interpretativas acerca de la demandada nacionalidad de estos sefardíes.

Palabras clave: Isaac Alcheh, sefardíes, Salónica, prensa española, Abraham Yahuda.

Abstract

Isaac Alcheh arrived in Madrid in 1916 with the aim of demanding that the Spanish Government concede Spanish nationality to about thirty Sephardic families from Salonica. This event had a special echo in the press as a result of the speech *Los españoles sin patria de Salónica* ["Salonica Spaniards without a homeland"] that was delivered by Alcheh in the Ateneo of Madrid. Although there exists evidence of the problematic situation that these families were undergoing due to the decisions taken by the Spanish Consulate in Thessaloniki, the circumstances that gave rise to this diplomatic conflict and the way it unfolded remain largely unknown. This paper offers a new insight into the aforesaid event as well as a new interpretation of the vindicated nationality of these Sephardim.

Keywords: Isaac Alcheh, Sephardim, Salonica, Spanish press, Abraham Yahuda.

INTRODUCCIÓN

En un reciente artículo publicado en el volumen homenaje a Michael Studemund-Halévy, Paloma Díaz-Mas realizaba un estudio sobre la repercusión que la visita de Isaac Alcheh a España había tenido en la prensa nacional (Díaz-Mas 2018: 315-333). Ofrecía en él una semblanza biográfica del director del Instituto Práctico de Comercio de Salónica, Isaac Alcheh y Saporta, destacado representante de la comunidad sefardí de Salónica, pedagogo, y reconocido miembro de la logia masónica *Perseverancia*, que había viajado en 1916 a Madrid para tratar con el gobierno español la situación de desprotección que atravesaban algunas familias sefardíes de Salónica cuyo reconocimiento como súbditos españoles les había sido incomprensiblemente denegado.

La misión diplomática de Alcheh estuvo respaldada por altos cargos políticos e intelectuales que consiguieron crear el ambiente necesario para que la prensa se hiciera eco de sus reivindicaciones y poder así influir en la opinión pública y en el entorno gubernamental. Sin lugar a dudas, la conferencia *Los españoles sin Patria de Salónica,* pronunciada el 2 de diciembre de ese mismo año en el Ateneo de Madrid, fue el acto público de mayor repercusión durante su estancia en Madrid[1], ya que en él se contó con la asistencia, entre otras notables personalidades, de Max Nordau y Abraham Yahuda. En un trabado discurso retórico, y siempre con el objeto último de mediar en la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes que la habían solicitado, Alcheh ofrecía asimismo propuestas concretas para fomentar las relaciones entre los sefardíes de Salónica y España (Díaz-Mas 2018: 320).

La localización en la correspondencia de Abraham S. Yahuda de un expediente relacionado con estos judíos sefardíes de Salónica y las acciones de Isaac Alcheh, así como de otro material complementario, me permitirá ofrecer en esta ocasión algunas noticias documentales de gran interés para conocer con mayor precisión los esfuerzos llevados a cabo por Alcheh ante la administración y el gobierno españoles para conseguir el desbloqueo de esta situación en la que se encontraron varias familias de sefardíes salonicenses en 1916, como consecuencia, al parecer, de la actuación arbitraria de varios representantes consulares españoles en Salónica[2]. Quiero así mostrar mi reconocimiento a la profesora Paloma Díaz-Mas con motivo de su jubilación. Con sus innumerables trabajos sobre las relaciones intelectuales

---

[1] La conferencia fue publicada por entregas en la revista *La lectura* XVII (enero 1917), 253-265 y 373-390; (mayo 1917), 32-60, así como en un folleto impreso en 1917: *Los españoles sin patria de Salónica*, prólogo de Gumersindo de Azcárate. Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 64 (Días-Mas 2018: 329).

[2] National Library of Israel [=NLI], ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757. *Isaac Alshekh and Jews of Salonica. Expulsion by Turks and claims to Spanish citizenship.*

hispanosefardíes de los siglos XIX y XX, ha sabido abrir nuevas líneas y temas de investigación y atraer con ello el interés de muchos otros investigadores sobre la impronta que lo sefardí ha dejado en nuestra más reciente cultura española.

ANTECEDENTES

Conviene recordar que las diversas peticiones de protección y nacionalidad española por parte de los sefardíes establecidos en la ciudad de Salónica estuvieron condicionadas por los acontecimientos ocurridos durante las Guerras Balcánicas y la Primera Guerra Mundial (Mazower 2004: 293-317; Ginio 2016). Tal y como se ha puesto de manifiesto en varias ocasiones (Avni 1982: 26; Marquina & Ospina 1987: 37-40; Morcillo 1997: 307-331; 2008: 47-56), la incorporación de Salónica a Grecia en 1913 y la creciente inseguridad que su comunidad sefardí experimentó a raíz del Tratado Greco-Turco del mismo año, impulsó a muchos judíos sefardíes a solicitar al gobierno de España el reconocimiento como súbditos españoles. Se trataba, fundamentalmente, de aquellos sefardíes que hasta entonces habían disfrutado de la condición de protegidos gracias al sistema de capitulaciones (turc. *ahdanameler*) que estuvo vigente hasta 1918 en el área turco-balcánica. Hasta entonces, muchos sefardíes habían solicitado la protección a las autoridades otomanas. Así, en 1913 en Estambul se tramitaron setenta expedientes de protección a unos doscientos individuos de origen sefardí, procedentes mayoritariamente de los Balcanes, y en menor medida de Grecia, Austria y Rusia, y que fueron avalados por el gran rabino de Edirne, Haim Bejarano (Martín Asuero 2013: 324). Pero con la crisis y desaparición definitiva del sistema de capitulaciones por el Tratado de Lausanne (1923), el número de solicitudes de naturalización dirigidas a las antiguas potencias protectoras se multiplicará significativamente (Ojeda Mata 2012: 145). En el caso concreto de Salónica, desde finales de 1913, el Consulado español en dicha ciudad había registrado como súbditos españoles a ciento setenta y cinco familias judías, que representaban unos ochocientos cincuenta individuos (Stein 2016: 29). Los judíos sefardíes de Salónica pretendían de este modo manifestar su neutralidad ante los conflictos bélicos entre Francia y Gran Bretaña, así como mantenerse al margen del enfrentamiento que había estallado entre el rey griego Constantino y su primer ministro Venizelos (Clogg 1998: 94). Una protección como súbditos extranjeros que, en definitiva, podría asegurarles un estatus jurídico más estable ante la compleja e incierta situación política que atravesaba Salónica tras la anexión griega y su distanciamiento oficial del dominio otomano (Molho 1988: 395; Naar 2016: 24-26). Las tensiones diplomáticas entre el gobierno griego y el español por el reconocimiento de la nacionalidad de estos judíos sefardíes se debieron fundamentalmente al recelo que Grecia mostraba para aceptar estas naturalizaciones, ante la posible pérdida de un componente poblacional de

vital importancia para el desarrollo del comercio y economía helenos (Morcillo 1997: 323)[3].

El precedente inmediato de las actuaciones de Alcheh ante el gobierno español fue el acuerdo Hispano-Griego de 1916 —Tratado de Atenas— por el que los diplomáticos Conde de Velle y Pedro de Prat lograron que doscientas treinta familias sefardíes (aproximadamente unos novecientos individuos) obtuvieran el reconocimiento como súbditos españoles, permitiendo a su vez que todos aquellos que no tuvieran su documentación en regla o no la hubieran presentado en los plazos acordados, pudieran acogerse a esta disposición consular (Morcillo 2008: 48; 2014: 122). Las irregularidades que se produjeron durante la ejecución de este procedimiento en el Consulado de España en Salónica provocaron que varias familias quedaran finalmente excluidas de este reconocimiento, lo que provocó la queja colectiva de los afectados. En representación de todos ellos, Alcheh fue designado para actuar como representante de sus intereses y litigar por su condición de súbditos españoles ante el gobierno de Madrid.

LA INTERMEDIACIÓN DE ABRAHAM S. YAHUDA EN EL CONFLICTO

Para alcanzar sus objetivos Isaac Alcheh se puso en contacto con una de las figuras más influyentes del momento en el campo del judaísmo español. Abraham Shalom Yahuda (1877-1951), judío de origen sefardí nacido en Jerusalén, se había establecido en España desde 1915 para hacerse cargo de la cátedra de Lengua y Literatura Rabínicas de la Universidad Central de Madrid e impulsar la sección de estudios semíticos en el Centro de Estudios Históricos de la Junta para la Ampliación de Estudios (García Jalón 2006: 32). Yahuda destacaba por su amplia formación en lenguas semíticas y, aunque adoptó una actitud bastante ambivalente hacia la causa filosefardí impulsada por el senador Ángel Pulido, ejerció como un defensor crítico de los ideales sionistas y de los intereses estratégicos de las comunidades judías europeas y orientales sefardíes. Su innegable capacidad como mediador entre el poder político y los ambientes académicos, a modo de un *shtadlan* medieval (González 2019: 408), le había permitido intervenir en algunos conflictos favoreciendo la protección de las comunidades judías en Palestina y facilitando la movilidad y protección de muchos judíos europeos durante la contienda mundial, por lo que no es extraño que Alcheh recurriera a él para hacerle partícipe de las dificultades por las que estaban atravesando los sefardíes de Salónica a los que representaba.

[3] En un contexto similar deben interpretarse las iniciativas del gobierno portugués para conceder protección provisional a los sefardíes de Salónica a través de la intervención de sus cónsules en Estambul, Alfredo Mesquita, y en Salónica, Salomon Arditti (Stein 2016: 24-49).

El 17 de agosto de 1916, Alcheh remitía a Yahuda una extensa carta en la que de forma dramática narraba los acontecimientos que estaban ocurriendo en el Consulado español de Salónica con motivo de las nacionalizaciones denegadas[4]. La misiva estaba firmada por el propio Alcheh, por Isaac J. Scialom, rentista, y Levy S. Benusiglio[5], negociante en cueros y pieles, todos ellos sefardíes de origen salonicense. El relato de Alcheh se caracteriza por su tono exaltado y desesperado. En él denunciaba los abusos llevados a cabo por los representantes consulares de España en Salónica, los cónsules Antonio Suqué (1866-1956)[6] y Fernando Pérez del Pulgar[7], así como el canciller y posteriormente cónsul Pablo Abravanel y el subcanciller Salomón Ezratty, estos dos últimos de origen sefardí[8]. No dudaba en calificar al Consulado de España en Salónica como una auténtica inquisición dirigida por un Torquemada resucitado, en referencia al cónsul Abravanel. En la narración de los hechos, Alcheh arremetía contra todos ellos por haberse aprovechado de su posición: no solo habían desobedecido las disposiciones del gobierno español, sino que las peticiones en el Consulado habían sido desestimadas tras haber pagado rescates abusivos que el canciller había impuesto de forma arbitraria a diversos miembros de la comunidad. La condición de súbditos españoles era prácticamente regalada a unos, mientras que a otros se les negaba sistemáticamente o no se les renovaba, a pesar de haber pagado las cuotas más altas para ello. Alcheh reproducía en su carta las tensas relaciones que se produjeron entre el cónsul Fernando del Pulgar y Levy S. Benusiglio, que reclamaba sus derechos de nacionalidad. Pero, a pesar de las continuas quejas, los abusos por parte de los cónsules y cancilleres que se sucedieron parecían no cesar. Se les acusaba directamente de haberse quedado con el dinero que habían entregado para obtener las patentes de nacionalidad y utilizarlo para sus propios intereses, comprando incluso muebles nuevos para la Cancillería. Ante tales abusos, Al-

---

[4] NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757, véase Apéndice documental 1. El Ministro de Estado conocía esta situación a través del despacho enviado por Pedro de Prat, encargado de negocios de España en Grecia. Atenas 5 de septiembre 1919, AMAE, Correspondencia (Grecia), legajo 1604 (Morcillo 2008: 48, n.º 5). Las protestas de la comunidad sefardí fueron también dirigidas al Gobierno español. Con posterioridad, la revista *La Raza*, julio de 1922, se hizo eco de ellas (González 1991: 196-197).

[5] Benusiglio se encontraba entre los súbditos sefardíes que protestaron por la expropiación de sus terrenos tras el incendio de Salónica en 1917 (Morcillo 1999: 366).

[6] Autor de *En el desplome de Europa. Memorias de un Cónsul de España 1898-1932. Orán, Londres, San Francisco, Riga, Salónica, Budapest, Madrid, Trieste, Montevideo, Dublín, Gibraltar,* Barcelona, 1954.

[7] Las críticas vertidas contra Fernando del Pulgar contrastan con el apoyo que este prestó a las familias sefardíes Carasso y Saporta durante el bombardeo de Salónica en 1916 (Morcillo 2004; 2014: 126-128); así como con otras iniciativas del Consulado español, como la ayuda ofrecida por el cónsul Teodoro Varela y Gil a los protegidos sefardíes tras el incendio de la ciudad en 1917 (Morcillo 1999: 353-369).

[8] En el nombramiento de Salomón Ezratty como canciller del Consulado de Salónica el diplomático Pedro de Prat actuó de intermediario entre Teodoro Varela y Gil, cónsul de España, y el gobierno de Madrid (Morcillo 2014: 124-125).

cheh pedía a Yahuda que pusiera en conocimiento al Ministro de Estado esta situación y que se nombrara un delegado con el fin de verificar todo lo que estaba ocurriendo en el Consulado de España en Salónica.

Es muy probable que la ofensiva burocrática que Alcheh inició en Madrid estuviera dirigida en gran medida por Yahuda o que, al menos, este pudiera haber marcado los pasos y el mejor procedimiento a seguir en sus reclamaciones. La documentación y correspondencia que Yahuda preservó sobre esta cuestión parecen confirmar esta hipótesis. En su expediente no solo constan algunas cartas de las demandas personales de algunas de estas familias sefardíes desprotegidas, sino que también se incluyeron las copias de las peticiones formales que Alcheh presentó ante el Ministerio de Estado y ante Alfonso XIII. Este no había sido el único intento por buscar apoyos entre los miembros de la intelectualidad española. Así, el político y profesor universitario Gumersindo de Azcárate (1840-1917), Presidente del Instituto de Reformas Sociales, en carta de 27 de noviembre de 1916, informaba a Emilio María de Torres, secretario de Alfonso XIII, de la estancia madrileña de Alcheh y del interés que esta había suscitado entre el doctor Simarro (1851-1921), Ángel Pulido y el mismo Yahuda. Solicitaba, de este modo, la información necesaria para concertar una audiencia con el Rey con el fin de que Alcheh pudiera explicarle personalmente los motivos de su viaje[9]. Aunque se desconoce la fecha exacta de su llegada a Madrid[10], la conferencia pronunciada en el Ateneo puede interpretarse como una acción más, posiblemente un golpe de efecto, dentro del conjunto de negociaciones concebidas para preparar la demanda formal ante el Gobierno español. Apenas diez días después de su conferencia, el 11 de diciembre de 1916, Yahuda se dirigía a Julio Burell, Ministro de Instrucción Pública, para concertar un encuentro en el que poder tratar la cuestión[11], sin que sepamos los detalles del mismo.

---

[9] Archivo General de Palacio. Secretaría de Alfonso XIII, [=AGP, Alfonso XIII], sign. 15986/19, véase Apéndice documental 2.

[10] En el discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid, Alcheh hacía alusión a la tertulia a la que había asistido el 27 de octubre de 1916 en casa de Max Nordau y otros intelectuales, que quedaron sorprendidos por la facilidad que mostró al expresarse en español. Alcheh apuntaba que acababa de llegar unos días a Madrid desde Barcelona: «Después de tres meses de indagatorias y de diligencias no he podido tranquilizar todavía a los que allá, en el país abandonado, esperan con impaciencia que el telégrafo les transmita la ansiada palabra de «Liberación». *Los españoles sin patria de Salónica,* p. 41. En la carta de Gurmesindo de Azcárate dirigida a Emilio María Torres del 27 de noviembre de 1916 se expresaba que llevaba dos meses y medio en España. Su estancia se prolongó hasta el verano de 1917. El 3 de febrero de ese año asistió a la inauguración del primer oratorio de la comunidad judía de Madrid, cuyos recuerdos publicó en un artículo del *The American Hebrew* pocos meses después (Muñoz Solla: en preparación).

[11] «Excmo Señor: Le supongo enterado por la Prensa de la llegada a esta y actual estancia entre nosotros del Sr. Is. Alchek, de Salónica, delegado o representante de las familias sefardíes de más alta significación en aquella población, y enviado para resolver un asunto pendiente entre ellas y el Consulado español de Salónica. Teniendo en cuenta la atención tan

LAS ALEGACIONES DE ISAAC ALCHEH ANTE EL MINISTERIO DE ESTADO

Alcheh presentó al Ministerio de Estado dos instancias en los meses de septiembre y diciembre de 1916. De esta segunda se conserva una copia en el expediente de Yahuda y, gracias a ella, se pueden conocer las peticiones y argumentos principales que se esgrimieron para resolver la situación. En la primera instancia, Alcheh había solicitado el nombramiento de un delegado en Salónica y el de un vicecónsul de origen sefardí, dada la importancia del número de judíos sefardíes que albergaba la ciudad —unas ochenta mil almas sefardíes por ciento cincuenta mil del total de la población—, centro neurálgico de la vida judía en Grecia[12]. Explicaba a continuación la situación extraña a la que se había colocado a muchas familias judías de origen español que fueron inscritas en el Registro del Consulado como súbditos españoles durante los años de 1913 a 1915 y que, al intentar renovar su cédula de nacionalidad para el año 1916, se habían encontrado con el rechazo del Cónsul, alegando que no eran españoles. Alcheh insistía en que no era posible rechazar la nacionalidad de unos ciudadanos que incluso desde años anteriores a 1913 ya habían sido inscritos en el Consulado, lo que, de no enmendarse el error, les convertiría automáticamente en apátridas. Hasta ahora se desconocía que, junto a las familias representadas por Alcheh, la situación también le afectó a él y a su familia. En la segunda instancia presentada el 28 de diciembre, Alcheh incluía tres certificaciones expedidas por el Cónsul a favor de su padre, correspondientes a los años de 1913 (1 de enero, n.º de registro 107), 1914 (12 de enero, n.º de registro 292) y 1915 (30 de marzo, n.º de registro 184), así como las certificaciones de una de las partes representadas, las de Levy S. Benosiglio, de los años 1914 (15 de diciembre, n.º de registro 288), 1915 (14 de diciembre, n.º de registro 199) y 1916 (14 de febrero, n.º de registro 23519). Alcheh no incluyó prueba de sus certificaciones, pero sí un pasaporte expedido a su favor el 23 de mayo de 1914, que le acreditaba como español ante cualquier autoridad española o extranjera. Afirmaba asimismo que, al igual que el resto de sus representados, estaba inscrito en el Registro del Consulado desde 1913 y que no presentaba más acreditaciones ante el temor de no poder recuperarlas con posterioridad, solicitando, en cualquier caso, la expedición de un nuevo pasaporte para él. Como prueba de que el reconocimiento de la nacionalidad española era una opción plausible para el gobierno, recordaba que el Cónsul de Salónica había revocado en gran parte su determinación de no expedir las patentes de 1916 ya que recientemente había inscrito en el registro del Consulado a algunas per-

---

interesada, con que V. ha seguido siempre la suerte de este asunto, de positiva transcendencia nacional, creo contar con su amabilidad para designarme día y hora oportunos para verle; porque en verdad, tendría mucho gusto en departir con V. algunos instantes sobre ello […]» (NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 01 446a).

[12] Para más información, véase Nehama 1978; Molho 1938 y Mazower 2004.

sonas representadas por él. Como se comprobará más adelante, Alcheh hacía referencia al caso de Isaac M. Beja y Amira, que había logrado ser nuevamente inscrito en el mes de noviembre de 1916 (3 de noviembre, n.º de registro 589). La instancia de Alcheh concluía precisando que las autoridades griegas no habían mostrado ninguna oposición a que los sefardíes de la ciudad de origen español fueran reconocidos por el Gobierno como súbditos españoles, por lo que consideraba que, dadas las circunstancias, la situación era propicia desde el punto de vista político y diplomático para que así se procediese.

La respuesta del Ministerio de Estado a estas peticiones se produjo el 30 de mayo de 1917, en comunicación firmada por el ministro Juan Alvarado sobre el caso contencioso n.º 904 y determinaba lo siguiente: 1) Que no se podía otorgar ni a Alcheh ni a sus representados la nacionalidad española; 2) Que no era posible iniciar ninguna gestión con el gobierno heleno para el reconocimiento de los inscritos, al no haberse establecido un acuerdo definitivo con el mismo; 3) Que las acusaciones lanzadas contra el Cónsul de España en Salónica debían concretarse en evidencias factibles con el objeto de proceder al castigo correspondiente, si así se comprobaba; 4) Que no era necesario el nombramiento de ningún Delegado para la resolución de este litigio entre familias no comprendidas en los acuerdos con el gobierno griego; 5) Que no se le podía conceder el pasaporte español que solicitaba para regresar a su país, pues ese asunto era competencia del Ministerio de Gracia y Justicia; y 6) Que el Ministerio se reservaba el derecho de nombrar un vicecónsul honorario judío y sefardí cuando estimara oportuno.

El 25 de junio de 1917 Alcheh presentaba un nuevo escrito de alegaciones respondiendo detalladamente a cada una de las resoluciones dictadas por el Ministerio de Estado. Entre los argumentos expuestos destacaba la excepcionalidad de la situación presentada y la imposibilidad de aplicar de modo estricto las disposiciones legales, ya que de ese modo, se actuaría injustamente al reconocer las nacionalidades aceptadas con anterioridad y no utilizar el mismo criterio para las familias que él representaba. En opinión de Alcheh, el acuerdo de los Gobiernos de España y Grecia firmado en 1913 no imposibilitaba la obtención de la nacionalidad española a todos aquellos inscritos desde 1912; mucho menos cuando desde el Consulado de España en Salónica ya se había resuelto favorablemente la nacionalidad de algunos de sus representados, mientras el Ministerio de Estado determinaba meses más tarde lo contrario:

> Creemos que no es justo negarnos a nosotros lo que en Derecho se otorgó a otros, y más si se tiene en cuenta que a los que ahora se pretende excluir de lo que ellos consideran su patria de origen venían trabajando por conseguir este propósito desde el año 1904, como pueden testimoniarlo ilustres personalidades españolas que se ocupan del asunto[13] […]. Resul-

[13] Se refiere a las acciones encabezadas por los políticos Ángel Pulido (1852-1932) y Miguel Morayta (1834-1917).

> ta verdaderamente asombroso que, mientras organismos tan prestigiosos como el Consejo de Estado y este Ministerio deliberaban con todo detenimiento sobre si había o no forma legal de acceder a los deseos expuestos por mí, el Cónsul de España en Salónica, basándose seguramente en las cláusulas del acuerdo Hispano-Griego, reconocía la nacionalidad de algunas de las familias cuyos derechos se estaban ventilando aquí en tan respetables centros oficiales, ocurriendo la verdadera anomalía de que cuando estos hacen públicos el resultado de tan madura deliberación, está el asunto resuelto en parte por disposiciones de un solo funcionario. Dichas familias son: Sides, Nahum, Beja, Isaac Nissim, Sabetay Nissim, Arditti, Benosiglio, etc. etc. […] hechos a los cuales el Consejo de Estado no les ha dado la importancia debida.

En cuanto a la denegación de su pasaporte, Alcheh solicitaba de nuevo la consideración de su caso como único medio para regresar a Salónica, añadiendo a continuación:

> Además en este Ministerio se encuentra mi pasaporte español con el cual he viajado en Turquía. ¿Cómo se me ha permitido viajar con un documento español fuera de mi país y se me rehúsa en pidiéndole en España? ¿Este documento no tiene él fuerza de ley?

Incluía en sus alegaciones un ejemplar de la conferencia publicada en el Ateneo de Madrid en el que exponía con toda amplitud los motivos por los que creía conveniente el nombramiento de un vicecónsul honorario que fuera judío, así como las ventajas que esto podría tener para el Gobierno español (Alchech y Saporta 1917: 55-56). Finalmente, Alcheh concluía que los motivos de esta resolución desfavorable podían deberse a la campaña de intrigas y descrédito hacia su persona que se había alentado desde Salónica.

A la luz de estos argumentos, todo parece indicar que el contencioso planteado por Alcheh ante el Ministerio de Estado se resolvió de forma precipitada y con una evidente falta de coordinación entre las decisiones tomadas por el Gobierno español y el Consulado en Salónica. Aunque la resolución del Ministerio de Estado fue ratificada el 7 de julio mediante Real Orden sin tener en cuenta las razones esgrimidas por Alcheh, el 9 de agosto de 1917, este dirigía una súplica extraordinaria a Alfonso XIII informándole de que en la resolución de estos acontecimientos su persona se encontraba entre los más perjudicados[14]. Mientras que a las familias a las que representaba se les había reintegrado su condición de súbditos españoles y el cónsul español en Salónica finalmente había sido destituido, su causa no se había resuelto de forma favorable, siendo, paradójicamente, el único de los afectados que seguía aún sin nacionalidad reconocida:

---

[14] NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757, véase Apéndice documental 3.

> Esta excepción es tan netamente limitada a mi persona que es imposible no ver en tal tratamiento diferencial una venganza directa. Todo lo que he solicitado para mis mandantes está concedido, mas yo soy castigado por haber aceptado su cometido y por haber llevado delante las autoridades supremas sus quejas contra el cónsul, autor de la medida arbitraria tomada contra ellos.

Una demanda con similares argumentos fue enviada en la misma fecha al Ministro de Estado. En ella solicitaba que, al menos, se le concediese un pasaporte provisional hasta que la cuestión se resolviese definitivamente[15]. Sin embargo, se desconoce si Alcheh finalmente logró obtener la nacionalidad española en los años siguientes o si pudo acogerse más tarde a los beneficios del Real Decreto de 1924 de Primo de Rivera que otorgaba la nacionalidad española a los exprotegidos sefardíes por España en el Imperio Otomano (Aliberti 2018: 95-98; 214-216; Hassán 1970: 581-590; Ojeda Mata 2012: 144-149)[16].

ALGUNOS CASOS DE LAS FAMILIAS SEFARDÍES DEFENDIDAS POR ISAAC ALCHEH

Según diversos testimonios, el número de familias que encontraron dificultades para obtener la nacionalidad española no sobrepasó la treintena. El dato lo proporciona el propio Alcheh en sus alegaciones al Ministerio de Estado y fue recogido también en una nota en el prólogo de Gumersindo de Azcárate al folleto en que se publicó la conferencia y en las notas de prensa publicadas sobre este acontecimiento (Díaz-Mas 2018: 330). En el expediente de Yahuda que estamos analizando, se encuentran algunas de las peticiones realizadas por algunos de los sefardíes implicados[17]. Uno de los casos más paradigmá-

---

[15] «Por otra parte la situación del exponente exige una definición clara de sus derechos y deberes con relación a la nacionalidad de tal modo urgente que incluso podía concedérsele un pasaporte provisional mientras se resolviese la cuestión de fondo. En efecto, el exponente está inscrito como español en el registro civil del Consulado de España en Salónica y como tal español se le concedió por el consulado pasaporte con el cual ha venido viajando por el extranjero, pasaporte que está unido al expediente a que esta instancia se refiere» (NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757).

[16] El 30 de agosto de 1917, Alchech había abandonado ya Madrid, según consta en una carta de Ángel Pulido dirigida a Abraham Yahuda: «Quise saludar a Algheh [*sic*] y en el hotel me dijeron que se había marchado a Nueva York, dejando España, donde tan amargos ratos ha sufrido el infeliz» (NLI, ARC, Ms. Var. Yah. 38 01 2097).

[17] El expediente contiene tres cartas que no están relacionadas directamente con la misión de Alcheh. Se trata de las peticiones de varios sefardíes de origen balcánico solicitando a Abraham Yahuda su orientación para poder acceder también a la nacionalidad española: «Algunos anios atrás el ilustre senador Pulido se tubo interesado de la suerte muestra y biviente la Senora Marietta Gross Alcalaí, grande propagandista hudega espanola el ilustre Senor Senador Pulido, me parese que tubo una abla en las Cortes a favor muestra, que es de los Sepharadim, y si non iero, también fue hecha una Ley, que daba la derechedad a los Sepharadim del Balkán

ticos es el del comerciante Isaac Matatías Beja y Amiras (Salónica, 1868). De ancestros neerlandeses, como otras familias demandantes como Scialom y Nahum (Alcheh y Saporta 1917: 51), pero de lengua y cultura sefardíes por ser natural de Salónica, el 31 de octubre de 1916 redactaba un extenso escrito en francés al Cónsul español de Salónica en el que explicaba que la Embajada española en Constantinopla le había concedido la nacionalidad española, al cumplir todos los requisitos exigidos durante los dos años que se había establecido en esa ciudad por motivos profesionales. A su regreso a Salónica, Beja y Amiras se había encontrado con la negativa del cónsul Fernando del Pulgar para reconocerle como súbdito español, oponiéndose asimismo a devolverle las cédulas de nacionalidad originales otorgadas en Constantinopla. Para justificar su causa, remitía copias de las mismas con las que poder defender sus derechos ante el Consulado español en Salónica. Entre estos documentos incluía un certificado emitido el 8 de septiembre de 1914 por el Cónsul de Salónica, R. D. Carazo, así como copias de las patentes de nacionalidad expedidas por el Consulado de España en Constantinopla firmadas por el cónsul Mariano Fábregas Sotelo del 6, 19 y 11 de octubre de 1915 respectivamente. En esta última se incluían también los nombres de sus familiares (su mujer, Fortunata Cohen Asher y sus hijos Lucía Beja Navarro, Alfredo Beja Navarro, Sarina Beja Cohen, Alberto Beja Cohen e Irma Beja Cohen), a quienes se hacía extensiva su condición de súbditos españoles administrados[18]. El caso de Beja y Amiras se resolvió antes de que Alcheh iniciara sus reclamaciones al Ministerio de Estado. En carta de 10 de noviembre de 1916, el afectado comunicaba a Abraham Yahuda que el cónsul había determinado finalmente expedirle la patente correspondiente para ese año.

---

de abrasar la suditanza espanola; oy, que el Balkán está en ribuelta y el porvenir del mismo es una cuestión a averiguar, sentimos más y más la muestra posición incierta y precaria, ansí es, que muy munchas famillas morantes en Helvetia, Sepharadim, desean abrasar la nacionalidad y suditanza espanola, y también para ir a Espana y para vivir en su Patria: y es por esto por lo que me tomo la libertad de dirigirme a Usted con la rogatiba mía ennombrado por munchos amigos míos y Sepharadim espanoles, de tener la bondad de querer indicarnos qué pasos deben tomarse para obtener lo antes posible cuanto es muestro mayor deseo: la protección espanola, esperando que Usted nos ayudará en esta muestra rogatiba (…)». La petición, firmada por Simeón Leví, sefardí nacido en Mostar y residente en Trieste, incluía la genealogía de varias familias de origen sefardí: Covo (Mario Covo, Rustschuk, 1876, casado con Maddalena Stramba, 1886; hijos: Abramo, 1907; Jules, 1910; Matilde, 1915), Aftalion (Sabetai B. Aftalion, Rustchuk, 1854, casado con Belja (Arditi) Aftalion, 1885; hijos: Josef S. Aftalion, 1881; Alfredo S. Aftalion, 1885), Bejarano (Michel Bejarano, Filippopoli, 1874, casado con Julie Bejarano, 1878; hijos: León, 1878; Mosé, 1899; Joseph, 1901; Simon, 1910), Arav (León Arav, Rustschuk, 1885, casado con Sofia (Farchy) Rifka), Romano (Marco Romano, Filippopoli, 1873); Heskia (Vitale Heskia, Constantinopla, 1882, casado con Sofie; hijos: Rachel, 1913; hermano: Menahem Heskia, 1887) y Leví (Simeon Levi, Mostar, 1869; hijo de Avram Zadik Levi, m. 1899 y Luniacia (Behar), Monastir, casado con Gabriella Finzi, 1877; hijos: Rita Levi, 1898; Gina Levi, 1900; Bianca Levi, 1905; Floretta Levi, 1913). Todas ellas están datadas en Zürich entre los meses de julio y diciembre de 1916.

[18] NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757, véase Apéndice documental 4.

Pero la mayoría de las familias no corrieron la misma suerte, y sus patentes siguieron sin ser reconocidas por el Cónsul: Ascher M. Israel (Salónica, 1870), comerciante de mercería y pasamanería, solicitaba desde París la representación de Alcheh ante las autoridades españolas, adjuntando los datos relativos a sus familiares[19]. Otras cartas en francés de similar forma y contenido fueron enviadas al Ministro de Estado, quejándose de la actuación del Cónsul español en Salónica e informándole de la delegación de Alcheh en Madrid: Isaac J. Molho (10 de septiembre de 1916), David G. Amir (10 de enero de 1917), Aron M. Raphael (10 de enero de 1917), Judá Levy de Bottom (24 de enero de 1917); David Jacob Francés (24 de enero de 1917), Isaac S. Yacoël (29 de enero de 1917), entre otras. Lamentablemente, estas cartas carecen de los anexos en los que se incluyeron los datos familiares. Samuel Basso, que se dirigía al Ministerio el 31 de octubre de 1916, protestaba por esta situación al comprobar que el Cónsul había registrado de forma clandestina a algunas familias que jamás habían figurado como tales en el Consulado, como los Révah, familiares directos del canciller actual M. Ezratty, «homme illetré dans toute l'acception du mot, sachant á peine signer son nom, vient d'être radié du plus grand club Sepharadi de Salonique pour des raisons que j'ignore» (NLI, ARC, Ms. Var. Yah 38 07 3757)[20].

EL INFORME DE LA LEGACIÓN DE ESPAÑA EN SALÓNICA (1918)

La resolución del Ministerio de Estado contra las reivindicaciones de Alcheh contó con la aquiescencia del entonces Encargado de Negocios de España en Salónica, Pedro de Prat y Soutzo (1892-1969), hijo del marqués de Prat de Nantouillet. Gracias a un informe que este dirigió al Ministro de Estado el 30 de agosto de 1918 puede conocerse la reacción que su misión había provocado en la Legación de España en Salónica, ofreciendo así una nueva perspectiva del conflicto que estamos analizando[21]. Como agregado diplomático a la Legación de España y en Atenas durante las guerras balcánicas y como Secretario de la Legación en Salónica desde 1915, Pedro de Prat había seguido desde el principio la cuestión del reconocimiento como españoles de los sefardíes salonicenses trasladada a Madrid, mostrándose muy complacido por la decisión del Ministerio de Estado ante lo que, en su opinión, había sido un contencioso «movido en esa Corte por individuo de pésimos antecedentes, exprotegido español, excluido por fortuna del reconocimiento definitivo de las familias salonicenses, que con algunos otros co-

[19] Su mujer, Clara Israël, nacida en 1870, y sus hijos: Moïse Israël, nacido en 1897, y Baruch Israël, nacido en 1903.

[20] En concreto, se refiere al padrastro (*beau pére*) y cuñado (*beau frére*) del canciller Ezratty, cuyos nombres no son citados.

[21] AGP, Alfonso XIII, sign. 12111/16. Informe mecanografiado en doce folios.

rreligionarios, solicitaban se les concediera la nacionalidad española» (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 1). En su informe, Pedro de Prat acusaba recibo de las resoluciones del Ministro de Estado tras las consultas previas realizadas por el Consejo de Estado, e incluía algunas breves consideraciones sobre las circunstancias que habían precipitado la demanda de Alcheh ante las autoridades españolas. Se mostraba así, completamente de acuerdo con la solución finalmente adoptada:

> Es totalmente imposible reanudar gestión alguna para obtener el reconocimiento de las familias excluidas de las 300 que en totalidad lo fueron como españolas por las autoridades griegas, cuando apenas 50 podían probar estrictamente su derecho, y habiendo quedado, salvo alguna honrosa excepción, solamente excluidos elementos perturbadores y de mala fe que eran deshonra de nuestra colonia, como los Sres. Altchech [*sic*] y Scialom (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fols 1-2).

En la interpretación de los hechos acontecidos en el Consulado español de Salónica, Pedro de Prat defendió la integridad de su Cónsul, Fernando Pérez del Pulgar, ante las múltiples demandas, en ocasiones ilícitas, de la comunidad sefardí salonicense para favorecer su nacionalidad, pero reconoció la conducta irregular que el canciller Abravanel había tenido durante esos años, y por la que finalmente fue destituido de su cargo:

> En cuanto a las acusaciones calumniosas lanzadas por estos individuos contra el entonces Cónsul en Salónica, Sr. Pérez del Pulgar, básteme manifestar a V. E. que este Señor solicitó su traslado, entre otros motivos, porque sus haberes no le bastaban para vivir, cosa que no hubiera acontecido si hubiera aceptado los 'regalos' que a menudo le ofrecía la colonia, que rechazó muchas veces duramente y que los israelitas, acostumbrados a la venalidad de los funcionarios otomanos, consideraban como cosa natural. Ahora bien, si el Sr. Pérez del Pulgar obró siempre como un caballero, no lo hizo así el Canciller del Consulado Sr. Abravanel, que había aceptado cantidades de diversas familias para inscribirlas en momentos en que por ausencia de titulares se hallaba Encargado del Consulado. No habiendo sido reconocidos algunos donantes, reclamaron su dinero del Cónsul, quien ignorando el asunto, los despidió de su presencia, pero conociendo la inmoralidad de los israelitas, que en espera del Mesías, siguen adorando al becerro de oro, llamó a Abravanel, quien confesó los hechos y después de haber devuelto las sumas quedó inmediatamente destituido, dándose así satisfacción a los engañados y quedando limpio el Consulado de sospechas. Después de despedido el mencionado Pablo Abravanel, se descubrieron sobre su persona cosas poco limpias y hasta después que se marchó a Suiza, donde estuvo empleado en la Legación de S. M. en Berna, se ha sabido que estuvo mezclado en asuntos de espionaje a favor de los Imperios Centrales, no habiendo sido detenido por las autoridades aliadas por consideración al cargo que ocupaba, y por haberse marchado a Atenas y de aquí a Suiza, poco tiempo después de su destitución (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fols. 2-3).

Su actitud manifestaba cierta animadversión hacia la colonia sefardí establecida en Salónica al mostrarse contrario al nombramiento de un vicecónsul honorario de origen sefardí, tal y como había propuesto Alcheh. La suboordinación del mismo a las órdenes del correspondiente Cónsul de Carrera, aunque fuera de modo interino, no resolvería las dificultades que ello acarrearía al Consulado, ya que, en su opinión, y dada la frecuente connivencia de la población sefardí con los dudosos procedimientos administrativos del Imperio otomano, «sería siempre un semillero de abusos e inmoralidades que quien no ha vivido en Oriente no puede imaginar» (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 3). Así había ocurrido con el canciller Abravanel, que se había plegado a los intereses de la comunidad sefardí y de los funcionarios otomanos. Por el contrario, se mostraba a favor del nombramiento de un vicecónsul de carrera en Salónica con el fin de incrementar la representación consular en la zona que, a pesar de la importancia de su población sefardí, era mucho menor que la de Serbia y Rumanía, así como de otras potencias europeas.

La situación denunciada por Alcheh en relación a las familias sefardíes que solicitaron su nacionalidad era una consecuencia directa de la indefinición legal que seguía manifestándose a la hora de precisar el estatuto definitivo de los sefardíes salonicenses. Pedro del Prat abordaba así el problema de fondo que subyacía en toda esta cuestión:

> Nuestros súbditos salonicenses, siguen considerados en España como «protegidos» y no pueden serlo cuando en Grecia no existen capitulaciones, dándose el caso de que el Consejo de Estado se vea precisado en su informe a usar la palabra francesa de «sujet» que es la que nos hemos visto obligados a emplear en las negociaciones con el Gobierno helénico quien rechazaba la de «protégé», siendo el significado de la primera la de «súbdito» y no de «súbdito-protegido» que le da el Consejo de Estado, constituyendo una innovación en derecho internacional privado y que, dentro de la nacionalidad española, crea una categoría de familias e individuos que, gozando de todos los privilegios de los demás ciudadanos, no están sometidos a ninguna de las cargas e impuestos, creyendo haber cumplido con todos sus deberes patrióticos al sacar anualmente su Certificado de Nacionalidad en el Consulado y valiéndose de su nacionalidad para eludir el servicio militar en Grecia (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fols. 3-4).

Por este motivo, era partidario de que el Gobierno español concediera la ciudadanía española en su totalidad a las familias que fueron reconocidas por el gobierno griego, a través de un Real Decreto o Ley Especial siguiendo, de este modo, la solución adoptada por otras potencias como Italia, Francia, Alemania, Rumanía y Austria. De no hacerse lo anteriormente indicado, Pedro de Prat proponía al Ministerio de Estado el establecimiento de un sistema contributivo similar al de Austria, por el que los sefardíes que solicitaran la protección del Gobierno español pagarían una contribución

anual proporcional a sus recursos económicos, que alcanzase por término medio las 200-300 pesetas por familia y que podría ponerse en vigor a partir de 1919. Se mostraba convencido de que todos los sefardíes de Salónica, para seguir siendo españoles, pagarían sin dificultad estas cantidades con tal de estar exentos del servicio militar y recibir la protección del Consulado y la Legación españolas contra las arbitrariedades de las autoridades griegas. Todo ello, y dada la notable fortuna que muchos de estos sefardíes habían amasado, podría contribuir al prestigio y desarrollo de las instituciones consulares en Salónica mediante la construcción de escuelas, hospitales y nuevos edificios para la Casa-Consulado y la Cámara de Comercio, que podría formar parte de ella:

> También debo mencionar el hecho de que todos ellos, con motivo de la guerra han acrecentado sus fortunas de modo considerable (la casi totalidad era ya rica desde antaño) habiendo comerciado y surtido a los ejércitos aliados y hallándose, entre otra la familia Abravanel, al frente de unos 200.000 dracmas de renta anuales y no siendo esta de las más acaudaladas. Verdaderamente es triste ver las fortunas inmensas acumuladas por nuestros súbditos, en gran parte gracias a la protección española, y pensar que ello en nada aprovecha a nuestra Patria; sería justo que siquiera una ínfima parte de sus ganancias y del provecho que les produce el amparo de España, sirva para poner la primera piedra de nuestra expansión en Oriente, para fundar la primera escuela en la que los sefardim aprendan el moderno castellano y que nuestro Comercio encuentre instituciones para defenderlo, que nuestro representante esté alejado como es debido y que ellos mismos, cuando enferman, no se vean obligados a mendigar un puesto, cuidados o un lecho en un hospital extranjero (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 6)[22].

Este nuevo proyecto de organización de la colonia salonicense presentado por Pedro de Prat fue también comunicado al secretario de Alfonxo XIII, Emilio María Torres, a través de carta del 25 de septiembre de 1918, con el objeto de que este hiciera llegar al Rey su propuesta. En ella, el Secretario de Negocios volvía a insistir en los beneficios que una iniciativa de este tipo tendría para equipararse tanto a otras potencias europeas (Rumanía y Serbia),

---

[22] En el informe se desglosa un presupuesto de 50.000 pesetas que resultaría de la recaudación por los derechos de inscripción anual de trescientas familias sefardíes protegidas, proporcionalmente repartidas en contribuciones de 500, 300, 200, 150, 70 y 50 ptas, según la capacidad económica de las mismas. Esta cantidad, que podría ser adelantada por el Estado para comenzar con la compra y construcción de los edificios necesarios, se destinaría a pagar los siguientes conceptos: Alquiler de casa para Escuela (5.000 ptas), sueldo del Profesor-Director (3.000 ptas), sueldo de dos profesores (5.000 ptas), sueldo de dos maestras (5.000 ptas), alquiler de casa para Consulado y Cámara de Comercio (6.000 ptas), gastos de la Cámara de Comercio (4.000 ptas), alquiler de una casa para Clínica (6.000 ptas), sueldo al médico-director (3.000 ptas), sueldo de dos practicantes (4.000 ptas) y sueldo de enfermeras y material (9.000 ptas) (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 5).

como a los Estados Unidos, que ya contaban con escuelas de primera y segunda enseñanza y escuelas comerciales de primer orden; sobre todo, teniendo en cuenta que, desde el punto de vista económico, ello no supondría ningún esfuerzo extraordinario para el Gobierno. De esta nueva escuela no solo se beneficiarían los sefardíes súbditos españoles,

> sino también los setenta mil, que gozan de diferentes nacionalidades, pero que entre sí, únicamente hablan el castellano pre-cervantino, que acudirían a aprender correctamente su lengua, y con una cuota mínima se llegaría a obtener que esta modesta escuela que propongo se transforme en poco tiempo en una de las más importantes de la capital macedónica (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 9).

En este sentido, además del plan de recaudación de contribuciones propuesto, Pedro del Prat le informaba de que había conseguido una importante cantidad de dinero de un acaudalado judío de Salónica, Gustavo Teuteberg:

> Voy a proponer al Ministerio que se tomen los 300.000 francos de una herencia abintestato, de un israelita español de Salónica, llamado Gustavo Teuteberg, fallecido sin herederos y, que tras largas negociaciones que desde hace un año he llevado personalmente, ha sido cedida por el Gobierno griego al de Su Majestad, bajo promesa de reciprocidad. Inútil decirte que el Ministerio ni siquiera me ha agradecido el haber obtenido este éxito, que se debe únicamente a la amistad personal que por mí tiene este Gobierno, a mis parentescos con toda la gente influyente aquí, tanto en Palacio como en Negocios Extranjeros, y al trabajo que me doy (AGP, Alfonso XIII, 12111/16, fol. 10).

No debe extrañar que tras la insistente propuesta de Pedro de Prat existieran intereses de carácter más personal, tal y como expresaba con mayor confianza al Secretario del Rey. De algún modo, su proyecto, además de coronarlo como el nuevo impulsor de la prosperidad española en Salónica, pretendía una mejora de sus condiciones laborales solicitando abiertamente una promoción profesional acorde con los servicios prestados, los contactos políticos establecidos con Venizelos y la intachable trayectoria que hasta entonces había alcanzado como diplomático español en Grecia. Su ascenso, no obstante, no se producirá hasta 1922, año en el que se trasladó a Tokio en calidad de Secretario de Segunda Clase.

CONCLUSIONES

El episodio protagonizado por Isaac Alcheh en su lucha por el reconocimiento de los derechos de un reducido número de familias sefardíes de Salónica constituye un buen ejemplo de los retos que las autoridades

otomanas, los incipientes estados nacionales y la vieja diplomacia europea tuvieron que afrontar para responder a las dificultades de nacionalización de aquellos judíos que hasta entonces habían gozado del estatus de protegidos por el Imperio otomano: un conflicto legal directamente relacionado con el carácter *extraterritorial* de estas trayectorias familiares (Stein 2016: 2), cuyo reconocimiento de la nacionalidad se vio condicionada no solo por las tensiones diplomáticas entre las potencias protectoras y las reticencias de los poderes locales sino también por la rivalidad ascendente de los estados europeos por ampliar su influencia sobre la población sefardí. La ausencia de regulaciones establecidas y la actuación unilateral de las instituciones consulares y gubernamentales provocó un estado de confusión que dificultó la resolución de muchos de estos casos:

> Whether a given protégé was in dialogue with British, French, Spanish, Portuguese, Italian, American, Austrian or Ottoman authorities, her ability to obtain or renew protection —and even the precise legalese that appeared on her paperwork— hinged on the mood, knowledge, and ambitions of the bureaucrats and offices with whom she dealt. Indeed, local consular officials, police representatives, and government bureaucrats did not always understand or choose to follow foreign ministry directives pertaining to the protection of protégés, in some cases because they were themselves Mediterranean or Middle Eastern Jews with strong (if various) views on the matter at hand. For that matter, foreign ministry directives were themselves not stable, but open to constant reassessment, review and audit. No rigid doctrine, protection emerged from negotiation and experimentation, and ultimately proved to be a measure of the diffuse and unruly nature of state power (Stein 2016: 5).

Si la misión de Alcheh logró en gran medida sus objetivos, la gestión de sus demandas en Madrid tal vez sea uno de los motivos por los que el Ministerio de Estado decidiera que los protocolos para obtener la nacionalidad española pasaran a depender desde el 17 de abril de 1917 de la sección de Asuntos Contenciosos y no de la de Política (Marquina & Ospina 1984: 38). Con ello, se trató de evitar en el futuro que la tramitación y resolución de expedientes análogos fueran tratados por oficinas distintas y facilitar así una mejor comunicación con los consulados correspondientes. A pesar de todo, la rotunda respuesta del Ministerio de Estado a sus alegaciones, así como la actitud mostrada por la Legación de España en Salónica ante los acontecimientos descritos, muestran las tensiones diplomáticas que se produjeron en un contexto político especialmente complejo, no exento de intereses y enfrentamientos personales entre la élite sefardí de Salónica, el gobierno español y sus representantes consulares que finalmente se saldaron con un resultado muy alejado de los propósitos personales defendidos por Isaac Alcheh.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. **Carta de Isaac Alcheh y otros sefardíes a Abraham S. Yahuda**

17 de agosto de 1916, Salónica

Al muy Ilustre Señor A.S. Yahuda

Catedrático de la Universidad

Madrid

Illustre Señor,

El eco de la activa y patriótica propaganda que Vd. hace en España en favor de los Judíos españoles ha producido, como bien pensa, la más profunda impresión entre las clases avanzadas y intelectualas de Salónica donde el sentimiento de amor inalterable por España está profundamente grabado en el ánimo y en la memoria de todo judío de lengua y origen española.

Jamás podremos agradecerle a Vd. como se merece, por todo lo que ha hecho y hace todavía por los Sefaradís, orgullosos de su sangre y de su historia; y, por el gesto tan noble de la caballeresca España, los judíos, realizan su más perfecto ideal al mismo tiempo que su alma exulta al pensamiento de volver a ser pronto lo que ellos eran algunos siglos antes: súbditos de esta España tan bella quien los reconoce como sus propios hijos.

Mas desgraciadamente, la hora de los desencantos no ha todavía terminado para nosotros; y, si la España de hoy desaproba espléndidamente los actos inicuos de Ferdinando y de Isabella, si ella reconoce la inviolabilidad absoluta de los derechos del hombre —basa de toda justicia y de toda verdad— no es del mismo modo aquí, en Salónica, donde así como nuestros antepasados, nosotros sufrimos todas las injusticias e iniquidades que sea posible de soportar bajo el poder tiránico del Cónsul de España y de su titulado canciller.

El Consulado de España aquí es una verdadera inquisición: ¡Nada falta! ¡Torquemada ha resucitado y reina aquí como dueño absoluto!

He aquí los hechos relatados lo más brevemente posible.

Cuando hay algunos años, España hubo trasmitido la orden al Cónsul de España de esta, de conceder la sujección a quienes la demandaren, familias judías afluían a centenares al Consulado para conseguir lo que España tan generosamente les concedía.

I.º Periodo

Cónsul de España: Señor Sucqué

Canciller: Paul Abravanel

¡Es el canciller Abravanel que fue entonces cargado por el Cónsul con el cuidado de cumplir las formalidades necesarias con los Sefaradís que se presentasen! Fuimos entonces testigos de muy trágicos acontecimientos. ¡El Canciller se negava frecuentemente de conceder lo que el Gobierno Español ordenava de conceder de seguida! ¿Cómo y por qué?

Se trataba antes de ser admitido súbdito español, haber tenido fuera del local del Consulado una entrevista particular con el titulado canciller; haber debatido y pagado el rescate imponido. Habían entonses muchas categorías de rescate: ¡400, 500, 800, 1.000 y 2.000 pesetas!

¡Desdichado del que se negare de derramar el oro que se le demandare! No tan solo era aquel privado de la sujección sino que se encuentraba humillado hasta las lágrimas ante el Cónsul también, quien se negaba de concederle la sujección.

Abravanel muy hábil en sus asuntos había ya trabajado de antemano: ¡El rechazado era siempre hombre falto de honra y de probidad!

Uno de los firmantes de este raporto —Is. Scialom— hombre libre, independiente, que se negó de derramar el rescate a Abravanel, ¡le fue al tiempo negada la sujecion española! ¡El se vió en la necesidad de dirigirse al Ministerio de Estado quien transmitió de seguida los órdenes necesarios a este Consulado! ¡El consiguió de seguida su sujección!

Los demás firmantes —Is. Alcheh, L. Benusiglio— ¡fueron obligados de pagar para ser admitidos como súbditos!

El Cónsul Sucqué fue trasferido. La mansión de los demas Cónsules que le sucedieron, fue por casualidad de curta durada.

Abravanel, siempre hábil en sus asuntos, siguió explotando a todos los súbditos bajo diferentes pretextos, mas siempre a escondidas de cada uno de los Cónsules que se sucedieron.

¡Durante tres años los súbditos españoles desempeñaron regolarmente el derecho exigido de ellos por la cancillería!

¡Abravanel fue condecorado por el Gobierno Español de la Orden de Ferdinando y Isabella!

II.º Periodo

El Cónsul actual llega: él se llama F. del Pulgar

Canciller: Paul Abravanel

Subcanciller: S. Ezratty

Aquí empieza un martirio indescriptible de los judíos españoles. ¡La explotación es odiosa! ¡Nada y nadie es respectado! ¡Es preciso derramar dinero! ¡La situacion es revoltante! ¡Los súbditos lloran, gimen, pero es preciso someterse, resignarse, pues si no su nombre será borrado de la lista de los súbditos!

Uno de los firmantes de esta carta —Benusiglio— recibe la visita de Abravanel. Este exige 500 pesetas. Señor Benusiglio se las remite. ¡Por tanto Benusiglio es la fin borrado!

¡Esto es el colmo de la iniquidad, el colmo de la desvergüenza! …

No supiendo qué hacer, Señor Benusiglio se dirige al Señor Scialom, conocido por hombre independiente, por pedir consejo.

Sr. Scialom, asistido de algunos testigos, somete al Cónsul la reclamación de Benusiglio, así como las quejas de todos los súbditos, y exigió que Abravanel fuera interrogado en su presencia y en presencia de los testigos (¡Los testigos eran cinco!) …

El Cónsul interroga Abravanel:

—Sr. Benusiglio, dice él, reclama de Vd. ¡500 pesetas!

A lo que Abravanel contesta que las 500 pesetas de Benusiglio era un regalo, y que él no permitía al Cónsul de hablar de tales asuntos y añadió:

—¡Sr. Cónsul! ¿Ha olvidado Vd. que hemos siempre robado de concierto? ¡Con cuál osadía me interroga, Vd.!

Y cogiendo al Cónsul por su chaqueta:

—¿Ha olvidado Vd. su parte de 1.000 y tantas pesetas de tales súbditos Saltiel & Gateño, que le ha remitido ayer?

A lo que el Cónsul contestó:

—Este dinero está guardado: ¡y si lo ha aceptado es para cogerle a Vd. con la mano en el saco! …

¡Tala fue su protesta! … A pesar del modo irreverente con que él fue tratado por un subalterno, ¡el Cónsul se negava a exigir la dimisión del Canciller!

Nosotros, testigos de la escena, le supliquimos de hacerlo solo por salvar el honor del representante de España aquí, por guardar las aparencias y por hacer cesar la explotación y el martirio de los súbditos.

¡El Cónsul no aceptaba! A la fin, y después de decir al Cónsul que en caso contrario nos veríamos en la necesidad de dirigirmos al Ministro de Estado, ¡él demandó la dimisión de Abravanel! …

III.º Periodo

Cónsul: El mismo (F. del Pulgar)

Subcanciller: S. Ezratty

Abravanel es reemplazado por el Subcanciller. ¡Es este, amigo y cómplice de Abravanel! ¡Él no sabe escribir, sabe apenas firmar su nombre! ¡Es de una ignorancia revoltante! ¿Por qué el Cónsul está tan unido a él? ¡Misterio! ¡Misterio! …

El hecho es que, inmediatamente después del departe de Abravanel de la Canchillería [*sic*], ¡los firmantes de esta carta fueron borrados de la lista de los súbditos! Ezratty decidió así, ¡y la proposición aceptada por el Cónsul!

¡Fueron asimismo borrados todos los súbditos que tuvieron dado mucho dinero a S. Ezratty y a Abravanel para ser admitidos como súbditos!

¡Y fueron borrados muchos otros que eran un obstáculo para los hechos que se hacen entre Ezratty y el Cónsul!

Y cuando, después de estas iniquidades sin nombre, cuando después de estas vergüenzas, los súbditos borrados cargaron un abogado de sus intereses para sostener su causa delante del Ministerio de España en Atenas, el Ministro contestó sencillamente:

—¡Lo que ha hecho el Cónsul es un hecho! Y no hay de cambiar cosa alguna.

Entonces los súbditos borrados que se dirigieron al Cónsul por demandar el motivo de sus radiación [*sic*] recibieron esta respuesta:

Las autoridades griegas no os reconoce.

¡Sostenemos que esto es falso! ¡Sostenemos que esto es falso!

¡Las autoridades griegas reconocen a todos los súbditos reconocidos por este Consulado! ¡Es el Cónsul y Ezratty que no quieren reconocer a aquellos que no les gusta a ellos!

¡Sostenemos que muchas familias que nunca habían figurado en los registros de este Consulado, fueron registradas algunas horas antes que el Cónsul, de concierto con Ezratty, presentaron la lista a las autoridades griegas! …

¡Ahora bien! ¡Por el hecho de esta radiación todo se encuentra trastornado en nuestras familias! Nuestros hijos están registrados en las escuelas como españoles; ¡nuestros papeles son españoles! Y aún el Cónsul se nega a remitirnos pasaporte. ¿A cuál sujección pertenecemos hoy? ¿Debemos pagar tan caro nuestro amor a España? ¿Debemos, porque somos españoles, sufrir todavía, sufrir siempre?

¡Mucho sufrimiento, mucha dolor, mucha humillación!

Ilustre Señor, y Caro Correligionario,

¡Al nombre de Dios! ¡Al nombre de esta España que tanto amamos, al nombre de la justicia y de la verdad eternas, le conjuramos, en nuestro nombre así como al nombre de todos los sefaradís víctimas del Cónsul y de su Canciller de someter esta carta a S. Exc. el Ministro de Estado y suplicarle de hacer lo necesario!

¡Demandamos justicia! ¡Demandamos un delegado de España a fin que controle nuestras aserciones y meta fin una vez para siempre a este estado de cosas!

El tiempo urge; tenemos toda confianza en la justicia española y es en espera de su contestación que nos decimos SS. SS SS [*sic*] que Q. S. M. B.

[*rúbricas*] Levy S. Benusiglio, Is. J. Scialom; Is. J. Alchech

¡Acabamos de aprender un nuevo modo de explotación! ¡El Cónsul y su Canciller empezaron ayer una colecta entre todos los súbditos con el fin de comprar muebles para la Cancillería!

¡Los súbditos gimen y dan … y los extranjeros ríen y se burlan! … ¿Necesita España dinero de sus súbditos por comprar muebles? …

Señas de los firmantes:

Is. J. Alcheh. Director del Instituto Práctico de Comercio. 42, Rue Vassiléos Bulgaroctonou, 42

Is. J. Scialom. Rentista. 61, Boulevard Niki 61 y 1, Rue du Roi Carol, 1

Lévy S. Benusiglio. Negociante en Cueros y Pieles, Rue Victor Hugo, 7

2. Carta de Gurmesindo de Azcárate a Emilio María de Torres solicitando conocer el procedimiento para concertar una audiencia con Alfonso XIII

27 de noviembre de 1916, Madrid

El presidente del Instituto de Reformas Sociales

Excmo. Sr. D. Emilio M.ª de Torres

Mi distinguido amigo: el Sr. Isaac Alcheu [*sic*] Saporta, Director del Instituto Práctico de Comercio en Salónica, es judío de origen español, y ha venido a Madrid con el exclusivo objeto de gestionar la concesión de la nacionalidad española a una importante masa de correligionarios suyos residentes en aquella ciudad, que así lo desean. De todos estos (unos 80.000 calcula, solo en Salónica) representa especialmente a treinta familias que fueron ya

una vez inscritas en el Consulado español, pero a las que, por causas que él mismo no conoce bien, se las retiró posteriormente nuestra nacionalidad, encontrándose en estos difíciles momentos sin tener perfectamente determinada su nacionalidad verdadera.

Lleva en Madrid este señor dos meses y medio gestionando la nacionalización definitiva de estas treinta familias, sin conseguir del Ministerio de Estado una solución, a pesar del apoyo que le han prestado personas como el Dr. Simarro, el Sr. Pulido y el Sr. Yahuda.

Ahora se propone visitar al Rey, y desconociendo el trámite necesario, acude a mí y yo lo hago a Vd. suplicándole me diga qué podría hacerse para lograr la audiencia lo antes posible, teniendo en cuenta la espera que a este señor le ha sido impuesta por sus infructuosas gestiones, y el que se trata de un asunto de mayor interés, no solo desde el punto de vista de la satisfacción de tan natural y justificada pretensión, sino también por la conveniencia indudable que ha de representar para nuestro país la atracción de este núcleo considerable de personas que hablan español y que tan vivo interés muestran en pertenecer a la Nación española.

Se reitera muy suyo afmo. amigo, s.s. q.e.s.m.

[*rúbrica*]: G. De Azcárate

3. **Carta de Isaac Alcheh a Alfonso XIII**

9 de agosto de 1917, Santander

Señor,

habiendo recibido del Señor Ministro de Estado de Vuestra Majestad notificación oficial de que Vuestra Majestad se había dignado firmar el 7 de Julio pasado una real orden por la cual se encuentra rechazada mi súplica de reintegro en mi calidad de sujeto español que me había sido sacada según mi convicción, injustamente, no creo faltar contra la veneración que debo a la persona y a todas las decisiones de Vuestra Majestad si me atrevo apelar del Rey insuficientemente informado al que me alentó informar más exactamente.

Mi caso, Señor, resumido lo más sumamente posible, es el siguiente:

Algunas treinta familias israelitas de Salónica, todas descendientes auténticos y directos de esos judíos españoles que un decreto de los Reyes Católicos desterró en el año 1492 de su muy querida patria pero que después de más de cuatro siglos han quedado españoles de lengua, de tradiciones y de sentimientos, han tenido la suerte en la época cuando Salónica era una ciudad otomana, de lograr la generosidad del Gobierno de Vuestra Majestad el reconocimiento de su calidad de españoles. Mi familia y yo mismo nos hemos encontrado entre esos favorecidos de la fortuna. Pero cuando a consecuencia de las guerras balcánicas, Salónica ha pasado bajo la dominación

griega, el Cónsul de Vuestra Majestad en aquella ciudad ha declarado nulo y de ningún valor el privilegio otorgado a esos judíos españoles y les ha arbitrariamente expulsado de las filas de los sujetos fieles y leales súbditos de Vuestra Majestad.

Las víctimas de esta medida inexplicable no han consentido en someterse a ella. Me han enviado a Madrid para que defienda aquí su justa causa. He obtenido para ellos un pleno éxito. Después que he empezado aquí mis gestiones, la mayoría de las familias judías de Salónica a quienes la calidad de súbditos españoles había sido retirada, ha sido reintegrada en testa condición, y el cónsul autor de esa injusticia hacia ellas parece que ha sido cambiado de puesto. Una sola de sus víctimas ha sido excluida de esa satisfacción: yo. Esa excepción es tan netamente limitada a mi persona que es imposible no ver en tal tratamiento diferencial una venganza directa. Todo lo que he solicitado para mis mandantes está concedido, mas yo soy castigado por haber aceptado su cometido y por haber llevado delante las autoridades supremas sus quejas contra el cónsul, autor de la medida arbitraria tomada contra ellos.

En la primera resolución tomada con relación a mi súplica me dicen que las naturalizaciones concedidas a los judíos españoles de Salónica eran ilegales y que el Cónsul anulándolas se había conducido correctamente. He contestado a esas afirmaciones en una memoria que me atrevo poner a los pies de Vuestra Majestad, y donde sencillamente he señalado esos dos hechos; primero, que las mismas naturalizaciones declaradas ilegales acaban de ser reconocidas como perfectamente valederas y formalmente confirmadas; segundo, que el cónsul que se hubiera conducido tan correctamente, parece haber sido destituido de su puesto.

Mis argumentos me parecen convicentes. Tengo el dolor de comprobar que el Señor Ministro de Estado de Vuestra Majestad no me hace el honor de fijarse en ellos. No contesta ni con una sola palabra; se limita a hacer acto de autoridad y decirme «Recibido el escrito de V. relativo a la cuestión ya definitivamente resuelta y se dispone se esté a lo acordado». Pues bien: no. No abandono toda esperanza. Me queda todavía el recurso de acercarme humildemente al trono de Vuestra Majestad, de someter a ella mis argumentos y de suplicarla que se digne ordenar que justicia me sea rendida, que no tenga que ser castigado por haber llevado a Madrid el grito de angustia de numerosos españoles despojados de un privilegio que es infinitamente precioso para ellos, y que además, ha sido perfectamente restituido a muchos, y que no quede solo excluído de una reparación acordada a casi todos los que he sido encargado de representar aquí.

Esperando con entera confianza la graciosa y magnánima decisión de Vuestra Majestad, tengo el honor de decirme, Señor, de Vuestra Majestad el humildísimo y más obediente sujeto y servidor a quien siempre mande.

4. **Copia de la patente otorgada a Isaac Matatías Beja y Amiras y a su familia por el Cónsul de España en Constantinopla para el año 1915**

11 de octubre de 1915, Constantinopla

Don Mariano Fábregas Sotelo, Cónsul de España en Constantinopla, Capital del Imperio Otomano

CERTIFICADO: Que en el correspondiente libro Registro de esta Cancillería y al folio ciento y tres aparece lo siguiente:

«PATENTE número 4. año 1915. Inscripción de Don Isaac Matatia Beja y Amiras, súbdito español administrado, extensivo también a su familla y cuya inscripción se lee en esta forma: Isac Matatia Beja y Amiras, natural de Salónica, nacido el 25 de Mayo de 1868, casado, comerciante. Esposa: Fortunata Coen Ascher, natural de Salónica, fecha nacimiento 20 Julio 1876. Hijos: Lucía Beja Navarro, nacida en Salónica en 8 de Febrero de 1895, soltera – Alfredo Beja Navarro, nacido en Salónica el 16 de Julio 1898, soltero, estudiante – Sarina Beja Coen, nacida en Salónica el 22 de Enero de 1902, soltera – Alberto Beja Coen, nacido en Salónica el 7 de Enero de 1905, soltero, estudiante; Irma Beja Coen, nacida en Salónico en 1 de Deciembre de 1909».

Y para que así conste y el interesado don Isac Matatia Beja y Amiras pueda justificar la inscripción en este Registro como súbdito español administrado, incluyendo su familla, expido este certificado a once de Octubre de mil novecientos quince.

Signé: Mariano Fábregas Sotelo

Constantinopla

BIBLIOGRAFÍA

Alcheh y Saporta, Isaac (1917), *Los españoles sin patria de Salónica*, Madrid, Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Aliberti, Davide (2018), *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, Madrid, Marcial Pons.

Avni, Haim (1982), *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena.

Clogg, Richard (1998), *Historia de Grecia*, Cambridge, University Press.

Díaz-Mas, Paloma (2018), «La visita a España de Isaac Alcheh y Saporta (1916) y su repercusión en la prensa española», en David M. Bunis, Ivana Vučina Simović & Corinna Deppner (eds.), *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in Honor of Michael Studemund Halévy*, 2 vols., Barcelona, Fuente Clara, vol. II, pp. 315-333.

García Jalón de la Lama, Santiago (2006), *Don Abraham Yahuda y la Universidad Central de Madrid (1915-1923),* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

Ginio, Eyal (2016), *The Otoman Culture of Defeat. The Balkan Wars and Their Aftermath*, Londres, C. Hurst & Co. Publishers.
González, Allyson (2019), «Abraham S. Yahuda (1877-1951) and the Politics of Modern Jewish Scholarship», *The Jewish Quaterly Review* 109.3, pp. 406-433.
González, Isidro (1991), *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea.
Hassán, Iacob M. (ed.) (1970), *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, CSIC.
Martín Asuero, Pablo (2007), «El consulado de España en Estambul y la protección de los sefardíes (1804-1913)», *Quaderns de la Mediterrània* 8, pp. 320-326.
Marquina, Antonio & Gloria Inés Ospina (1987), *España y los judíos en el siglo xx: la acción exterior*, Madrid, Espasa Calpe.
Mazower, Mark (2004), *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430-1950),* Londres, Harper Collins.
Molho, Michael (1938), *Essai d'une monographie sur la famille Perahia a Thessaloniki*, Salónica, Acquarone.
Molho, Rena (1988), «The Jewish Community of Thessalonik and Its incorporation into the Greek State, (1912-1919)», *Middle Eastern Studies* 24, pp. 391-403.
Morcillo Rosillo, Matilde (1997), «La comunidad sefardí de Salónica después de las guerras balcánicas (1912-1913)», *Sefarad* 57.2. pp. 307-331.
— (1999), «España y los sefarditas de Salónica durante el incendio de 1917», *Sefarad* 59.2, pp. 353-369.
— (2004), «Gestión de los diplomáticos españoles en favor de la comunidad sefardita de Grecia durante la Primera Guerra Mundial. Papel desempeñado por el encargado de negocios, Pedro de Prat», en Hillary Pomeroy & Michael Alpert (eds.), *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, Leiden, Brill, pp. 181-190.
— (2008), «La comunidad sefardita de Salónica. Cuestión del reconocimiento de la nacionalidad española: de las guerras balcánicas a la segunda guerra mundial», *Sefárdica. Actas del Simposio Internacional de Estudios Sefardíes*, 17, pp. 47-56.
— (2014), «La diplomacia española y las comunidades sefardíes de Grecia durante el primer tercio del siglo xx», *Cuadernos Judaicos* 31, pp. 116-141.
Muñoz Solla, Ricardo (en preparación), «En torno al primer centenario del oratorio madrileño Midrás Abravanel (1917): nueva documentación».
Naar, Devin (2016), *Jewish Salonica: Between the Ottoman Empire and Modern Greece*, Stanford, Standford University Press.
Nehama, Joseph (1978), *Histoire des Israelites de Salonique*, vols. 6-7, Salónica, Molho.
Ojeda Mata, Maite (2012), *Identidades ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea*, Madrid, Sefarad Editores.
Stein, Sara Abrevaya (2016), *Extraterritorial Dreams. European Citizenship, Sephardi Jews and the Ottoman Twentieth Century*, Chicago & Londres, University of Chicago Press.

La guerra civil española en la prensa en judeoespañol de Salónica

Susy Gruss
Instituto Salti para el Estudio del Ladino, Universidad Bar- Ilán (Israel)

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo estudiar el eco que la guerra civil española provocó en los periódicos en judeoespañol *Aksyón* y *Mesajero* de Salónica. Influenciados por las corrientes periodísticas europeas de la época, estas publicaciones mostraron una pluralidad y diversidad de contenidos: el avance del fascismo y el nazismo en Europa, la inestabilidad en las colonias europeas en Asia y África, la dificil coyuntura de los judíos en Alemania y la situación en Palestina. Dentro de esta variedad de información internacional, la guerra civil española se convirtió en un tema sugerente. ¿Qué puede explicar la visibilidad del conflicto español en la prensa judeoespañola de Salónica? Una hipótesis apunta a los singulares lazos culturales que el público lector sefardí tenía con la península Ibérica; la otra, insinúa el hecho de que estos periódicos, como la mayoría de las publicaciones judías, vieron la guerra civil española como el preludio del avance mundial de regímenes totalitarios.

Palabras clave: guerra civil española, prensa en judeoespañol, Salónica, *Aksyón*, *Mesajero*.

Abstract

The present article focuses on the impact of the Spanish Civil War on two Judeo-Spanish periodicals, *Aksyón* and *Mesajero*, from Thessaloniki. Following the pattern of European journalistic trends of the time, these publications showed plurality and diversity in their contents: the advance of Fascism and Nazism in Europe, the instability of the European colonies in the Far East and Africa, the plight of Jews in Germany as well as the situation in Palestine. Within this variety of international affairs, the Spanish Civil War became a poignant issue. What could explain the staggering presence of the Spanish conflict in the Judeo-Spanish press of Thessaloniki? One argument points at the unique cultural bonds that the Sephardic reading public had with the Iberian Peninsula, whereas the other hints at the fact that these journals, as most other Jewish publications, perceived the Spanish Civil War as a prelude to the worldwide advancement of totalitarian regimes.

Keywords: Spanish Civil War, Judeo-Spanish press, Thessaloniki, *Aksyón, Mesajero*.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por objetivo estudiar el eco que el estallido de la guerra civil española provocó en la prensa en judeoespañol de Salónica. Esta, que en su mayoría se nutrió de fuentes griegas, francesas, inglesas y alemanas, se concentró casi exclusivamente en el tratamiento y el desarrollo de la situación bélica. Los periódicos en judeoespañol fueron indudablemente los transmisores de una vasta información sobre el conflicto desarrollado en España entre 1936 y 1939, y testimonian el interés que despertó en su público destinatario.

Habiéndose cumplido más de 80 años de la finalización de la Guerra Civil, este incipiente trabajo abre una nueva brecha en el estudio de los sefardíes y su visión sobre España. Lamentablemente, la discontinuidad de las colecciones de periódicos en judeoespañol archivados en la Biblioteca Nacional de Israel, el Instituto Ben Zvi de Jerusalén y en el Instittuto Salti de la Universidad Bar-Ilán, nos permite solo una visión parcial del tema[1]. De la discontinua lectura podemos deducir que el lector sefardí estuvo medianamente informado de los acontecimientos de la guerra, pero lejos de comprender las diferentes corrientes contenidas dentro de los amplios límites de la Guerra Civil.

LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA Y LOS JUDÍOS

La Guerra Civil, que comenzó en España tras un sublevamiento militar contra las autoridades republicanas el 18 de julio de 1936, generó una amplia gama de reacciones entre los judíos del mundo, especialmente en las comunidades del centro y el este de Europa (Lustiger 2000; Gonzáles 2004; Rein 2010: 101; Rein 2016: 19; Fernández s.a.: 5). La opinión pública del mundo judío se identificó mayoritariamente con la causa republicana, percibida como una lucha previa por detener la ola de fascismo que los amenazaba. El porcentaje de voluntarios judíos en las filas de las Brigadas Internacionales fue muy destacado (López García y Gijón 2014: 41-46); esta movilización masiva significó para ellos la primera, y quizás la única, guerra contra el fascismo[2].

---

[1] Siendo la prensa un género de carácter efímero, no todo se ha conservado, y el defectuoso estado de algunos números los hace, muchas veces, ilegibles. Los ejemplares con los que contamos fueron donados, directa o indirectamente, por algunos lectores que solían coleccionar (y hasta a veces encuadernar) ejemplares de uno o más periódicos. Entre otros donantes podemos nombrar a: David Benbeniste, Moshé Attías, Judá Haim Perahiá, Isaac de Bottón, etc. Se conservan, además, colecciones de periódicos en judeoespañol en: el Instituo Salti en la Universidad Bar Ilán, Beit Avot Recanati de Petah Tikva, Majón Ma´alé Adumim, el archivo de la Alliance Israélite Universelle de París, en algunas bibliotecas públicas en los Estados Unidos, en el CSIC de Madrid.

[2] Cerca de 60.000 foráneos se enrolaron en una contienda que creían propia. Según distintas fuentes, entre 4.000 y 8.000 voluntarios eran de origen judío. Sobre los voluntarios judíos en la Guerra Civil, véase González 2009; Rein 2014; Zaagsma 2017. El comportamiento de muchos judíos en la guerra de España fue motivo de orgullo para sus hermanos del resto del mundo, como aparece en varios artículos en el periódico escrito en *yidish* que publicó la «Unidad Botwin».

La guerra civil española tuvo también un impacto importante entre los judíos y los árabes del Mandato Británico sobre Palestina; ellos vieron este conflicto entre españoles como un asunto propio, proclamando sus posiciones en consonancia con su ideología y lucha política (Rein 2008; 2010; 2012)[3]. La *Histadrut* (Federación General de Trabajadores) participó en la campaña internacional para ayudar a los trabajadores de España; algunos partidos y organizaciones de la izquierda radical sionista hicieron despliegue de un compromiso mayor para con la causa republicana apoyando al gobierno del Frente Popular y a elementos más radicales (Rein 2010: 97). A pesar de estas expresiones de solidaridad, algunos de estos movimientos se opusieron a la partida de voluntarios a España, pues consideraban que ese acto debilitaba la lucha en Palestina contra el Imperio británico[4]. Sin embargo, entre 150 y 200 voluntarios de Palestina se incorporaron a las Brigadas internacionales (Rein 2010: 103; 105-107)[5].

El paralelismo que ciertos medios conservadores en Grecia plantearon entre la Segunda República Helénica (1924-1935) y la Segunda República Española (1931-1936) no fue casual: pocos días después de la sublevación española, el hasta entonces vicepresidente del gobierno y ministro del ejército griego, Ioannis Metaxás, declara el 4 de agosto de 1936 el estado dictatorial (Filippís 2008: 11; 16-17). Desde ese momento, y mientras todo tipo de oposición era declarada ilegal, la prensa filogubernamental comentaba arbitrariamente los hechos que les eran más convenientes[6]. Metaxás, que aplicaba una política anglófila, optó por mantener relaciones equitativas con los republicanos y los nacionales y mantener así su neutralidad (Filippís 2008: 24; Inglis 2012: 59;)[7]. Sabemos que ciudadanos griegos participaron activamente

[3] La mayoría de los movimientos pioneros judíos en Palestina fueron pro-republicanos y siguieron con gran interés los acontecimientos en España, considerando que las fuerzas políticas que luchaban al lado de la República lo hacían también contra el nazismo y el fascismo.

[4] Entre 1936 y 1939, el reducido *Yishuv* [establecimiento judío] tuvo que enfrentarse con los sangrientos disturbios de la rebelión del movimiento nacional árabe-palestino. Ya'acov Jazan, una de las figuras más destacadas del movimiento sionista socialista *Hashomer Hatzai'r*, acuñó la expresión «Janita [kibutz fronterizo] está antes que Madrid» que sirvió de título homólogo para el documental de Eran Torbiner (2006) que narra la historia de un grupo de voluntarios judíos que salieron de Palestina. Paradójicamente los ingleses estimularon la marcha de combatientes, incluso los más beligerantes fueron liberados de la cárcel con la condición de que fueran a España.

[5] Informes del Partido Comunista afirmaban que se trató de entre 300 y 500 voluntarios.

[6] Por un lado, la prensa griega destacó la ayuda militar alemana e italiana prestada a Franco y, por el otro, y en la medida de lo posible, desinformó sobre la formación de las Brigadas Internacionales.

[7] La política de no intervención griega y la tendencia gubernamental al franquismo no obstruyeron a Grecia a comerciar (de contrabando) y abastecer armas a ambos bandos (Filippís 2008: 25; Inglis 2012: 60-72). En 1948, el gobierno español publicó un panfleto: «The International Brigades. Foreign Assistants of the Spanish Reds», en el cual se critica a Grecia por la venta de armas a los republicanos (Spanish Office Information 1948: 39-49; Filippís 2008: 55-61).

en el conflicto; poco después del estallido del levantamiento, un grupo de intelectuales creó la Liga Hispano-Helénica en pro del bando nacional; en 1938, dicho grupo firmó «El manifiesto de los intelectuales griegos» (Archivo Ministerio de Asuntos Exteriores 1058: 79; Filippís 2008: 38) y planificó la creación de una legión griega que, por razones financieras, no llegó a término. Por su parte, se estima que el número de voluntarios griegos que llegaron a España para apoyar la República osciló entre 200 y 400 (Sfikas 1977: 87-101; Paleologopoulos 1986; Filippís 2008: 50-54). No hemos podido verificar el número de judíos entre ellos[8].

Los periódicos en judeoespañol de Salónica —cuidadosos de la censura— no se mostraron partidarios de uno u otro bando. Relacionado con el tópico de la solidaridad, hemos detectado en *Aksyón* (28/7/1936: 2) una declaración de apoyo del ejecutivo de la Internacional socialista a la causa republicana; dicha noticia fue dirigida, posiblemente, al público lector sefardita de tendencias izquierdistas[9]. A continuación reproducimos algunos fragmentos del texto del telégrafo enviado por «El eksekutivo de_la segunda internasionala sosialista»:

> El mundo lavorador a los lados del proletaryato espanyol.
>
> Un telegrafo de_la internasional ovradera al partido sosyalista espanyol.
>
> Los lavoradores de todos los paézes siguen pasyonalmente la eroika batalya de_la klasa lavoradera espanyola defendiendo por la segunda vez la RepúblikA i las libertades del puevlo kontra el asalto del fachizmo i de_la reaksyón. [...] en este pleito dechisivo por vuestro paéz i por la libertad en el mundo, estamos de todo korasón kon vozotros. [...] saludamos kon emosyón los éroes i las víktimas de vuestra lucha i esperamos bien presto ver triunfar en Espanya el regim de la libertad rezyamente estabilido i enkaminándose verso la emansipasyón de los lavoradores (*Aksyón* 28/7/1936: 2).

LA POSTURA DE LOS PERIÓDICOS DE SALÓNICA RESPECTO A LA GUERRA CIVIL

El panorama de la prensa europea de entreguerras muestra una pluralidad y una enorme variedad ideológica política en sus títulos, así como una amplia diversificación en contenidos y oferta general. Durante este período, el merca-

---

[8] Uno de los impedimentos que tuvo la izquierda griega para enviar ayuda a España fue que la mayoría de sus miembros estaban encarcelados, exilados o estrictamente vigilados por el gobierno «del 4 de agosto». Según datos oficiales disponibles, los nombres conocidos de griegos muertos en la guerra civil española suman 53. Sin embargo, se cree que junto a voluntarios de la diáspora griega suman más de 200.

[9] Hemos optado para las transcripciones de textos en judeoespañol aljamiado el sistema de transcripción de *Aki Yerushalayim*. Puntuamos y acentuamos los textos según la norma del español contemporáneo.

do de la información gozó de una cierta libertad, estuvo menos monopolizado y, gracias a las nuevas tecnologías, los periódicos pudieron ofrecer formatos y soluciones originales. Se ha dicho que la Guerra Civil fue un campo de experimentación armamentístico, pero no menos constituyó un importante suceso en el montaje de la innovación periodística. La labor de los corresponsales y los fotógrafos tuvo como principal objetivo producir un impacto en la conciencia de los lectores[10].

Los periódicos en judeoespañol de Salónica *Mesajero*[11] (Gaón 1965: 82) y *Aksyón*[12] (Gaón 1965: 25) se vieron obligados a adaptarse a estas nuevas condiciones para lograr una mejor captación de público. Indudablemente, estos periódicos publicados en aljamía cumplieron con la función informativa básica que debían satisfacer, entre otras, informar diariamente en primeras planas sobre temas nacionales y municipales (Stein 2004: 5, 62-64). Compartían tablas las crónicas internacionales sobre el avance del fascismo y el nazismo en Europa, las posiciones tomadas por la Unión Soviética, el Reino Unido y Francia con respecto a Hitler y Mussolini[13]; la inestabilidad política interna de Francia con constantes cambios de gobierno[14]. A raíz de la ascensión de Hitler al poder, se acrecentaron las noticias sobre la difícil situación de los judíos en Alemania[15]. Se trataron también los conflictos en el Lejano Oriente: la Revolución en China y la inestabilidad en las colonias europeas en

---

[10] Sobre la revolución gráfica en España, véase Pantoja Chaves (2007).

[11] *Mesajero* fue fundado el 24 de noviembre de 1935 por Eliahu Biasi. Una vez a la semana el periódico incluía una página humorística con historias y canciones de Moisés Cazés. Inmediatamente después de la ocupación alemana de Salónica, el periódico cerró sus puertas por orden oficial el 6/4/1941.

[12] El periódico *Aksyón* fue fundado por el periodista Eliahu Barzilay. *Aksyón* y *La Prensa Libera* se unieron en septiembre de 1935 bajo el nombre de *Aksyón-Prensa reunificada*. Desde 1936 fue dirigido por Eli Francés y Yosef Ángel (exdirector de *El Telégrafo*). Bajo su dirección, *Aksyón* tomó una tendencia más sionista. En 1937 fue el diario más difundido en judeoespañol en Salónica y sus alrededores. Según Gila Hadar (2006: 211), durante su período de apogeo, se publicaron 4.000 ejemplares por día, distribuidos 3.000 en la ciudad y 1.000 fuera de Salónica. En febrero de 1938, la dirección del periódico fue transferida al periodista y escritor Alberto Molho. El periódico cerró sus puertas en 1940, tras un acuerdo con los editores de *Mesajero*.

[13] «Hitler i Musolini se apojarán resíprokamente. La Italya kosterna los diritos de la Almanya a armarse» (*Aksyón* 17/6/1934: 1); «Sinyor Musolini pronunsyó alyer un grande diskorso polítiko. Él disho ke para asigurar la pas en el mundo kale alimpiar la Evropa del komunizmo» (*Mesajero* 29/10/1937: 4); «1740 aeroplanes avrían sido enviados en Espanya por la Fransya i la Rusia» (*Mesajero* 12/12/1937: 2); «Una revelasyón. La Almanya avía mandado 65.000 ombres en Espanya» (*Aksyón* 1/6/1939: 4).

[14] «Grev en un porto fransés» (*Aksyón* 10/3/1937: 4), «El governo Blum demisyonó, a kavza de_la grave kriza internasyonala» (*Mesajero* 6/7/1937: 2).

[15] «El Kongreso djidió tiene por eskopo de kombatir el hitlerizmo ke se espande perikolozamente en todo el mundo» (*Aksyón* 2/12/1934: 1); «Kontra el antisemitismo jitleriano: el pleito de_los tutundjis djidiós» (*Mesajero* 2/8/1936: 1); «Nueva onda de antisemitizmo [Praga]. Por los djidiós de Almanya» (*Mesajero* 10/12/1935: 2).

África[16]. Sin ser portavoces del movimiento sionista, ambos periódicos —que simpatizaban con los ideales nacionales judíos— publicaron notas y artículos sobre la situación en Palestina y las negociaciones del Movimiento Sionista con el gobierno Británico[17]. Dentro de esta masa informativa internacional, la Guerra Civil se convierte en un tema casi cotidiano y comienza a ocupar un porcentaje considerable de la edición[18].

Cabe preguntarnos qué motivó la cuantitativa visibilidad del conflicto español en la prensa judeoespañola de Salónica. Una hipótesis puede apuntar a los singulares vínculos culturales y a la afinidad emocional que el público lector sefardí tenía con la península Ibérica y al suscitado interés que España mostró por sus antiguos (expulsados) súbditos[19]. La otra conjetura, que ya hemos indicado anteriormente, se retrae al hecho de que, al igual que la mayoría de las publicaciones judías en el mundo, la prensa judía de Salónica vio en la Guerra Civil el preludio al avance mundial de los regímenes totalitarios.

De la lectura de los artículos y notas no queda del todo claro si ciertos editores prefirieron sostener un perfil abstracto con respecto al conflicto es-

---

[16] «Nuevo akodro ítalo-ingléz: La Ingletierra rekonose la konkuista de la Etyopía» (*Aksyón* 28/1/1937: 4); «Gerra sin piadad en ekstrem-oriente. Shangai al poder de los japonezes. 150 aeroplanes destruyen la armada kineza: 100 mil víktimas» (*Aksyón* 29/10/1937: 1); «La Rusia interviene en ekstrem-oriente: una aliansa militara ruso-kineza, sinyada ayer, entra oy en aplikasyón» (*Mesajero* 12/12/1937: 4); «Las komunikasiones entre Fransya i la nord Áfrika fueron retomadas dezde alyer» (*Mesajero* 19/7/1940: 4); «Hong-Kong menazado. La famoza kolonia ingleza está por afogarse» (*Mesajero* 26/1/1938: 2).

[17] Los periódicos en judeoespañol, *La Renassencia Djudia* (Gaón 1965: 118) y *El Puevlo* (Gaón 1965: 100), portavoces del movimiento sionista o partidarios al movimiento, se abocaron casi exclusivamente a la difusión y propaganda de los principios del movimiento, a noticias referentes a Palestina y a partir del advenimiento del nazismo y la subida de Hitler al poder en 1933, informaron sobre la situación del judaísmo en Alemania y la álgida amenaza a las comunidades judías de los países circundantes. A continuación, ofrecemos algunos encabezamientos referentes a Palestina: «La komisyón reala de enkuesta por la Palestina: el Dr. Waitzman i la Ajensia Djudía desmienten ke achetaron el aresto de_la imigrasyón djudía» (*Aksyón* 26/7/1936: 1); «El Kongreso. Entereses djidiós... enterés ingléz... Grave kriza al Kongreso Tzionista. Diverjensias profundas no permitieron la redaksyón de_la rezolusyón definitiva. La seduta de alyer duvo ser remandada. Waytzman se retira faltida de unanimitá» (*Mesajero* 11/8/1937: 1).

[18] La cuantiosa información sobre el conflicto en España fue mucho más significativa en estos cotidianos que en sus coetáneos salonicenses en francés, *Le Progrès* (Salónica 1911) y *L´Independant* (Salónica 1885-1941), los cuales ceñían sus contenidos a la información general, nacional e internacional.

[19] Es posible que la presencia y la actuación del escritor ensayista y novelista alemán y español Máximo José Kahn (Fráncfort, 1897?-Buenos Aires, 1953) como Cónsul de la República en Salónica en 1937-38 haya tenido peso y trascendencia en las publicaciones. Durante esos años, Kahn recopiló romances y coplas que fueron presentados en plena Guerra Civil al Ministerio del Estado de España. Recientemente fueron publicados un total de 32 textos por Jesús Antonio Cid (2019). Hemos detectado tres capítulos del trabajo de Máximo Kahn, «La cultura de los judíos sefarditas» (Kahn 1937: 15-29) publicados por *Aksyón* en letras latinas los domingos 19/9/1937: 2, 26/9/1937: 2 y 3/10/1937: 2.

pañol y mantenerse neutrales —siguiendo el ejemplo de Gran Bretaña de «no intervención»— o si, contrariamente, manifestaron abiertamente su apoyo a alguno de los bandos[20]. Es así como conviven noticias provenientes de fuentes nacionales y conservadoras junto a tratamientos de procedencia republicana. Algunos encabezamientos en *Aksyón* delatan una cierta reticencia hacia los métodos utilizados por la izquierda; serán los comunistas y los anarquistas quienes cometen «atrochidades i masakros»[21]. Las oscilaciones partidarias se verán influenciadas a medida que el apoyo de la Alemania nazi a Franco se hizo más evidente[22].

Los periódicos, cuando no omitieron su procedencia, prefirieron las fuentes europeas a las nacionales griegas[23]; la mayoría de las informaciones provenían de Londres, París, Roma, Berlín y raramente aparece entre corchetes Atenas. Por lo visto, estos periódicos estaban asociados a las agencias de noticias *Reuters*, *Exchange*, *Telegraph* e inclusive a *Transocean*, la que fuera la agencia (no oficial) de información nazi[24]. *Aksyón* reescribió noticias publicadas en *L'Écho de Paris* (*Aksyón* 26/7/1936: 1), en el *Daily Chronicle* (*Aksyón* 28/7/1936: 1), en el *Daily Mail* (*Aksyón* 1/9/1936: 4) y el *Daily Telegraph*

---

[20] La identificación de algunos editores con los objetivos de la política inglesa de no intervención se refleja en el artículo «Bilanso de un anyo de gerra sivil». Véase el texto en la nota núm. 24. Sobre la actitud británica sobre la Guerra Civil, véase Movidellos (1990).

[21] «Las oras trájikas de Madrid. Kómo despojan i matan en la kapitala de los espanyoles» (*Aksyón* 1/9/1936: 4). La noticia proveniente del *Daily Mail* que denuncia «atrochidades de los korelados» aparece en: «El avanso nasyonalista kontinúa en Madrid. Solo en esta kapitala los korelados masakraron 10 mil personas» (*Aksyón* 12/11/1936: 4); «La ofensiva jeneral empesó kontra Madrid. Los anarshistas menazan de destruyir todo en la kapitala» (*Aksyón* 20/11/1936: 4); «La situasyón no trokó al fronte de Madrid. En Barselona los anarshistas organizan sangrientes masakros» (*Aksyón* 24/11/36: 4).

[22] Enfrentando una posible derrota, Franco pidió ayuda a la Alemania nazi y a la Italia fascista. Gracias a su apoyo militar, Franco pudo transportar por aire a las tropas del Marruecos español a tierra firme para continuar su ataque a Madrid. Durante los tres años que duró el conflicto, Hitler y Mussolini proporcionaron apoyo militar crucial al ejército nacional. A continuación mostramos algunos encabezamientos que reflejan el apoyo masivo de los regímenes fascistas: «Los fachistas resiven ayudos de Italya y Almanya» (*Aksyón* 26/7/1936: 1); «El komitato de no-entervensyón se reune oy: la prensa franseza kreye ke se arivará a un akodro entre las potensyas a_la última ora. La Italya i la Almanya achetarían a entrar en konflikto kon el bloko franko-ingléz» (*Aksyón* 6/6/1937: 2); «La Almanya konchentra entanto importantes fuerzas navales en las mares espanyolas» (*Aksyón* 25/6/1937: 4); «La Fransya i la Ingletierra arán konsesyones si la Italya i la Almanya achetan a retirar sus voluntarios de Espanya» (*Aksyón* 8/7/1937: 4).

[23] Si bien los dos mayores diarios griegos *Καθημερινή – Kathimeriní* [«Diario»] y *Ελεύθερο Βήμα – Eléftero Vima* ['Tribuna Libre'] dedicaban mucho espacio a la sangrienta guerra española (primeras páginas, reportajes fotográficos, tiradas extraordinarias, noticiarios y artículos), sus noticias fueron de segunda mano. Es posible que los editores de los periódicos en judeoespañol, que dominaban lenguas extranjeras, prefirieran seleccionar fuentes «menos contaminadas» y objetivas.

[24] *Transocean* fue desde 1938 la única agencia extranjera que podía insertar sus comunicados directamente en la prensa española, gracias a un acuerdo auspiciado por Josef Hans Lazar, quien llegó a España en 1938 como jefe de prensa de la agencia nazi.

(*Aksyón* 13/7/1937: 2). El matutino *Mesajero*, conocido por sus enfoques conservadores, publicó en sus páginas artículos traducidos de los periódicos británicos *The Times* (*Mesajero* 18/8/1937: 2) y *Daily Telegraph* (*Mesajero* 30/1/1938: 4). Son nombrados y citados frecuentemente los veteranos periódicos *Manchester Guardian* y *Le Figaro*.

EL DESARROLLO CRONOLÓGICO DE LA CONTIENDA

Trataremos de entretejer un eje cronológico de la guerra civil española a partir de las informaciones que nos ofrecen los intermitentes periódicos sefardíes conservados en los fondos de las bibliotecas de Israel. Muchas de estas informaciones fueron publicadas bajo las siguientes rúbricas y apartados: «Soto Prensa», «Últimas notisias», «La situasyón en Espanya», «La gerra sivil en Espanya», «En los frontes espanyoles», «La gerra de Espanya», «Los avenimientos de Espanya», y otros.

Los periódicos sefardíes informaron de los albores del cambio político e institucional en España, previos a la Guerra Civil, bajo el apartado «La situasyón en Espanya» donde leemos: «Eleksyones munisipalas ternán lugar el 23 avril. Por la prima vez votarán i las mujeres» (*Aksyón* 9/4/1933: 2). Según el artículo:

> La situasyón en Espanya kontinúa a kedar eskura [...] la opinyón espanyola está agora fiksada al torno de estas eleksyones siendo, por una tradisyón ke fue siempre respektada esta forma de konsultasyón populara tiene, al tanto i puede ser más ke la eleksyón del Parlamento.

El redactor se dirige informalmente al lector para recordarle hechos pasados que, por lo visto, fueron publicados con anterioridad entre las páginas del periódico: «Ya se akodran ke el trokamiento de_la monarshía espanyola en república se izo a_la seguita de símpliches eleksyones administrativas, las del 12 avril 1931, donde los rezultados favoravles a_las kandidaturas republikanas kontrusheron el retiro del rei.» Téngase en cuenta que el periódico resalta el peso político del sufragio femenino, derecho natural que aún no se había adquirido en la Grecia de esos días[25]: «El elemento ke entra en djugo en estas eleksyones es formado de_las mujeres ke votarán por la prima ves; los partidos de istiedra komo akelyos de derecha proklaman ke las mujeres votarán por elyas.» Meses más tarde y bajo la rúbrica «Soto prensa» leemos en *Aksyón*:

[25] En 1930 se aprobó en Grecia el derecho al voto femenino con dos restricciones: podían votar las mujeres que supieran leer y escribir y solo en elecciones locales. En plena Segunda Guerra Mundial, en 1944, la resistencia griega permitió a las mujeres mayores de 18 años votar de forma excepcional. Grecia fue uno de los últimos países europeos en aprobar la universalidad de este derecho en 1952.

> «Grave situasyón en Espanya. Desbrochamiento de muchas greves revolusyonaryas»; [Londra] [...] En todos los kavzos la proklamasyón de la Espanya en estado de p[e]ríkolo es duvida al fato ke muchas greves desbrocharon en el paéz sovre baza de un program revolusyonaryo (*Aksyón* 5/3/1934: 4).

Con un tono sensacionalista y en la última página de las «Últimas novedades», *Aksyón* informa sobre las manifestaciones masivas que tuvieron lugar en Madrid, Barcelona, y en otras ciudades, y sobre las huelgas que paralizaban al país:

> La situasyón es siempre grave en Espanya. Los anarshistas kontinúan sus ajitasyón.
>
> [Madrid] [...] En todas las partes de la Espanya se produizen kada día manifestasyones anarshistas. Las otoritás kedan kaje idiferentes delantre las tantativas de truviyar el orden. A Barchelona la polisía arrestó 25 fachistas ke se topavan adjuntados sekretamente. Los arrestados serán djuzgados por atentato kontra la segureza del Estado.
>
> Atinoche, a Madrid, los monarshistas kemaron un dépozito de kiereste ke apartenía a_la shemen de fer. Las flamas se espandieron kon prestés. Sientenas de toneladas de kiereste fueron kemadas.
>
> De otra parte, la grev de los djournales kontinúa. El ministro del interyor deklaró ke, a todo presyo, los djournales respareserán, siendo la mankansa de novedades augmanta la angustya del puevlo (*Aksyón* 12/3/1934: 4).

A pie de página, bajo el apartado «Soto prensa», aparecen los siguientes títulos: «La gerra sivil se espera en Espanya. Grev jenerala a_partir de medya noche»; «[Londra] [...] El governo konsidera komo ilegala esta nueva grev i está tomando mezuras por asegurar el funsyonamiento de los servisyos púvlikos. Se espera de un momento al otro un solevantamiento jeneral» (*Aksyón* 12/3/1934; 4).

Tras la disolución del ejército regular de la República, los periódicos de Salónica pusieron al corriente el apoyo popular de la clase obrera urbana y del campo, quienes enrolándose al nuevo ejército de la República hicieron frente a las hordas fascistas durante más de 32 meses[26]. El *Mesajero* estampó en primera plana el siguiente titular: «El drama espanyol en fotografías»; transcribo a continuación algunas leyendas:

> A derecha: las kalyes de Barselona kuvietas de kadáveres arastando por en basho i de figuras paseándosen. En medio: las jóvenas ninyas kombatieron en las barikadas de Madrid kon asharnamiento i kon al tanto de bravura

[26] «[París] Anunsian de Madrid ke numerozos kazalinos abashan de_las montanyas por aunarsen a_las fuersas guvernamentalas» (*Mesajero* 28/7/1936: 1).

> ke los lavoradores ombres. A stiedra: mansevos del fronte popular travando kontra los revoltados kon fuzil-metralyozas (28/7/1936: 1).

En la misma página y bajo el epígrafe «La Gerra Sivil en Espanya», leemos: «La batalya dechiziva empesa oy en Guadarama». Noticias recogidas de París, Londres y Atenas resumen la situación: «[Londra] Royter embeza de Madrid ke diez días después del empesijo del pleito entre repuvlikanos i fashistas, las fuersas de estos últimos ovran aínda en la rejyón de Málaga i despiegan esforsos por okupar San Sebastián».

Estas informaciones están salpicadas por retratos de personalidades militares y civiles involucradas en la contienda; cabe preguntarse si su visibilidad aportó algo a las noticias y al entendimiento de la situación. Mencionamos aquí algunos ejemplos:

1. Djeneral Pota, Ministro de la gerra de Madrid ke dirije las operasyones kontra los revoltados.
2. Djeneral Nudir, kapo de_los revoltados de Barchelona, el kual fue fuzilyado.
3. Don José Jiral, Primo ministro espanyol.
4. El Djeneral Fransisko Franko, kapo de_los revoltados.

Una de las fotografías muestra automóviles incendiados y debajo la siguiente explicación: «Una kalye de Madrid después de_los kombates, los otomóviles ke sirvieron para barikadas, despedazados». En la misma fecha, *Aksyón* publica en primera plana varios titulares y notas ilustradas[27]:

> El pleito sangriente kontinúa en toda la Espanya. Siempre al avantaje de los repuvlikanos.
>
> [Foto], Milisianos repuvlikanos travando kontra los fachistas.
>
> [Foto], Jeneral Potam, ministro del interyor i de la gerra del governo de Madrid, ke dirije el pleito antifachista.
>
> [Foto], Antonio Primo de Rivera, ijo del diktator Primo de Rivera, kapo de_los fachistas espanyoles.
>
> [Foto], Sr Jose Jiral, primo ministro del governo de Madrid.
>
> [Foto], [1]. Vistas de_la revolusyón espanyola: kadavres de ombres i de kavalyos en las kalyes de Madrid; 2. Un goveno milisyano anunsya la okupasyón de una kazerna ke retenían los fachistas (28/7/1936: 1).

[27] La fecha coincide con el ayuno del 9 de av que conmemora la destrucción del Gran Templo de Jerusalén; una nota y dos litografías sobre el tema comparten la primera plana.

AKSION
IIPRENSA HNOMENAI
אקסיון
"פרינסה" ריאונידום
נואיב׳אם ב׳יקטוריאם
די לום ריפובליקאנוס אין אספאניה
טולידו אי סאן סיבאסטין סון דיזבאראסאדאס די
לום פאשיסטאס דיספואס דיפרונטס קומבאטום
פור לה פורמאסיון די "אן פרונט
פאטריאוטיקו" אין נרינ׳ה
אין ארטיקול מאמאסיונאל דיל "מאטינרינ׳
אפרובאדו פור טניוור טיאוטקים

Portada del periódico Aksyón del 29/7/1936 en la que se anuncia «Nuevas viktorias de los repuvlikanos en Espanya. Toledo i San Sebatián son desbarasadas de los fashistas después de feroches combates». Ilustraciones: 1. Soldados revoltados de las tropas del djeneral Molla. 2. Resfulyados españoles a la frontera francesa. 3. Soldados repuvlikanos atakando revoltados a la metralyoza.

מיסאזירו
MESAZEPO
נידיוס, אינפיס !

Portada del periódico Mesajero del 29/7/1936 en la que se anuncia: «El pleyto en Espanya kontinua asharnado. Los repuvlikanos amejorearon ayer sus pozisiones. Entanto la batalya dechiziva no empezó ainda. Ilustraciones: 1. Tropas de revoltados españoles en el kamino de Pampilona. El lektor remarkara ke los royalistas espanyoles tyenen i a un Papás al lado. 2. Voluntaryas koloradas se rinden al fronte. 3. Voluntaryos parten en otomovil para Guadaljara. A derecha: un lavorador konstata la muerte de un kompanyero en una kalye de Madrid.

Hemos podido discernir con dificultad que la gota de agua que aparece en algunas fotografías es en letras griegas, por lo cual presumimos que estas fueron suministradas por editoriales de los diarios en esta lengua[28]. Por lo ge-

[28] Agradezco a Vasileos Ritzaleos el haber descifrado el nombre del firmante Γ.Ι. Βογιατζής (G.I. Vogiatzes); una fotografía con su firma ha sido detectada en el periódico *Makedonia* de Salónica en 1929.

neral, las noticias que provienen de agencias de Londres, París y Atenas tratan de mantener un cierto equilibrio respecto a los bandos:

> Las informasyones ke parvienen de Espanya bien ke kontradiktoryas deshan entender ke ayer ningún trokamiento fue enrejistrado en la situasyón.
>
> Las novedades de los fashistas; El governo de Burgos; Dos rejimentos se revoltan[29];
>
> Los republikanos seguros de la viktoria (*Aksyón* 28/7/1936: 1).

En el mismo ejemplar leemos sobre el decisivo rol de la mujer en la lucha republicana y sobre la que en vida fue un mito revolucionario:

> El sedyo del partido komunista espanyol.
>
> Gererras koreladas kon revólver al korsaje[30].
>
> Venseremos sin desvalizar ni krueldades, proklama la «Pasyonarya», dirijente sentida del komunismo espanyol (*Aksyón* 28/7/1936: 2)[31].

Un gran número de encabezados relatan los éxitos y las reconquistas de uno y otro bando y, entre ellos, la blasfemia y la desinformación intencionada[32]. A un año de la contienda, *Mesajero* publica tres artículos de título similar: el primero «El bilanso de un anyo de gerra sivil. Las pozisyones ke okupan aktualmente kada partida gerreante en Espanya» (6/7/1937: 2); el segundo: «Un anyo de gerra sivil en Espanya» (10/7/1937: 1; 4) que denuncia «los navíos de peshka» enviados desde Hamburgo a los llamados «Las kuestas de Franko» que no son otros que puertos nacionales[33]; y el tercero detalla fecha por fecha el desarrollo de la contienda: «18 lulyo 1936-8 lulyo 1937. Bilanso de un anyo de gerra sivil en Espanya» (20/7/1937: 2)[34].

---

[29] Otros casos de deserción: «Según una komunikasyón del djeneral Molla dos rejimentos embiados por el governo de Madrid kontra los fashistas se revoltaron i pasaron en sus kampos» (*Aksyón* 28/7/1936: 1).

[30] En el cuerpo del artículo se explaya su descripción: «Guardias koreladas i mujeres yevando revólver a_la pechadura sorveleyan la entrada».

[31] El artículo está firmado con las iniciales R.L.

[32] Sobre las campañas de propaganda sonora de uno a otro lado de los frentes con el propósito de desmoralizar, leemos: «En los frontes espanyoles**.** La gerra de los gramófones» (*Mesajero* 19/9/1937: 2).

[33] Hemos encontrado solo la página 4 que abre con un anuncio: (siguita de prima pájina). La información proviene del *Manchester Guardian* y delata que los supuestos turistas son «aviatores-ofisieres i otras personas spesyalizadas en kuestyones gerreras».

[34] Transcribo a continuación parte de lo publicado: «Antelyer izo un anyo ke el Maroko Espanyol desbrochava akel movimiento ke, espandiéndose a la Península, metía las dos Espanyas la una kontra la otra. Nuestros lektores ya saven kon ké asharnamiento el pleito se yevó dezde estonses i ke kombates atroches kontinúan a ensangrentar una nasyón entera. Elyos no inyoran también kon ké veluntad de fierro la Fransya y la Ingletierra, ovrando en

Podemos conjeturar que, a partir de 1937, el lector sefardí comenzó a tomar conciencia de que la situación se tornó crítica para el bando republicano. Recolectamos aquí los encabezados más destacados del periódico *Aksyón*:

> [Foto] Los bombardeamientos de Madrid[35].
>
> Después de los últimos bombardeamientos de Madrid, las kalyes de esta kapitala prezentan un amanziante spektákolo... rovinas i siempre rovinas (24/1/1937: 1; 4).
>
> Madrid kondanada a kalyer. Entanto, los korelados movilizan 5 klasas para defenderla. 17 vapores soviétikos i 8 espanyoles pasaron la Mar Preta lyenos de munisyones para Valensia (11/3/1937: 1).
>
> Mapa: la karta de Madrid i de sus entornos (11/3/1937: 1).
>
> El pleito espanyol entró en una peryoda dechisiva. Los guvernimantales perkuraron de bombardear el porto de Seuta (6/6/1937: 2).
>
> Después de la kalyida de Bilbao, Santander demanda a rendirse a los nasyonalistas. Santander kiere rendirse (25/6/1937: 4).
>
> Grande aktivitá en los frontes de Espanya. Bombardiamiento de Oviedo.
>
> Málaga será serkamente okupada (28/7/1937: 4).

---

yena i estrecha komunyón de vistas, se emplearon a lokalizar el konflikto i a evitar ke la orrivle gerra sivil no dejenere en un konflikto evropeo. Es grasias a sus aksyón konjugada i nunka deskorajada ke la pas djenerala pudo ser salvoguadrada. En este día-aniversaryo i al momento ande la trajedia espanyola se topa, kon una gravitá indeskriptivle, al primo plano de_las preokupasyones internasyonalas, mos parese oportuno de dresar un tablo akodrando, de una parte, los prinsipales evenimientos militares, i de la otra, las prinsipales fazes diplomátikas de esta anyada yena de eprovas para la Espanya i de inkietudes para toda la Evropa:

13 lulyo 1936: asasinato de Kalvo Sotelo.

17 lulyo 1936: solevantamiento al Maroko Espanyol.

18 lulyo 1936: el movimiento revolusyonaryo se espande en la Península.

[sigue un listado de eventos por fechas hasta el día de la publicación]

14 lulyo 1937: ofansiva guvernimantala al fronte de Madrid; kompromiso britániko».

[35] Durante 1936 *Aksyón* reportó asiduamente sobre «La situasyón en el fronte de Madrid: Madrid fue de nuevo bombardeada. Los nasyonalistas preparan una nueva ofensiva» (30/8/1936:.4); «El atako de Madrid empesó. Las tropas nasyonalistas a 20 kilómetros de la kapitala» (29/10/1936: 4); «Aeroplanos nasyonalistas echan trakis [espanto] sovre Madrid» (11/9/1936: 1); «Las batalyas dentro de Madrid son las más sangrientes. Las tropas de Franko ya avansaron asta la 'Puerta del Sol', chentro de la sivdad» (12/11/1936: 1); «Los nasyonalistas enrezyan sus posisyones en Madrid. Elyos avansan kon avantereja» (13/11/1936: 4); «Madrid kontinúa a ser bombardeada. La ofansiva finala non empesó aínda» (14/11/1936: 1); «Los nasyonalistas ganan terreno en Madrid. Después de la okupasyón del kuartier universitario las tropas de Franko avansan verso las prisyones» (18/11/1936: 4); «Las prisyones son okupadas» (27/11/1936: 4).

> La batalya empesó de nuevo al fronte de Madrid. Los nasyonalistas prontos por una ofansiva dechisiva. Los solevantamientos en las sivdades nasyonalistas fueron atabafados (12/8/1937: 2).
>
> Graves truvyos a Madrid. A la seguita de la deskuvierta de un komplot, los ekstremistas se solevantan. Sientenas de arestasyones entre los ofisieres de la armada (30/9/1937: 2).
>
> Las batalyas kontinúan kon violensa en los frontes espanyoles.
>
> 17 vaporikos de resfulyados se fundieron en el golfo de Biskalya (27/10/1937: 2).
>
> El pleito espanyol entra en una peryoda dechisiva. La flota de Franko bloka todas las kuestas guvernimantalas. Ofansiva djenerala de_las fuersas nasionalistas sovre todos los frontes (29/10/1937: 1).
>
> ¿Ké se está pasando a Madrid? ¿Manifestasyones de la populasyón en favor de la pas? (29/10/193: 2).
>
> El goberno espanyol se transfera a Barchelona (31/10/1937: 4).
>
> ¿La pas en Espanya? Tratativas por un armistisio entre Barchelona i Salamanka (15/ 2/1938: primera plana).

Aksyón y *Mesajero* concuerdan en que el avance victorioso de los nacionales se debe a dos factores. El primero, la ayuda inmediata de los regímenes fascistas de Alemania e Italia. Los periódicos denuncian que los dos dictadores, Hitler y Mussolini, apoyaron a Franco con aviones, con el abastecimiento de armas y pertrechos militares, con soldados, oficiales y consultores técnicos[36], como indican los siguientes encabezamientos:

> Los fashistas resiven alyudos de Italya i Almanya (*Aksyón* 26/7/1936: 1).
>
> ¿Hitler i Musolini intervienen en Espanya? Soto el achak ke otros paézes envían material al governo, elyos kieren alyudar a_los revoltados (*Mesajero* 31/7/1936: 1).
>
> Últimas novedades**.** Ruidos korieron alyer según los kualos 7 mil italyanos avrían desbarkado en Espanya. Ma elyos son desmentidos por los sirkles espanyoles (*Mesajero* 19/9/1937: 2).

---

[36] Si bien los británicos forzaron al Gobierno de la República a retirar del frente a las Brigadas Internacionales durante la última fase ofensiva de la contienda, el grueso de las tropas enviadas por Hitler y Mussolini permanecerá en España hasta el último día de la guerra: «Una revelasyón. La Almanya avía mandado 65.000 ombres en Espanya. De los eskritos de prensa almana sovre la intervansyón de la Almanya en Espanya, 65 mil almanes fueron mandados en este paéz i los aeroplanos almanes tomaron parte a todas las grandes operasyones de la gerra sivil [...]. La partensia de los italianos. Anunsyan de Kádiks [Cádiz] ke 15 mil italyanos partieron, tornando en Italya» (*Aksyón* 1/6/1939: 4).

> La Italya abandona definitivamente la non intervansyón. Elya alyudará agora aviertamente al Djeneral Franko (*Mesajero* 12/12/1937: 2).
>
> ¿La Italya dezbarkó 20.000 nuevos soldados en Espanya? El governo de Londra muy inkieto (*Mesajero* 31/7/1938: 2).

El segundo factor fue la postura supuestamente neutral de las democracias de Europa y de los Estados Unidos de America[37] y la hipócrita política de «neutralidad táctica» que significaron el reconocimiento y la valorización del régimen franquista:

> El governo fransés i la neutralitá en los echos de Espanya.
>
> No razgaremos nozotros mizmos —deklaró León Blum— el papel ke demandimos a_los otros de firmar (*Aksyón* 11/9/1936: 1).
>
> ¿La Ingletierra rekonose a Franko? Delegasyón de nasyonalistas espanyoles yeva negosyasyones en Londra. El Djeneral Franko aze konsesyones a la Ingletiera (*Mesajero* 6/7/1937: 1).

La política anglofrancesa de apaciguamiento, que tenía como objetivo impedir por todos los medios un enfrentamiento directo con la Alemania de Hitler, no logró su meta[38]. Pocas son las informaciones sobre la postura de la Unión Soviética, que rompió la política de «no-intervención» y proporcionó a la República el material militar que las naciones occidentales le negaban[39]: «1740 aeroplanes avrian sido enviados en Espanya por la Fransya i la Rusia» (*Mesajero* 12/12/1937: 2).

Tras la conquista de Andalucía con ayuda italiana[40], y el bombardeo brutal sobre Guernica el 26 de abril de 1937, comienza el declive; la zona norte pronto acabará en manos nacionales tras la caída del cinturón de hierro, de Bilbao, como mostramos en una de las citas arriba, y de Santander[41].

---

[37] La gasolina llegaba de la compañía norteamericana Texaco, suministrada a crédito a las fuerzas nacionales con el aval de financieros españoles, encabezados por el mallorquín de origen judío, Juan March (González 2002: 336).

[38] El error de los británicos y franceses consistió en pensar que esa política iba a servir para evitar el expansionismo alemán. En marzo de 1938, Francia y Gran Bretaña asistieron impotentes a la anexión de Austria por parte del Reich alemán. Cinco meses después de la finalización oficial de la guerra civil española, el 1 de Septiembre de 1939, las tropas alemanas invadían Polonia y comenzaba así la Segunda Guerra Mundial (González 2002: 337).

[39] En dimensiones más reducidas y con cierta ambivalencia, Francia dio su apoyo a las fuerzas republicanas: «Dos trenos de voluntaryos franseses partieron alyer por la Espanya» (*Mesajero* 30/1/1938: 4).

[40] «Soto prensa. ¿El komitato de non-intervansyón non eksiste más? La Italya desbarka tropas a Málaga» (*Aksyón* 25/6/1937: 4).

[41] «Los nasyonalistas preparan una ofansiva kontra Santander» (*Aksyón* 11/9/1937: 2).

Es de sumo interés leer el análisis político-económico del reporte en judeoespañol: las raíces del conflicto español residen en cuál de los bloques mundiales dominará los recursos naturales y los puertos, puertas indispensables en la planificación bélica de la próxima y decisiva contienda: la Segunda Guerra Mundial[42]:

> ¿Por ké se pelean? Las minas de fierro de Bilbao.
>
> ¿Ké son estas minas? La Ingletierra, mientres el anyo 1936 resivió de_ las minas de Bilbao un milyón i 120 mil tonos de maden [«metal»].
>
> Bilbao es el más seryo manadero ke prokura maden de fierro a_la Ingletierra. La Suedya era asta agora una buena forneshedera de fierro. Ma por evitar ke las minas se epuizen antes de sus tiempo, el governo de_la Suedya metyó restriksyones [...] La industria alemana se aseguró los tres kuartos de esta produksyón por los anyos 1937 i 1938. La Polonya se aseguró 6 por sien i la Chekoslovakya 5 por sien. ¿Ké keda para los otros paézes? [...] La kayida de Bilbao komplika la kuestyón de los presyos; el milyón i 120 mil tonos ke la Ingletierra resivyó en 1936 dev[e]rán ser ramplazados por maden más karo de 27 a 30 por sien ke los viejos kontratos de Bilbao [...] según akodros konkluidos entre la Alemanya i Franko ke aseguran la eksportasyón dezde agora para los alemanes de 125 mil tonos al mez en vedje de 50 mil, i esto sin majorasyón de presyo [...] De mizmo Franko konkluó akodros kon la Italya, según los kualos esta última resive 75 mil tonos de maden de fierro al mez, al mizmo presyo ke la Alemanya. (*Mesajero* 9/7/1937: 2).

El planteamiento del presidente Manuel Azaña acusa la confabulación pseudo-colonialista de los regímenes fascistas:

> Kómo fue fiestado el aniversaryo del primo anyo de gera en Espanya. El prezidente Azana se ataka a_la Almanya, la Italya i el Portugal.
>
> [...] Los almanes i los italyanos vinieron en nuestro teritoryo no más para kombatir la Repúvlika, ma para empatronarsen de nuestras minas i de nuestras bazas navalas. (*Mesajero* 20/7/1937: 1).

La batalla de Teruel fue ampliamente cubierta hasta finales de febrero de 1938, fecha en la cual los franquistas dieron la estocada mortal a la Segunda República:

---

[42] Otro artículo con autoría de Winston Churchill se refiere a la potestad del Mediterráneo: «No desharemos serar las puertas de_la Mediterranía, por el viejo ministro ingléz Churchil [...] Si la gerra en Espanya se eskapava en favor de Franko, las relasyones entre la nueva Espanya i el fachismo krearían en la Mediteranía una situasyón nueva» (*Mesajero* 18/8/1937: 2). Asimismo, las aspiraciones soviéticas sobre el Mediterráneo no le fueron ajenas al lector en judeoespañol: «La nueva faz de la kriza espanyola. Los projetos de los sovietes en Katalunya. Elyos kieren krear una baza bolchevista potente en la Mediteranía» (*Aksyón* 23/11/1936: 2).

> La situasyón en los diversos frontes. Los guvernimantales afrontan una muy grande ofensiva en Teruel (*Mesajero* 13/8/1937: 2).
>
> El negro tiempo impide las operasyones en Espanya. Los guvernimantales anunsyan, en tanto, suksesos en Teruel (*Mesajero* 16/12/1937: 2).
>
> La batalya al fronte de Teruel (*Mesajero* 8/1/1938: 4).
>
> Ningún trokamiento al fronte de Teruel (*Mesajero* 26/1/1938: 2; 4).
>
> Atakos i kontra atakos en Teruel. Los repuvlikanos kieren a todo presyo kortar las komunikasyones nasyonalistas. Ma sus tentativa es siempre rempushada (*Mesajero* 30/1/1938: 4).

Los periódicos siguieron informando sobre «La Gerra en Espanya» anunciando que no «No ay grandes trokamientos», incluso cuando la contienda estaba casi jugada después de la Batalla del Ebro en julio de 1938[43]. Las noticias hablan sobre la ferocidad de los bombardeos sobre los últimos vestigios republicanos[44]:

> Ayer Valensia fue bombardeado tres vezes la manyana entre 9.30 i las 10. 120 bombas fueron rojadas [...] En el bombardimiento de Aguilar ayer uvieron 36 muertos.
>
> De Perpinyán anunsyan ke a_la frontiera franseza fue sentido antinoche un violente bombardamiento. A_la manyana se supo ke se tratava del porto espanyol de Eskala atakado por la aviasyon nasyonalista. (*Mesajero* 5/8/1938: 2).

La prensa en judeoespañol sigue notificando sobre los esfuerzos de las naciones por conseguir una paz entre los dos bandos: «Los diplomátikos ke vizitaron últimamente la Espanya. Elyos propozarán la pas. [...] El djornal *Heraldo de Madrid* i otros kotidianos espanyoles duvdan ke estos esforsos abutishkan» (*Mesajero* 7/8/1938: 4). Como subtítulo del encabezamiento, «La Katalunya kiere la pas», leemos «importantes deklarasyones del eks prezidente de la Jeneralidad», quien reclama:

> por la Katalunya el dirito de otodechisyón. Siendo los katalanos no kieren atar sus voluntad a akelya de los otros puevlos espanyoles. Ansí aziendo, disho, elyos no ovedesen a sentimientos egoístas, ma el dezeo de pas para la Espanya

---

[43] «Al fronte del Río Ebro los adversaryos a afrontarsen kon asharnamiento al sud de Lérida. La batalya empesó dezde alyer la manyana i kontinuava asta una ora avansada de la noche» (*Mesajero* 13/11/1938: 4).

[44] Una noticia peculiar es la publicada en *Aksyón* (8/4/1938: 1) sobre la huida de correligionarios sefarditas de Cavalla llegados a Salónica: «Los ke fulyeron del inferno. Los sesh djidyós kontan sus triste pasadía en Barchelona. Sinko de los nuestros fueron matados mientres al último grande bombardamiento». La noticia está ilustrada con fotografías de los refugiados judíos catalogados de «súditos helenos».

> i para la Evropa, siendo una Katalunya aunada deverná un faktor de ekilibro i de orden entre los Pirineos i la Mediterané (*Mesajero* 13/11/1938: 2)[45].

En 1939 la guerra está casi acabada, aunque siguen unos pocos focos de resistencia. Las informaciones en la prensa en general, y en judeoespañol en particular, van mermando a partir del proceso de auto-aislamiento y filtración de la información que se impuso el propio régimen español. A continuación algunas de estas últimas noticias:

> Terrivle eksplosyón en Figuera [Figueiras]. Antes de abandonar la sivdad, los korelados metieron bombas en un kafé. En entrando los nasyonalistas elyas patladiaron matando onze soldados (*Mesajero* 19/2/1939: 6).
>
> Últimas novedades. Franko patrón de la Espanya.
>
> El prez.[idente] At[z]anya i el jen.[eral] Miaja demisyonaron. La demisyón del governo Negrín esperada de punto en punto (*Mesajero* 26/2/1939: 6)[46].
>
> Los nasyonalistas atakaron alyer, a las siete i media, los entornos de Madrid.
>
> Los komunistas se rindieron sin kondisyones (*Mesajero* 2/3/1939: 4).
>
> Madrid kalyó alyer de_manyana. Las tropas nasyonalistas entraron sin enkontrar ninguna resistensyia. La Junta avía rekomendado kalmo i sangre fría. (*Mesajero* 29/3/1939: 2).
>
> Después de un bloko de dos anyos i medyo la sivdad de Madrid fue okupada ayer por los nasyonalistas. El Djeneral Franko la vijitará el 1 avril (*Mesajero* 29/3/1939: 1)[47].

Pocas fueron las noticias a partir de la finalización de la guerra; poco se publicó sobre los refugiados que huyeron a Francia, muchos de los cuales serían confinados a campos de concentración nazis después de 1940; nada se publicó en la prensa sefardita de Salónica sobre los asesinatos sistemáticos y fusilamientos en masa, más que ligeras promesas de no represaliar:[48]

> El rekonosimiento del governo de Burgos.
>
> La Ingletierra kiere tener la prometa que non abrán eksekusyones en masa.

---

[45] El periódico *Aksyón* publicó ya en 1936 sobre las aspiraciones independentistas de Cataluña: «Soto prensa. La Katalunya demanda a ser rekonosida komo estado independiente» (27/11/1936: 4).

[46] Hemos recogido una información sobre las expectativas de los dirigentes políticos derrotados: «Negrín, Del Vayo, Líster i La Pasyonaria kieren irsen en Rusia» (*Mesajero* 2/3/1939: 4).

[47] El 1 de abril de 1939 Franco emite su famoso mensaje de «La guerra ha terminado».

[48] Aunque nadie sabe con exactitud la cifra, se estima que el conflicto dejó alrededor de medio millón de muertos y más de 200.000 exiliados.

I ke los kombatientes estranieros se retirarán después de la gerra (*Mesajero*, 19/2/1939: 6).

Entendimiento entre Burgos, París i Londra. La misyón del Senator Birar tomó fin kon la konkluzyón de akodros. Franko se engajó a no eksersar represalyas, dize el boletino ofisyal ingléz (*Mesajero* 26/2/1939: 2)[49].

CONCLUSIÓN

Resumo mis conclusiones en cinco puntos:

1. La mayoría de las noticias en la prensa en judeoespañol de Salónica informan con un toque de sensacionalismo sobre la situación bélica de España. Acontecimientos desencadenantes como los bombardeos a Madrid, las ofensiva contra Santander y Bilbao, los sangrientos combates en Teruel, el acoso de Toledo, la rendición de Barcelona, etc., ocupan gran parte de los encabezamientos.
2. Las informaciones provienen de varias fuentes occidentales, mayoritariamente de Londres, París y Berlín, y muy pocas de la prensa griega.
3. La información es relativamente sintética, casi telegráfica; creemos que, sin el trasfondo de otros medios de comunicación, el lector no estaba en condiciones de entender algo sobre el conflicto en España más allá de que «unos se pelean con otros», identificando, en general, a los «malos» con los fascistas.
4. Podríamos aventurarnos a decir que los editores de los periódicos en judeoespañol adoptaron una postura similar a la acogida por gran parte de la prensa judía occidental, identificando al bando republicano como el representante de la lucha contra el fascismo. La nube anti-comunista y la opinión pública oficial griega, sumada a la censura, no dejaron perfilar una posición comprometida y combativa. No hemos encontrado artículos de fondo originariamente escritos por sefardíes. Los pocos que hay no tienen autoría.
5. Los sefardíes de Salónica estaban sumergidos en su propio lodo político, bélico, económico, comunitario y de identidad nacional. Las fechas de la guerra civil española coinciden con acontecimientos álgidos para el mundo judío de entreguerras: en Palestina, los estragos de la sublevación árabe de 1936 y la edición por parte del Mandato Británico del *Libro Blanco* en 1939, que limitaba más aún la inmigración judía. Estas noticias sumadas al impacto de la suerte del ju-

[49] El senador León Birar de Francia declaró a su regreso: «Yo vení en Espanya komo representante del governo franséz en vista de aparejar el estabilimiento de relasyones normalas entre Fransya i la Espanya nasyonalista. Yo pude inchir esta misyón» (*Mesajero* 26/2/1939: 2).

daísmo alemán y centroeuropeo fueron ganando terreno en las páginas impresas en aljamía que poco a poco dejaron de hablar de una España desangrada por una Guerra Civil.

BIBLIOGRAFÍA

Cid, Jesús Antonio (2019), *El romancero sefardí de Máximo José Kahn. Proyecto presentado al Ministerio de Estado en 1937 y otros escritos de 1937-1938*, Madrid, Fundación Ramón Areces & Fundación Ramón Menéndez Pidal.

Fernández, Alberto (s.a.), «Judíos en la Guerra de España», https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22961/3/THI~N10~P4-15.pdf

Filippís, Dimitris (2008), *Historia y Literatura: la Guerra Civil española en Grecia*, Biblioteca Crítica de la Literatura Luso-Hispánica 31, Madrid, Ediciones del Orto-Universidad de Minesota.

Gaón, Moshé David (1965), *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*, Tel Aviv, Monoline.

González Nieto, Jesús (2002), «Guerra Civil española y Guerra Civil Griega: ¿Principio y final de la II Guerra Mundial?», *Erytheia* 23, pp. 331-347.

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

— (2009), *Los judíos y la Guerra Civil española*, Madrid: ed. del autor.

Inglis, Sarah Elizabeth (2014), *Danza de la Muerte: Greek Arms Dealing in the Spanish Civil War, 1936-1939*, (tesina de máster inédita), Department of History, Faculty of Arts and Social Science, Simon Fraser University.

Kahn, Máximo José (1937), «La cultura de los judíos sefarditas», *Hora de España* 3, pp. 15-29.

López García, José Ramón y Gijón & Mario Martín (eds.) (2014), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Madrid, Hebraica Ediciones.

Lustiger, Arno (2000), «The Jews and the Spanish Civil War», en Macías Uriel, Koch Moreno Yolanda & Benito Izquierdo Ricardo (coords.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998,* VIII Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 173-190.

Moradellos, E. (1990), *Neutralidad benévola*, Oviedo, Pentalfa Ediciones.

Paleologopoulos, D. (1986), *Greek Antifascist Volunteers in the Spanish Civil War (1936-1939)*, Athens, s.e.

Pantoja Chaves, Antonio (2007), «Prensa y Fotografía. Historia del fotoperiodismo en España», *El Argonauta español* [en línea], URL: https://journals.openedition.org/argonauta/1346

Rein, Raanan (2008), «Echoes of the Spanish Civil War in Palestine: Zionists, Communists and the Contemporary Press,» *Journal of Contemporary History* 43.1, pp. 7-21.

— (2010), «Las repercusiones de la guerra civil española en Palestina: sionistas y comunistas, judíos y árabes», *Historia Contemporánea* 38, pp. 89-112.

— (2012), «A Belated Inclusion: Jewish Volunteers in the Spanish Civil War and Their Place in the Israeli National Narrative», *Israel Studies*, vol. 17.1, pp. 24-49.

— (2016), «Becoming *Brigadistas*: Jewish Volunteers from Palestine in the Spanish Civil War», *European History Quaterly*, vol. 46.1: pp. 92-112.

Rein, Raanan & Thomas Joan María (eds.) (2016), *Guerra Civil y franquismo: una perspectiva internacional,* Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza.
Sfikas, Thanasis (1977), «Spanish Echoes in Greece 1946-49: The Myth of the Participation of an 'lnternational Brigade' in the Greek Civil War», *Journal of Modern Greek Studies* 15.1, pp. 87-101.
Stein, Sarah Abrevaya (2004), *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
(1948), *The International Brigades. Foreign Assistants of the Spanish Reds*, Madrid, The Spanish Office Information.
Zaagsma, Gerben (2017), *Jewish Volunteers, the International Brigades and the Spanish Civil War*, Londres, Bloomsbury Academic.

La celebración de Purim en los libros de memorias sefardíes

Pilar Romeu Ferré
Editorial Tirocinio (Barcelona)

Resumen

A lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI se han publicado en todo el mundo decenas de libros de memorias, novelas autobiográficas y testimonios de historia oral de judíos sefardíes. En este estudio analizaremos la información que nos proporcionan dichas fuentes sobre la celebración de Purim, destacando los puntos comunes y más relevantes.

Palabras clave: Sefardíes, Purim, construcción de la memoria, transnacionalismo.

Abstract

During the twentieth century and the first two decades of the twenty-first, an important number of memoirs, autobiographical novels and testimonies of oral tradition of Sephardic Jews have been published across the planet. In this paper, I analyze the information that these sources offer us about the celebrations of Purim (Festival of Lots), emphasizing the most relevant and common points between them.

Keywords: Sephardim, Festival of Lots, Memory Construction, Transnationalism.

Para Paloma, con quien tantas veces he compartido
mesa, mantel y alegrías

Presenté esta contribución en las Novenas Jornadas Sefardíes en La Rioja («La alegría de Purim – El carnaval judío entre los sefardíes: de coplas, fijuelas, vino… y la reina Ester como heroína») organizadas por Uriel Macías en la Fundación San Millán de la Cogolla en noviembre de 2017. Es un aporte jovial que examina lo que dicen los sefardíes acerca de la festividad de Purim («Suertes»), que he reunido en los dieciséis puntos que presentaré a continuación.

1. Purim conmemora la salvación milagrosa del pueblo judío en la Persia del rey Asuero, según relata el libro bíblico de *Ester*. Se festeja el 14 de adar, hacia febrero-marzo, y ofrece rasgos carnavalescos. Evoca las intrigas de Amán para exterminar al pueblo judío, que fracasan gracias a Mardoqueo, consejero del rey Asuero y tío de la reina Ester, cuya intervención será decisiva para la salvación de su pueblo[1]. Es ocasión de regocijo familiar y comunitario, dulces, mascaradas, representaciones teatrales, canciones y bailes. De ese alborozo nos hablan en sus memorias.

2. Numerosas memorias, biografías, novelas autobiográficas y testimonios de historia oral se han publicado en los últimos cincuenta años. Mis dos guías bibliográficas (Romeu 2012a; 2019) constituyen la primera tentativa de fijar un corpus de este tipo de producción literaria. Recogen un total de 214 libros de sefardíes procedentes de los territorios del antiguo Imperio otomano y 40 del norte de África.

A estas guías habrá que añadir un elenco de las memorias publicadas en periódicos, revistas, en la red y hasta en trabajos científicos, así como otros géneros y tipos de producción que pueden considerarse manifestaciones de la memoria como son los poemarios, las audiovisuales[2], fotográficas y pictóricas. Paloma Díaz-Mas, en el prólogo «Vidas de novela» de mi primera *Guía*, apuntaba que la fotografía etnográfica como soporte o disparador de memoria es primordial, pues las imágenes, que acompañan a casi todos los libros, «revela[n] mucho acerca del carácter de preservación de una memoria» (2012: 7), y ello adquiere relevancia en Purim, una fiesta propia para captar a niños y mayores caracterizados de Ester o Amán. A través de sus líneas percibiremos cómo estos textos pueden servir de fuentes auxiliares para el estudio del mundo sefardí en los últimos siglos.

3. El análisis de la producción reciente constata que las memorias pueden convertirse en el punto de partida para el estudio sociológico de la construcción colectiva de la memoria en un momento de decadencia de las comunidades sefardíes porque reflejan la evolución desde una mentalidad oriental a la occidental[3]. Quienes vivieron estos cambios son ahora personas mayores que en algún momento se decidieron a narrar lo que vivieron en su infancia y juventud, conscientes de su caducidad. Pero también sus hijos se sumaron a ellos, ya que, aunque trataron de integrarse en el modo de vida occidental, observan ahora atónitos y contritos a qué velocidad se ha desintegrado el mundo de sus mayores. Por grupos de edad pueden dividirse en tres segmentos:

---

[1] Sobre la celebración de Purim, véase Díaz-Mas y De la Puente (2007: 143-145), y Goodman (1949).

[2] Para más información sobre la producción audiovisual como un espacio de memoria, véase Romeu (2015).

[3] Sobre la evolución de las mentalidades, véase Díaz-Mas (2006: 257-283).

los que nacieron y vivieron la cultura judeoespañola en sus lugares de origen; los que nacieron en un entorno judeoespañol, pero emigraron después; y los nacidos en la emigración o emigrados muy jóvenes.

4. Purim tiene unas connotaciones similares en todos los lugares donde hubo comunidades sefardíes, en Oriente y Occidente. Luego, los usos se importaron más allá de las fronteras, y se seguían, y en parte se siguen reproduciendo los mismos patrones que antaño en los lugares de origen. No existen diferencias sustanciales debido a que las cuatro *miŝvot* («preceptos») de Purim que le son características son preceptivas para todos y constan de:

1. Lectura de la *Meguilá* o «Rollo [de Ester]».
2. *Mišloaḥ manot* o «mandado de obsequios comestibles».
3. *Matanot laevionim* o «dádivas para los pobres».
4. Banquete festivo.

He tratado de escoger los fragmentos más representativos para ilustrarlas con el objetivo de que «hablen» los propios sefardíes.

5. «Alegría» es el epíteto cabal para caracterizar Purim: «Purim, la plus joyeuse des fêtes juives», en palabras de Sylvie Courtine-Denamy (2001: 181). Cuando los autores narran algún hecho festivo suelen preguntarse por su origen y por cómo debe festejarse. Entonces relatan sus vivencias de modo espontáneo, tiñendo nostálgicamente de rosa aquello que quizá no lo fuese tanto. Todos, sin excepción, la caracterizan como la más hermosa fiesta del calendario judaico porque permite ciertas licencias con respecto a las demás y porque ellos, niños entonces, eran protagonistas. Era una fiesta divertida, a la que los disfraces y agasajos culinarios colmaban de color: «Il y avait une grande fête à la *Juderia* […] avec des confettis et des guirlandes» (Hasson 2007: 25).

Descubrimos distinciones entre los varios grupos de edad en los datos que detallan la práctica religiosa. Los mayores recuerdan las clases preparatorias en las escuelas, cómo confeccionaban sus propios disfraces, mientras los más jóvenes omiten esa instrucción religiosa, que aprendían miméticamente en casa, y los disfraces los compraban confeccionados.

Los testimonios confirman rotundamente que, aunque se perteneciera a una familia no estrictamente religiosa, todos respetaban la tradición, y la vida se regulaba en torno a las grandes fiestas: Roš Hašaná («Año Nuevo»), Yom Kipur («Día del Perdón»), Ḥanuká («Luminaria»), Purim y Pésaḥ («Pascua»).

6. Ester arriesgó su vida presentándose sin permiso ante el rey para salvar a su pueblo de la exterminación. Previamente, pidió a sus correligionarios que ayunaran con ella durante tres días. Después, cuando los judíos se enfrentaron a sus enemigos el día anterior a Purim, nuevamente decretaron un día de ayuno y

plegaria. De ahí el llamado «Ayuno de Ester»: «The day preceding Purim is a day of fasting» (Haker 2003: 97). De este ayuno apenas quedan rastros en las memorias. Solo unos pocos recuerdan que lo hacían «los mayores», obviamente porque la mayoría eran niños por entonces y no estaban obligados: «Le maître avait parlé du jeûne, le jeûne d'Esther qui concernait seulement les adultes, mais il avait parlé de la fête de *Pourim*, et cela était l'affaire des enfants» (Abinun 1988: 151).

Pero tampoco suelen aparecer los restantes «medios ayunos»[4] ni los regulares de los lunes y jueves, y menos aún, los de *Bahab* (los dos primeros lunes y el primer jueves de los meses de ḥešván e iyar), *Yom Kipur Katán* (la víspera de cada principio de mes) y *Taanit bejorot* (el decimocuarto día de nisán, en conmemoración de las diez plagas). Tampoco hay rastro de la costumbre de *mastro hašéquel* («medio siclo») y no tengo una explicación plausible del porqué, ya que es un uso respetado aún hoy, que consiste en que el día del ayuno, por la tarde o antes de leer la Meguilá, se dan tres monedas de denominación «medio» —de las que se utilizan como moneda local común, por ejemplo, tres monedas de medio euro en España— para los pobres. Estas monedas representan el medio *šéquel* que cada judío donaba anualmente para el templo.

7. Las cuatro *miŝvot*

7.1. *Meguilat Ester* («Rollo de Ester») es la única de las cinco *meguilot* («rollos») bíblicas que se lee en la sinagoga en un rollo escrito a mano por un *sofer* («escriba»). Tradicionalmente, el rollo de Ester cuenta con un único cilindro que, antes de comenzar la lectura del texto, se encuentra posicionado sobre el lado izquierdo del lector. Se lee dos veces: por la noche (luego de la plegaria nocturna), y por el día (después de la plegaria de la mañana). Pero también en las casas:

> Ce jour-là et les jours précédents, papa nous racontait en détail l'histoire de cette célébration, de la Reine Esther, du Roi Assuérus, et du méchant Aman. Cela me surprenait toujours et me peinait beaucoup qu'Esther ne pût aller parler à son époux sans être appelée par lui (Bendelac 1992: 80).

Es costumbre hacer fuertes ruidos al escuchar la mención del malvado Amán. Se utilizan matracas y se golpea con los pies en tierra para «borrar» o «apagar» su nombre infame:

> Purim era la fiesta que más gustaba a la gente menuda, era la alegría de la justicia y del derecho. Papá se paraba sobre la mesa y volvía a contarnos la historia de la Reina Ester, y año tras año, lo escuchábamos con la misma atención y la misma explosión de júbilo cuando el malvado recibía su merecido (Gutkowski [Levi] 1999: 279).

---

[4] Me refiero a: el Ayuno de Guedalia (tras Roš Hašaná); el del 10 de tevet (caída de Jerusalén); y el del 17 de tamuz (primera grieta del muro del Templo de Jerusalén).

7.2. La *miŝvá* de *mišlóaḥ manot* no está vinculada a la ayuda a los necesitados; la idea es compartir confites y regalos con los niños, amigos, familiares y vecindario: «La´ legría de Purim, con los chabitos y regalos quápañabamós» (Fereres 1996). Sin excepción, los autores memoran la costumbre de los *platicos* que se mandaban a los hogares, a cuantos más, mejor, para asegurarse de que nadie quedara sin algo que comer en ese día. La madre de Alegría (nombre *purímico* donde los haya) tenía una lista de una decena de parientes y amigas a quienes agasajar:

> La fête de *Purim* apportait d'autres sortes de joies. A Tanger, cette fête était célébrée avec magnificence et allégresse. Les familles échangeaient des gâteaux, des biscuits et des petits fours. […] La veille de Purim, le soir, on ouvrait la grande table du salon de réception à sa plus grande dimension, on la couvrait de la plus belle des nappes brodées blanches et nous apportions en procession joyeuse les plats revêtus de napperons de papiers dentelé, sur lesquels reposait la plus extraordinaire variété de biscuits, petits fours et gâteaux. […] C'était une tradition bien établie à Tétouan et à Tanger, dans la société juive, d'échanger des pâtisseries avec la parenté et les amis (Bendelac 1992: 80-83).

Por supuesto, cada *balabaya* ('ama de casa') tenía sus especialidades. Los chicos esperaban impacientes la llegada de las sirvientas —engalanadas para la ocasión— de la señora de la que más les gustaba el dulce: «Un simple coup d'œil par la fenêtre révélait une procession de bonnes, dans leur meilleur *haïk* ou robe sombre et tablier amidonné, portant des plats recouverts de napperons neigeux» (Bendelac 1992: 84). En las ciudades, todos se unían a la fiesta: «Il devait être impossible à quiconque à Tanger, fût-il juif, chrétien ou musulman, de ne pas remarquer la fête de Purim» (Bendelac 1992: 84). El ritual sigue hoy siendo idéntico, aunque las visitas y trasiegos callejeros se han reducido al mínimo, sobre todo en las grandes urbes.

7.3. En cambio, la *miŝvá* de *matanot laevionim* sí está dedicada a los necesitados. Puede tratarse de comestibles, ropa, útiles escolares o cualquier otro efecto que aliviane la necesidad de quien sufre carencias materiales. Al igual que con la *miŝvá* de *ŝedacá* («justicia»), incluso quienes no viven una situación de abundancia están obligados a cumplir el precepto. Conviene destacar un dato interesante: en Marruecos los regalos llegaban hasta los asilos de enfermos y hospitales, e incluso se ponía a la entrada de las casas judías una mesa con cortesías para los pobres: «Les pauvres défilaient en petits groupes, sonnant aux portes et recevant une poignée de douceurs et un peu d'argent» (Bendelac 1992: 81). Este uso no se encuentra en las memorias orientales.

7.4. El banquete festivo es un escenario esencial de la vida judía. Así como la reina Ester fue al banquete de Asuero, así durante la festividad de Purim es *miŝvá* hacer un banquete festivo, denominado *seudat Purim*, en el

cual se bebe y se come abundantemente. Se acostumbra a ir disfrazado y tienen lugar canciones, números artísticos y demás actividades placenteras. Si bien las fuentes dicen que en este día se puede beber un poco más de alcohol, la tradición judía mantiene que no debe hacerse nada que ponga en riesgo la propia integridad ni la de los demás.

No existe un menú fijo para *seudat Purim*, como sí existe en Pésaḥ. Sin embargo, la estrella indiscutible son los dulces. En todos los espacios geográficos los autores detallan prolijamente las especialidades que madres y abuelas confeccionaban: «Era la okazion para kada balabaya ke afirme la kapachida del kuzinar i se rivalizavan entre eyas» (Kolonomos & Namiceva 2005: 32), y que varían de unos lugares a otros.

8. Así, por lo que respecta a esos dulces, en Sarajevo destacan las *ruskitas d'alhashu* (Abinun 1988: 151). En Monastir, *burikitas di muez*, *tajikos*, *ruskitas*, *pan di spanya*, *tursida dultsi* (Kolonomos & Namiceva 2005: 32). En las siempre animadas *kalezhas de la dzjhudriya* [*sic*] de Rodas «los *fulares* […] con su huevo *enjaminado*, "apresado" en la masa, y su "horca" crocante y dulce» (Gutkowski [Alhadeff] 1999: 50). La «horca» alude a la que fue colgado Amán, que estaría representado por el huevo: «Antes de empezar la comida gritamos: "¡*Arur Amán*!" y arrancamos el huevo como si fuera el ojo de Amán» (Amselem 2012: 195). En Turquía los *folares* estaban a la última:

> A *novia* (fiancée) would send her *novio* (fiancé) a plate full of *folares* and other sweet meats for him to break his fast with. In turn, the next morning, the fiancé would return to his fiancée the same plate with […] *masapan*, […] *tishpisti*, *pan despanya*, all this in a gold leaf setting (Haker 2003: 97-98).

Los tangerinos evocan emocionados los *purimes* infantiles. David Bendayán (2000: 30) rememora la *hada* («costumbre») de confeccionar pastelillos como *fijuelas, marronchinos* y otros. Solly Levy (2014: 125) pone en boca de Palomba otras variedades: «En mi pueblo, para Purim, se hazen alconfites, pan despanya, rosca, sharope, dulce de roza, de kayisí (albaricoque), de naranĵa, tupishtí, taĵicos de almendra, borekas…». Especificaremos algunas de estas *dulzurias* teniendo en cuenta las múltiples variedades de los ingredientes. Daré el más común entre quienes aportan en sus memorias las recetas:

— El *tishpishtí* (del tc. *tez* «rápido» y *pisht* «hacer, elaborar») o *tupishtí* —con múltiples denominaciones— es un dulce a base de sémola de trigo duro y de nueces.
— Las *roskitas* «rosquillas» tienen diferentes gustos: anís, *aljashú* (que es una especie de turrón hecho de galleta en polvo o de polvo de pan ácimo, almendras, nueces, frutos tostados, especies y cocido en miel, etc.).

— La *fijuela* es una masa frita delgada elaborada con harina y huevos. Los turcos le agregan a la masa algún licor y los marroquíes las comen con canela y miel. La *fijuelas* sefardíes son el equivalente de las *orejas de Amán*, de tradición asquenazí. Empiezan a mencionarse entre los sefardíes tras la emigración, cuando entran en contacto con las comunidades asquenazíes que viven en su entorno.
— La *tursida dulci* es una empandilla de nueces, típica de Monastir (ahora Bitola) en Macedonia.
— Los *tajikos*: para formar los *tajikos* (de almendra, de *bembriyo*, de *muezes*, de *alviyanas*…) se amasan los siguientes ingredientes: *formigo*, fruto seco, canela, zumo de limón o *portokal* [«naranja»] y *sherbet* de algún dulce y se forma como una salchicha; cuando endurece, se cortan *tajikos* («rodajitas»).
— Los *mavlatches* son una confección acaramelada en filas alternando blanco y rojo. *Mavlatche* es la forma adoptada en zonas de Bulgaria y Turquía, pero el nombre en Salónica es *novyíkas* (Nehama *s.v.*) y tenían formas humanas.
— El *pan de España*: si hubiera que elegir una especialidad mencionada por todos, sería el pan de España, un bizcocho, en judeoespañol llamado también *pan esponjado*. En la emigración es ya para muchos simplemente *biscotcho*, y ha perdido su primitiva denominación.

9. Ante tal algarabía culinaria se alzan las voces críticas de los médicos contra estos excesos, como queda evidente en la siguiente cita: «Huelga decir que […] repercutían negativamente sobre la salud. Muy pocos llegaron hasta una edad avanzada, segados por enfermedades metabólicas, diabetes, aterosclerosis, gota o cirrosis hepática» (Papo 2006: 33). Invariablemente, en todos los textos se menciona algún fallecido por causa de la obesidad o la diabetes, que arrastraban en parejo equilibrio hombres y mujeres. La madre de Albert Cohen, por ejemplo, sufría de una «obesidad cardíaca», pero no tenía voluntad para adelgazar: «Afirmaba que el azúcar no engorda: "Échalo en el agua y verás como [*sic*] desaparece"» (Cohen 2007: 50). Y cuando visitaba a su hijo nunca le dejaba desabastecido: «Una vez, durante su estancia en casa, me preparó una cantidad disparatada de jalea de grosellas, más de cien tarros, para tener la seguridad de que no me quedaría sin golosinas tras su marcha» (Cohen 2007: 76-77).

10. La tradición reclama que los disfraces deben ser de personajes bíblicos que inspiren el temor a la divinidad, el servicio, la integridad, la fe, las buenas obras, la piedad y la vida de santidad: Moisés, Abraham, David, los jueces y profetas. Cada cual tendría luego la ocasión de explicar por qué había recreado ese personaje, qué se debía evitar de él y qué imitar: «Dressed in costumes of Queen Esther that Mother had laboriously sewn, the two of us had

visited the home of every aunt and uncle we could remember» (Varon 1999: 6-7). La estricta ortodoxia no acepta mimetizarse con personajes mundanos o seculares. Sirve de ejemplo el caso del pequeño Moïse Abinum (1988: 152) quien va a disfrazarse de especiero turco, con daga incluida. Es reprobado: su disfraz es sangriento y, por tanto, no conviene a la sagrada fiesta.

11. Los sefardíes de Turquía tenían ya desde antiguo la costumbre de celebrar Purim con mascaradas y pantomimas. También en Salónica y otras comunidades existía un teatro tradicional desarrollado en las escuelas judías. Pero nada de esos repertorios se ha conservado. Es solo a partir de mediados del siglo XIX cuando aparece el teatro de autor que pervivirá hasta la década de 1930 (Romero 2008: 424).

Tanto de las representaciones en sí como de las obras, cuyos temas eran de preferencia bíblicos, existen numerosísimos testimonios en las memorias. Las obras se proyectaban con antelación, nada podía dejarse al azar: «Un mes antes […], una de las maestras nos preparaba para presentar una obrita con disfraces, máscaras y cantos» (Elnecavé 1994: 17). Los chicos aprendían de memoria sus papeles a fuerza de oírselos repetir a los mayores. Nissim Benezra, criado en el orfanato de Ortaköy (Estambul, Turquía), rememora que asistía gente a las representaciones: «On invite la crème de la communauté, à commencer par le grand rabbin Haïm Bedjarano qui était un petit octogénaire sec et maigre» (1996: 125). Pero en las casas, al aire libre, en terrazas y patios, sin decorado y con caracterizaciones rudimentarias, también gozaba del espectáculo el público, que consistía en familiares, vecinos y amigos: «[Sara] avait participé à toutes les représentations artistiques organisées à Pourim dans le konak brûlé» (Benezra 1996: 169). También Line Amselem destaca que: «Se nos quedó muy grabada la historia de Purim el día que nos disfrazamos en casa de tita Luna y montamos una obra de teatro para los padres» (2012: 196).

Yamila Kolonomos, además de mencionar a Šaḇetay Djaén (1883-1947), el más prolífico autor de obras de teatro en judeoespañol, apunta que gustaban mucho en Monastir porque se representaban en esa lengua, eran cercanas y la gente aplaudía a rabiar:

> Al tyempo del 1922-1927 la fyesta Purim stuvo enrikisada kon teatro del rabeno Shabetay Djain. Las mas konosidas piesas *Yibtah; Debora; La fija del sol;* kon motivos biblikos i de la vida de las komunitas djudiyas. Eran mucho keridas de ke stavan eskritas en lingue maternala el djudezmo (Kolonomos & Namiceva 2005: 33).

12. Los bailes eran un tiempo de solaz, especialmente para los jóvenes. De hecho, el *balo* constituía uno de los pocos espacios en que podían socializar: «The favorite dance they danced was the Bulgarian version of the Hora, God only knows why this particular dance was picked to celebrate Pu-

rim with» (Haker 2003: 98)**.** Los padres de Adriana Altaras afirmaron su amor en el baile de la comunidad judía de Zagreb en 1938. Un amor que sobrevivió otro matrimonio, una guerra mundial, varios amoríos y el exilio: «Auf dem groβen Purim-Ball der jüdischen Gemeinde, zu dem die jüdische Jugend aus ganz Jugoslawien angereist kam, machte sie ihn mit ihren Plänen fürs weitere Leben bekannt» (Altaras 2011: 32).

Algunos bailes se llevaban a cabo en las escuelas después de las representaciones teatrales: «La représentation terminée, on ôta les chaises pour que ces dames et messieurs pussent danser» (Benezra 1996: 125); pero los más se proyectaban en clubes, hoteles o lugares emblemáticos, con toda pompa, y se invitaba a lo más granado de la sociedad local, como la abuela de Leontina Arditi quien afirma: «Rausgeworfen hatte sie ihn bei einem Purim, weil sie einen Maskenball veranstaltet hat. Und da waren die Reichen von ganz Sofia» (2002: 85). Kolonomos los recuerda de máscaras en Monastir: «A Bitola komo i a las otras sivdas por la fyesta se organizavan balos kon maskas ke eran una atraksion para toda la sivda» (2005: 33). Ella misma constata cómo la rama femenina de la WIZO[5] organizaba en el Hotel Bosna un baile con música y lotería, que se destinaba a ayudar a las chicas pobres, lo mismo que diferentes artesanías, que se vendían para recaudar fondos (Kolonomos & Namiceva 2005: 33).

13. Las coplas constituyen el género que más caracteriza a los sefardíes, el más «castizo»[6]. Desde el siglo XVIII se hallan documentadas coplas llamadas «de Purim» porque acompañan la celebración, de la misma manera que otras coplas patrimoniales paralitúrgicas acompañaban otros eventos del calendario.

Son poemas estróficos, con frecuencia acrósticos, cantables, de variada temática, pero habitualmente narrativos o descriptivos (no líricos), de origen culto, de transmisión primordialmente libresca (aunque las hay de tradición oral), y su distribución geográfica abarca de Oriente a Marruecos. Se documentan desde el siglo XVIII al XX, aunque se conserva alguna de finales del XVII. Destaca su carácter cantable para distinguirlo de las canciones populares. La melodía puede ser propia o de alguna canción conocida, y suelen tener estribillos. Su misión era didáctica: a través de estos textos judeoespañoles, fáciles de recordar, las gentes iban conociendo los episodios claves de la historia judía[7].

Si hay una copla universal, de Oriente a Occidente, es la famosa cuyo estribillo dice: «Ṿiva el rey y ṿiva yo, / ṿivan todos los ĵudiós, / y ṿiva la reina Ester / que tanto plaćer mos dio» (Hassán 1987: 121), y que aparece sobradamente mencionada en las memorias.

---

[5] WIZO: Women's International Zionist Organization.

[6] Véase Hassán (1987).

[7] Sobre la caracterización general de las coplas, véase Díaz-Mas (2006: 160-168).

14. El cancionero tradicional es el género más conocido de la literatura sefardí. Aunque abunda la canción amorosa, existen otras temáticas, como las que acompañan a determinados momentos de la vida familiar (nacimientos, bodas, etc.) La mayoría son cancioncillas breves y fáciles de retener. El cancionero es, sin duda, uno de los géneros mejor representado en las memorias: «*Purim*, *purim lanou pesah en la mano*» (Courtine-Denamy 1999: 181). Abinun recuerda cuando, siendo niños, iban disfrazados de casa en casa cantando fragmentos de la historia de Esther: «Nous faisions des rondes tout autour [d'un énorme pantin de chiffon] en chantant à tue-tête: *Cuando Amman s'imburacho* / *Y salio afuera* / *A sus hijus dimando*: *Que perashah era*?» (Abinun 1988: 153).

Esta costumbre de cantar en Purim cuando visitaban a parientes y amigos es habitual en Oriente y Occidente, y así lo constatan numerosos memorialistas: «Por las calles de nuestro barrio salíamos en alegres grupos de chicos, a cantar y pedir el "dinero de Purim": *Buen Purim, buenos anyos / Io no bevo ni vino ni rakí / Lo ke gustash, echad akí*» (Gutkowski [Rosanes] 1999: 140). El *purimlik*, «dinero de Purim», era el que los padres o amigos regalaban a los niños. No era fijo y dependía de la voluntad de la persona o del arte con que los chicos se despabilaran mostrando sus dotes artísticas: «Era costumbre acoger a los niños de los barrios pobres que llegaban de a cuatro o cinco y golpeaban a la puerta […]; se paraban en medio de la sala, cantaban las canciones de Purim y cobraban su *purimlik*» (Gutkowski [Bencuya] 1999: 279). Las mujeres solían cantar en los días previos, mientras confeccionaban los dulces en compañía de otras: «Wa venga, vamos a cantar, que tenemos 'ada de cantar mientras que hazemos lod-dúrced-de Purim» (Levy 2014: 126). Las memorias constatan que el canto es una de sus actividades favoritas.

15. Los sefardíes han mantenido durante siglos una riqueza de refranes, proverbios y dichos. Su uso resulta una pieza clave de su expresión lingüística. La difusión de estos refranes en las comunidades sefardíes —como en otras culturas— se ha producido durante generaciones de forma oral. Hoy contamos con algunas recopilaciones[8].

Los autores reflejan esos usos y expresan sus emociones mediante dichos que han oído año tras año de boca de sus seres queridos en Purim, y cuya recitación provoca en ellos una honda nostalgia. He aquí algunos ejemplos: *Buen purim, buenos años* (Maimon c1993: 79); *Dispues di Purim platikos* (Kolonomos & Namiceva 2005: 32); *De Purim a Pesah mejor ke mi madre no me pariera* (Amato Levy 1987: 216). Al igual que las canciones, suelen transcribirse en el texto en judeoespañol aunque la obra esté escrita en otra lengua, de modo que se produce el fenómeno lingüístico del *code-switching*[9].

---

[8] Véase, a propósito, la «Bibliografía recomendada» por Díaz-Mas (2006: 212-214).

[9] Sobre este fenómeno en el contexto de las memorias, véase Romeu (2012b). Sobre *code-switching*, véase Harris (1994) & Rey Romero (2016).

16. Encontramos mencionadas otras muchas costumbres relacionadas con Purim. Por ejemplo, la de cantar romances mientras se confeccionan los pastelitos: «Tía Hallo préparant les fameuses *tortitas* […] en chantonnant: *Gerineldo, Gerineldo* / *Mi caballero pulido*»[10] (Bendayán 2000: 31-32). O la de poner a los hijos nacidos durante la fiesta los nombres de los protagonistas: Benezra (1996: 70) había nacido en Purim y le nombraron Mardoqueo, pero enfermaba a menudo y le cambiaron el nombre a Nissim («milagros»). A la abuela de Vicky Nizri le pusieron Esther: «Abuelita, ¿tú, por qué te llamas Esther? […] Esa misma pregunta le hice muchas veces a mi madre. "Porke nasitesh en Purim", declaraba ella» (Nizri 2000: 236). También conviene mencionar la costumbre de fabricar monigotes representando a Amán para apalearlos:

> Wa, ya vos di unas cuantas pruebas de que el ĵudió es testaduro y tamién no para de quesharse pol-lo argo y pol-lo nada. El Nabocodonosor nuncua no destrosó el Templo, lo desmontó, ya vol-lo dishi, payudarmos. El mesquín de Ĥamán que a cada fiesta de Purim le baldonamos y le ḥashmeamos con palos, carracas y triquitraques, vos demostrí que no tuvo la culpa de nada. Los griegos, lor-romanos, lo mismo. Mozotros todo lo tomamos a mal. ¿Querís más ejemplos? (Levy 2014: 233).

Este breve espacio no permite extenderse más. Con todo, sí podemos vislumbrar, a través de este recorrido por las memorias, cómo, pese a las reticencias preconcebidas de quienes les niegan un lugar en el mundo de los estudios sefardíes, estos textos pueden servir de fuentes auxiliares al estudio del devenir del pueblo sefardí en los dos últimos siglos.

BIBLIOGRAFÍA

Abinun, Moïse (Sarajevo, 1912) (1988), *Les lumières de Sarajevo. Histoire d'une famille juive d'Europe centrale. Récit,* París, J.C. Lattès.

Altaras, Adriana (Zagreb, 1960) (2011), *Titos Brille. Die Geschichte meiner strapaziösen Familie*, Colonia, Kiepenheuer & Witschen Verlag.

Amato Levy, Rebeca (Rodas, 1939) (1987), *I remember Rhodes…/Mi akodro de Rhodes…*, Nueva York, Sepher-Hermon Press for Sephardic House at Congregation Shearith Israel.

Amselem, Line (París, 1966) (2012), *Pequeñas historias de la calle Saint-Nicolas*, Zaragoza, Xordica.

Arditi, Leontina (Sofia, 1929) (2002), *An meinem Ende steht mein Anfang: ein jüdisches Leben in Bulgarien*, Viena, Milena Verlag.

Bendelac, Alegria (Caracas, 1928) (1992), *Mosaïque. Une enfance juive à Tánger (1930-1945)*, Casablanca, Wallada.

Bendayán, David (Tánger, 1940) (2000), *Une jeunesse à Tanger*, Quebec, Latitudes.

[10] Los versos provienen del romance español conocido como *Landarico* o entre los sefardíes como *Anderleto*; sobre dicho romance entre los sefardíes, véase el trabajo de Jovanović (2018).

Benezra, Nissim M. (Estambul, 1911) (1996), *Une enfance juive à Istanbul (1911-1929),* Estambul, Isis.
Cohen, Albert (Corfú, 1895) (2007), *El libro de mi madre,* Barcelona, Anagrama.
Courtine-Denamy, Sylvie (París, 1947) (2001), *La maison de Jacob. La langue pour seule patrie. Récit*, París, Phébus.
Díaz-Mas, Paloma (2012), «Vidas de novela», en Pilar Romeu, *Guía bibliográfica de memorias sefardíes. Sefardíes originarios del Imperio otomano* (*1950-2011*) Barcelona, Tirocinio, pp. 5-7.
— (2006), *Los sefardíes*. *Historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras.
Díaz-Mas, Paloma & Cristina de la Puente (2007), *Judaísmo e Islam*, Barcelona, Crítica.
Elnecavé, Bruria (Hascovo, 1915) (1994), *Crisol de Vivencias Judías*, Buenos Aires, La Luz.
Fereres, Sarah (Casablanca, 1929) (1996), *Larache, crónica nostálgica,* Caracas, Centro de Estudios Sefardíes. Fragmentos traducidos en haketía en <https://esefarad.com/?p=34063/>.
Goodman, Philip (1949), *The Purim Anthology*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America.
Gutkowski, Hélène (1999), *Érase una vez... Sefarad. Los sefaradíes del Mediterráneo. Su Historia. Su Cultura. 1880-1950. Testimonios*, Buenos Aires, Lumen. Testimonios de Sarina Alhadeff (Rodas, 1910), Beatriz Rosanes (Sofía, 1920), Esther Levi (Esmirna, 1928) & Yalet Bencuya (Esmirna, 1932).
Haker, Erol (Estambul, 1930) (2003), *Once upon a time Jews lived in Kırklareli: the story of the Adato Family, 1800-1934*, Estambul, Isis.
Harris, Tracy (1994), «Code-Switching in Contemporary Judeo-Spanish», en Yedida K. Stillman & Norman Stillman (eds.), *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, pp. 432-445.
Hassán, Iacob M. (1987), «Un género castizo sefardí: las coplas», en Paloma Díaz-Mas (ed.), *Los sefardíes*: *cultura y literatura,* San Sebastián, Universidad del País Vasco, pp. 103-123.
Hasson, Stella [biografía de Victor Hasson (Rodas, 1927)] (2007), *Du Paradis à l'Enfer*, Bruselas, Clepsydre.
Jovanović, Željko (2018), «Judaisation of a Hispanic Ballad: *Landarico* in the Works of Haim S. Davico and Laura Papo Bohoreta from the Former Yugoslavia», *Abenámar: Cuadernos de la Fundación Ramón Menéndez Pidal* 2, pp. 43-66.
Kolonomos, Yamila (Monastir, 1922) y Jasminka Namiceva (2005), *Sinteyas de los sefardes de la Makedonia. Memoria, uzos, mantinision,* Skopje, La komunita djudiya de la Makedonia.
Levy, Solly (Tánger, 1939) (2014), *El segundo Libro de Selomó (De Tánger a Montreal)*, Barcelona, Tirocinio.
Maimon, Sam Bension (Bursa, 1907) (c. 1993), *The Beauty of Sephardic Life: Scholarly, Humorous, and Personal Reflections*, Seattle, Maimon Ideas Publications.
Nehama, Joseph (1977), *Dictionanire du Judéo-espagnol*, Madrid, CSIC.
Nizri, Vicky (México, 1954) (2000), *Vida propia*, México, El Pirul.
Papo, Isaac (Milán, 1926) (2006), *Viaje en el ocaso de una cultura ibérica. Recuerdos y reflexiones de un médico sefardí,* Barcelona, Tirocinio.
Romero, Elena (2008), «La literatura dramática», en Iacob M. Hassán *et al.* (eds.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Romero, Rey (2016), «Code-Switching and Immigrant Identity in Rosa Nissán's *Hisho que te nazca*», *Sephardic Horizons*, 6.3-4; https://www.sephardichorizons.org/Volume6/Issue3-4/Romero.html

Romeu, Pilar (2019), *Guía bibliográfica de memorias sefardíes* (*segunda parte*). *Sefardíes originarios del Imperio otomano y del norte de África*, Barcelona, Tirocinio.

— (2015), «Aproximación a la filmografía sobre los sefardíes: Apuntes para el estudio de un género en gestación», en Eliezer Papo *et al.* (eds.) *Dameta leTamar. Studies in Honor of Tamar Alexander*, *El Prezente* 8-9 / *Mikan* 15, 3 vols., t. III, pp. 191-208.

— (2012a), *Guía bibliográfica de memorias sefardíes. Sefardíes originarios del Imperio otomano* (*1950-2011*), Barcelona, Tirocinio.

— (2012b), «El uso de la lengua judeoespañola en las memorias y novelas autobiográficas de los sefardíes orientales», en Hilary Pomeroy *et al.* (eds.) *Selected Papers from the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies* (*29-31 July 2008*). Londres, Department of Iberian and Latin American Studies, Queen Mary, University of London, 2012, p. 211-227.

Varon, Laura (Rodas 1926) (1999), *The Judería. A Holocaust Survivor's Tribute to the Jewish Community of Rhodes*, Londres & Westport CT, Praeger.

Lengua

El hebreo en la traducción de *Trajikomedia o Lyorar i reir* de Sokolov

María José Cano Pérez
Universidad de Granada (España)

Doğa Filiz Subaşı
Yozgat Bozok Üniversitesi (Turquía) y Universidad de Granada (España)

Resumen

Se recogen y analizan los términos y expresiones hebreas que aparecen en la traducción al judeoespañol de la obra de Nahum Sokolov *Trajikomedia o Lyorar i reir*, contextualizando esos usos en el ambiente nacionalista del momento de su publicación.

Palabras clave: glosas; judeoespañol; traducción; Imperio otomano; sionismo.

Abstract

This paper gathers and analyses the Hebrew terms and expressions that appear in the Judeo-Spanish translation of Nahum Sokolov's *Trajikomedia o Lyorar i reir*, placing the use of these terms and expressions in the context of the nationalist environment of the time of its publication.

Keywords: Glosses; Judeo-Spanish; Translation; Ottoman Empire; Zionism.

En 1909 se publicó la obra *Trajikomedia o Lyorar i reir. Estuđyo psikolojiko sovre el estađo de aſma del Se' David Fresko direktor del «Tyempo»* (a continuación, *Trajikomedia*) del dirigente sionista —presidente de la Organización Sionista Mundial— y periodista polaco Nahum Sokolov (1859-1934). La obra había sido redactada en lengua hebrea pero pronto fue traducida al judeoespañol por Ben Yisai y publicada en el mismo corazón de Estambul, en la «Imprimeria "El juđyo"» situada en el Perşembe Pazarı (el Bazar del Jueves) en Gülzade Hanı, un caravasar comercial ubicado en el barrio de Gálata.

La obra fue redactada como respuesta a un escrito del periodista sefardí de Estambul David Fresco (1853-1936), editor de algunos periódicos sefardíes,

tales como *El Telegrafo* y *El Tyempo,* acérrimo partidario del nacionalismo otomano y, en consecuencia, del uso de la lengua turca[1]. En ese escrito acusaba a los representantes sionistas extranjeros en el Imperio otomano de instigar a los judíos otomanos contra su país e incluso contra la propia religión judía.

El dirigente sionista era partidario de fomentar el renacimiento de la lengua hebrea como estandarte del nacionalismo judío, pero también era consciente del poco dominio que los sefardíes otomanos tenían de ese idioma, cuyo uso entre ellos se limitaba casi exclusivamente al ámbito religioso. En relación a David Fresco, su contrincante en la disputa que nos ocupa, admite que «se pueđe avlar kon el un poko de hebreo, el es un juđyo espanyol i los juđyos espanyoles en jeneral me son keriđos» (Sokolov 1909: 13), pero continúa negando la cultura de los sefardíes: «Pero kon tođo el respekto ke lyo tengo por los juđyos españoles de Konstantinopla devo senyalar una verdađ triste: enel intervalo de los ultimos tyempos, Konstantinopla devino una siudađ vazia de tođa sensya juđia[2]» (Sokolov 1909: 13).

En la traducción del texto de la *Trajikomedia* se conservan más palabras y expresiones hebreas de lo que era habitual en textos laicos sefardíes de la época. Por ejemplo, en la obra de Izak Gabay *Yildiz i sus sekretos* (Subaşı 2018), de 328 páginas, tan solo encontramos once términos y expresiones hebreas (dos de ellos abreviaturas), mientras que en este librito de 44 páginas hay 11 glosas, 33 términos (nombres comunes, propios, de libros sagrados), 12 frases (expresiones y citas de textos rabínicos y 15 citas bíblicas).

En la *Trajikomedia* las palabras hebreas se conservan como parte de una glosa o de forma independiente. Son tanto nombres propios, lo que sería más normal, como nombres comunes. En cuanto a las frases son tanto citas de libros sagrados como otro tipo de expresiones.

GLOSAS

El uso de las glosas parentéticas fue habitual en toda la literatura sefardí a partir del siglo XIX como consecuencia de la necesidad de adoptar una terminología más amplia de la tradicional con la que suplir las carencias lexicográ-

---

[1] David Fresco ha sido objeto de investigación de muchos académicos: Ayala 2008: 144-155; Birmizrahi 2006: 551; Bunis 2002; Franco 1897: 280-282; García Moreno 2010: 75-85; Güleryüz 2015: 156-159; Phillips Cohen & Stein 2010: 356-357, 369-371, 377; Romero 1992: 182, 193, 202, 245, 246, 248, 249, 251; 2010: 58-60; Sánchez-Pérez 2019: especialmente 24-33. Para más información véase la página *Sefardiweb*, disponible en http://sefardiweb.com/node/251 [consultada 28/04/2020].

[2] En este trabajo para la transcripción del judeoespañol se sigue el sistema «a la turca» (Subaşı 2018: 49-59) y para la transcripción del hebreo el sistema de la revista *MEAHHebreo.* Véase: Vega Álvarez *et al.* 2016: 28-31.

ficas del judeoespañol al adentrarse en nuevos géneros literarios[3]. Es por ello que hay variación tanto en la frecuencia de uso como en la lengua con la que se glosa o el tipo, si es palabra a palabras o la glosa es una frase que sirve para explicar el significado.

En el corpus nos hallamos ante nueve glosas parentéticas léxicas de las cuales ocho sirven para aclarar un sustantivo, de ellas dos lo hacen con frases completas, y una para esclarecer un verbo. También hay cuatro informaciones o aclaraciones parentéticas en las que complementa la información sobre un personaje:

> B" Menahem (Mendelson) (Sokolov 1909: 19/15[4]).

En las tres restantes la glosa aporta una información sobre el contenido de un tratado misnaico, y en las otras dos aclara un texto hebreo:

> Mişna de «Yevamot» (onde se trata por la mas parte de Halisa i de Yibum) (Sokolov 1909: 9/13-14).
>
> *Lo yašbet Yiśrael mhyot goy kol yamim* (Israel no serara nunca de ser una nasyon) (Sokolov 1909: 41/25; 42/1).
>
> Empesimos: *ha-mebi'geṭ mi-medinat ha-yam,* (uno ke trae *geṭ* de *medinat ha-yam*) (Sokolov 1909: 10/8-9). [Literalmente «Quien trae una demanda de divorcio de un país del mar» (Allende los mares; del otro lado del mar)].

A lo largo del libro de Sokolov se encuentran ocho glosas parentéticas de léxico, la mayoría son del hebreo, pero también hay una turca, otra del griego y una del propio castellano. Siguiendo las categorías de Doğa Filiz Subaşı (2016: 464) el término se explica mediante:

1. Sinónimos, donde tenemos: 1.a. sinónimos totales; es decir, lo glosado se explica por su equivalente en la misma lengua o en otra [notados con ST en las tablas], 1.b. sinónimos aproximativos [notados con SA en las tablas]; es decir los que no tienen totalmente el mismo significado, pero sí comparten un sentido aproximado. Como indicábamos, todas ellas se refieren a sustantivos menos dos glosas que son a verbos[5]:

---

[3] Para más información sobre el tema, véase Subaşı 2016: 456; García Moreno 2010; 2013; 2014.

[4] Los números corresponden a página y línea.

[5] Las páginas citadas del libro de Sokolov corresponden a la edición que usamos en este trabajo (Sokolov 1909).

Forma glosada	Etimología	Glosa	Etimología	Significado	Tipo	Locación
konsevir	es.	aferar	pt*.	concebir, mantener con convicción una idea, opinión	SA	15/14
luçar	es.	pelear	es.	luchar	ST	14/24

* Para las etimologías las abreviaturas utilizadas son: es. «español», gr. «griego moderno», he. «hebreo», tr. «turco», pt. «portugués».

Glosas a sustantivos:

Forma glosada	Etimología	Glosa	Etimología	Significado	Tipo	Locación
aforismo	gr.	*mašal* (משל «mašal»)	he.	proverbio	ST	6/16
erezia	es.	*kefirah* (כפירה «kefirah»)	he.	herejía	ST	21/17
estratajemo	es.	*ʿarmah we-tahbulah* (ערמה ותחבולה) «ʿarmah we-taḥbulah»)	he.	astucia y artimaña	SA	39/20
fortuna	es.	*mazal* (מזל «mazal»)	he.	fortuna	ST	3/10
erensya	es.	*yeruša* (ירושה «yeruša»)	he.	herencia	ST	3/12
renkor	es.	*garez*	tr.	rencor	ST	18/24
tutores	es.	*apotroposes* (επίτροπος «epitropos»)*	gr.	tutores	ST	14/11-12

* Corregimos el original apotroposir. https://www.jewishvirtuallibrary.org/apotropos [consulta 30/10/2019].

2. También hallamos glosas E en las que «la explicación de un término es una definición o una descripción mediante paráfrasis» (Subaşı 2016: 476). En el texto encontramos dos casos:

Forma glosada	Etimología	Glosa	Significado	Tipo	Locación
muhan (מוכן «muḵan»)	he.	koza ke se pueđe tokar en dia de *şabat*	listo, preparado	E	7/23-24
mukse (מוקצה «muqṣeh»)	he.	apartađo, koza ke no se pueđe tokar en *şabat* porke no ay menester de servirsen de el	excluido	E	7/21-22

NOMBRES COMUNES

A lo largo de esta traducción se conservan muchos términos hebreos que en la mayoría de los casos son términos técnicos relacionados con la vida religiosa, muchos son jurídicos —jurisprudencia rabínica—, otros referidos a instituciones y a la festividad de la Pascua. Todos ellos son palabras que difícilmente tienen una traducción al judeoespañol (refiriéndose al castellano) y que como tal se usaban entre los sefardíes. En total aparecen doce:

Get < he. גט *geṭ* «acta de divorcio religioso» (Sokolov 1909: 10/9, 15, 23).

Galut < he. גלות *galut* «destierro»; *gelutot* «género poético dedicado al destierro» (Sokolov 1909: 29/23).

Dayan < he. דיין *dayan* «juez», «arbitro» (Sokolov 1909: 37/25).

Din < he. דין *din* «justicia», «juicio» (Sokolov 1909: 32/13; 37/25).

Dinim < he. s. דִּין «*din*», plural דינים «leyes», «juicios» (Sokolov 1909: 10/2).

Helak < he. הילך *helak* «oferta legal», «metal precioso». Lit. «he aquí», «Que sirve como un método de pago aceptado, como moneda, factura» (Sokolov 1909: 32/9, 11, 14, 21; 33/2, 3).

Hevra kedoša < he. חברה קדושא *ḥebrah qedoša* «sagrada hermandad» (Sokolov 1909: 9/18-19).

Halisa < he. חליצה *ḥaliṣah* «ceremonia del levirato en la que se libera a la mujer de contraer matrimonio con su cuñado, también conocida como de "quitar la sandalia"» (Sokolov 1909: 9/14).

Yibum < he. יבום *yibum* «matrimonio por levirato» (Sokolov 1909: 9/14; 10/2).

Yešiva < he. ישיבה *yešiba* «academia», «centro de estudios de la Torá y el Talmud» (Sokolov 1909: 10/22).

Masehet gittin < he. מסכת גטין *masseḵet giṭṭin* «tratado» (Sokolov 1909: 10/22).

Ptor < he. פטור *prot* «exento», «libre», «liberación», «exención» (Sokolov 1909: 32/13, 33/3).

Pesah < he. פסח *pesaḥ* «pascua judía» (Sokolov 1909: 5/15).

Rabinim < he. רבנים *rabinim* plural de rabino רב (Sokolov 1909: 11/14).

Şaliah < he. שליח *šaliaḥ* «mensajero» (Sokolov 1909: 10/23).

A ellos hay que añadir cinco términos más sin relación con el ámbito religioso, pero que el traductor considera que entienden los hipotéticos lectores:

Ab < he. אב *ab* «padre». Figurado también significa «principio», «origen» (Sokolov 1909: 9/6).

Bʿale batim < he. בעלי בתים *bʿale batim* Lit. «dueños», «propietarios». «Señores de las casas» (Sokolov 1909: 12/10).

Lekaf zehut < he. לכף זכות *lekaf zeḵut* «favorablemente». Lit. «por mano favorable/benevolencia» (Sokolov 1909: 18/25).

Medinat ha-yam < he. מדינה *medinah* en estado constructo «ciudad», «país». *Ha-yam* < he. הים *yam* «mar» (Sokolov 1909: 10/9, 10).

Tolada < he. תולדה *toladah* «producto», «nacimiento» (Sokolov 1909: 9/7).

NOMBRES PROPIOS

En el subepígrafe de los nombres propios, aunque el número de casos es escaso, las categorías son variadas pues hay topónimos, gentilicios, nombres de periódicos, etc.:

— *Ereş Iśrael* (Sokolov 1909: 34/22). Escrito ארץ ישראל «Tierra de Israel». Se refiere a futurible estado judío en los territorios del legendario país de los judíos, que en ese momento formaba parte del Imperio otomano, distrito del Damasco.
— *Yidiş* (Sokolov 1909: 46/11). Escrito יידיש «yidis, ídish, yiddish». Dialecto judeoalemán hablado entre los judíos asquenazíes tanto del centro como del este europeo, así como por sus descendientes en el continente americano y otros lugares del mundo.
— *Hasefira* (Sokolov 1909: 18/6, 8, 13, 15; 19/2, 4; 45/4; 46/10). Escrito הצפירה «Ha-Ṣfira»; «Ha-Zefira», («El Amanecer» o «La Mañana»), periódico hebreo semanal publicado en Polonia en 1862 y 1874-1931.

Fundado por Haim-Zelig Slonimsky en 1862 en Varsovia. En 1876 con Nahum Sokolov en el equipo editorial adquirió su auténtica identidad como portavoz del sionismo político (Soffer 2007[6]).

— *Kenezim* (Sokolov 1909: 40/17). Escrito קיניזים «hijos de Kenaz o Quenaz». Génesis 36: Kenaz jeque descendiente de Esaú (de ahí la alusión a las lentejas y la venta de la primogenitura), es decir que Sokolov piensa que los judíos no deben de hacer como Esaú en relación a los gentiles. Las lentejas serían la metáfora de las ventajas de la asimilación y el humanismo. Véase Gén. 25, 27-35.

— *Ha-ʿolam* (Sokolov 1909: 46/19). Escrito העולם «Ha-ʿOlam», («El Mundo»), periódico hebreo semanal fundado y editado por Sokolov en Colonia en 1907. Fue famoso por la colaboración de escritores, artistas y figuras públicas.

NOMBRES DE LIBROS O TRATADOS SAGRADOS

En este subepígrafe se recogen los nombres de los libros y tratados de índole religiosa que aparecen a lo largo del texto. Todos son de tratados misnaicos, salvo una referencia a Cantares y otra alusión a la Biblia:

— *Beṣa* (Sokolov 1909: 8/25). Escrito ביצה «huevo», «semilla». Séptimo orden de Moʿed de la Misná.

— *Gemara* (Sokolov 1909: 3/19; 4/24; 6/5,18; 8/17, 25; 9/2, 9; 33/4; 37/8; 42/21). Escrito גמרא «la Guemara». Junto a la Misná forman el Talmud.

— *Gittin* (Sokolov 1909: 10/6). Escrito גטין «actas de divorcio». Singular גט «acta», «libelo». El sexto tratado del orden *našim* de la Misná.

— *Yevamot* (Sokolov 1909: 9/13). Escrito יבמות «las cuñadas». Tratado de Talmud y la Misná (Orden 3º Mujeres), donde se tratan las leyes del levirato (*yibum*) y las de la liberación de la cuñada *ḥaliṣah* (Sokolov 1909: 9/13).

— *Mişna* (Sokolov 1909: 6/4; 9/13).

— *Mişnayot* (Sokolov 1909: 3/19; 4/24). *Mišnayot* < he. משניות «párrafos de los que se compone la Misná».

— *Şir Haşirim* (Sokolov 1909: 21/18). *Šir Haširim* < he. שיר השרים «Cantar de los Cantares».

— *TaN'aK* (Sokolov 1909: 29/5). *Tanak* < he. תנ"ך «Biblia hebrea».

---

[6] También se puede consultar: http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/2009_61_02_00_Seltzer.pdf.

FRASES

El traductor de esta obra conserva bastantes frases en hebreo que intercala entre las líneas de la traducción. Él mismo abre su traducción con una cita bíblica de Lam. 4, 14 (Sokolov 1909: 2/1-2). Ya en el texto de Sokolov observamos que la mayoría de las frases conservadas en hebreo en la traducción son citas bíblicas. Las frases hebreas suelen estar escritas en letra cuadrada mientras que el resto del texto, incluidas las palabras hebreas, en letra semicursiva. En total se contabilizan quince citas bíblicas: Lev. 26, 42 (Sokolov 1909: 20); Deut. 30, 4. (Sokolov 1909: 20); Ge. 12, 1 (Sokolov 1909: 20); Deut. 34, 12 (Sokolov 1909: 21); Ex. 23, 9 (Sokolov 1909: 33); Le. 25, 35 (Sokolov 1909: 33); Num. 15, 15 (Sokolov 1909: 33); Ex. 23, 1 (Sokolov 1909: 33); Ex. 23, 7 (Sokolov 1909: 33); Deut. 10, 18-19 (Sokolov 1909: 33-34); Deut. 24, 17 (Sokolov 1909: 34); Deut. 27, 19 (Sokolov 1909: 34); I Cró. 17, 21 (Sokolov 1909: 41).

Solamente nos detendremos en el pasaje bíblico de Cant. 1, 14 (Sokolov 1909: 21) por el posible doble sentido que su lectura nos puede ofrecer para el contexto en el que se encuentra: su traducción es «Racimo de alheña es para mí, mi amado», pero también puede traducirse por «Eškol el infiel es mi amado/mi tío (pariente)». Hace un juego con los homónimos de אשכל. «Eškol el amorita» Gen. 14, 13, 24 y «racimo» Cant. 1, 14; כופר *kofer* «hereje», «infiel» < he. כופר *kofer* y «aleña» Cant. 1, 14. Véase, por ejemplo, Cantar de los Cantares Raba 1, 61. דודי *dodi* con los significados de «tío mío». Gen. 14, 13 es un aliado pariente de Abraham, y de «amado mío» Cant. 1, 14.

El resto de las frases suele ser pasaje procedente de textos rabínicos, algunas de las cuales examinaremos brevemente y el resto solo las listaremos:

— *Ma'aśeh be-Rabi Eliʿezer we-Rabi Yehošuʿa še-hayu mesubīn* (Sokolov 1909: 5/17). Se refiere al pasaje hagádico sobre el *seder* de *Pesah* en el que se lee: «Los hechos del rabino Eliezer y el rabino Yehoshua y el rabino Elazar ben Azariah y el rabino Akiva y el rabino Tarpon que estaban bien versados en Bnei Brak, etc.».
— *Bet Šammay omrim tok̲el we-bet Hillel omrim lo' tok̲el.* En este momento nos habla de las dos escuelas más famosas del rabinismo clásico, las de Šamay (50 a.C.-30 d.C.), uno de los redactores de la Misná y fundador de una de las grandes escuelas rabínicas en su época, y por el otro la de Hillel (c. 70 a.C.-10 d.C.), sabio judío de la época de Šamay, que también fundó otra importante escuela rabínica menos rígida que la de aquel. La frase está en relación con las leyes alimentarias: «La escuela de Ṣamay dice comer y la escuela de Hillel dice no comer» (Sokolov 1909: 6/23-24).

Algunas frases se refieren a leyes rabínicas que habrían de ser bastantes conocidas como las referentes a los *yomim tob̲im* «días festivos»: *beṣah še-nol-*

dah be-yom toḇ «huevo que nació en festivo» (Sokolov 1909: 6/10-11; 6/13-14). Otro caso sería las referencias a las leyes del divorcio: *ha-mebi'geṭ mi-medinat ha-yam*, literalmente «quien trae una demanda de divorcio de un país del mar» (allende los mares; del otro lado del mar) (Sokolov 1909: 10/8-9). Otras refieren lo siguiente:

— *Baruḵ dayan ha-emet* «Bendito el juez verdadero»[7] (Sokolov 1909: 9/20-21).
— *Ha-ṣarot poṭerot zo et zo we'b* «El problema sale uno del otro y etc.» (Sokolov 1909: 9/15).
— *Metah aḥat mihen* «Murió una de ellas» (Sokolov 1909: 9/15).
— *Metu štayi* «Murieron los dos» (Sokolov 1909: 9/19).
— *Metu šeloš* «Murieron las tres» (Sokolov 1909: 9/22).
— *Le ᶜeney kol Iśrael* «A los ojos de todo Israel» (Sokolov 1909: 20/20).
— *Eškol ha-kofer dodi li* «Eškol, el hereje es mi pariente» (Sokolov 1909: 21/18).
— *Hašibah šoftenu ke-ba-rišonah* «Dejen a nuestros jueces en primer lugar» (Sokolov 1909: 25/25).
— *Yišub Ereṣ Iśrael* «Asentamiento de la Tierra de Israel» (Sokolov 1909: 29/10).
— *Helak hu ptor* «La oferta legal está exenta» (Sokolov 1909: 32/14).

CONCLUSIÓN

La primera conclusión que se saca de la lectura de este librito es la constatación de que, realmente, el hecho de realizar una traducción deja constancia de las carencias de la mayoría de la población sefardí otomana en relación a la lengua hebrea, sobre todo al hebreo moderno.

No es fácil deducir el porqué de la abundancia de hebraísmos o, simplemente, de lengua hebrea, en este breve corpus. La primera hipótesis sería que la obra original estaba escrita en hebreo y al traductor le resultó más cómodo conservar todas aquellas palabras que consideró que los lectores del libro estaban capacitados para entenderlas, tanto en lo referente a los términos sueltos como a las frases (expresiones, enunciados, locuciones, etc.), muchas de ellas se hallan en pasajes bíblicos o en otros libros sagrados.

Ahora bien, también la posición de los dos contrincantes de esta disputa epistolar en relación al uso de la lengua como símbolo identitario nacionalista nos puede inducir a pensar que la conservación del hebreo, en una proporción considerable, responde a ese postulado nacionalista en el que se identifica a un

[7] No está escrito en letra cuadrada.

pueblo con una lengua exclusiva o privativa y, por consiguiente, el traductor ayuda a fortalecer ese posicionamiento.

En concreto, las glosas hebreas que hemos analizado en este trabajo —que son nueve glosas parentéticas léxicas y cuatro informaciones o aclaraciones parentéticas en las que complementa alguna información—, parecen responder a la reafirmación del sentido del texto, con el fin de despejar las posibles dudas sobre lo que escribió Sokolov y no expresamente de explicar el significado de la palabra que pone en judeoespañol.

BIBLIOGRAFÍA

Ayala, Amor (2008), «"La instruksion es el mas ermozo afeite por la mujer", Una conferencia de David Fresco sobre la nueva mujer sefardí (Estambul, 1929)», *Sefárdica* 17, pp. 144-155.

Birmizrahi, Rıfat (2006), *Lo Ke Meldavan Nuestros Padres. Babalarımızın Gazetelerinden. From Our Father's Newspapers*, Estambul, Gözlem.

Bunis, David M. (2002), «Salonika: World Center of Popular Judezmism», en Rafael Gatenio (ed.), *Judeo Espaniol: una lingua djudia bushkando su puevlo = a Jewish language in search of its people: 2nd International Judeo-Espaniol Conference,* Tesalónika, Ets Ahaim Foundation, pp. 75-84.

Franco, Moise (1897), *Essai sur l'Histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les Origines Jusqu'à nos Jours*, París, Librairie A. Durlacher.

García Moreno, Aitor (2010), «Glosas frescas en *La hermośa Ḥulda de España* (Jerusalén 1910)», en Paloma Díaz-Mas & María Sánchez-Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, pp. 75-85.

— (2013), «Les gloses comme sources pour l'étude du lexique ju déoespagnol: l'exemple de Luzero de la Pasensia (Roumania)» en Soufiane Rouissi & Ana Stulic (eds.), *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrits pour les études séfarades*, Burdeos, Presses Universitaires de *Bordeaux,* pp. 249-271.

— (2014), «Glosas de andar por casa en los cuentos sefardíes tradicionales recogidos por Cynthia Crews en Salónica a principios del siglo xx», *Ladinar* 7-8, pp. 95-112.

Güleryüz, Naim A. (2015), *Türk Yahudi Basını Tarihi: Süreli Yayınlar*, Estambul, Gözlem [en turco].

Phillips Cohen, Julia & Sarah Abrevaya Stein (2010), «Sephardic Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History», *The Jewish Quarterly Review* 100.3, pp. 349-384.

Romero, Elena (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre.

— (2010), «La Polémica sobre el Judeoespañol en la Prensa Sefardí del Imperio Otomano: materiales para su estudio», en Paloma Díaz-Mas & María Sánchez-Pérez (eds.), *Los Sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades,* Madrid, CSIC, pp. 55-64.

Sánchez-Pérez, María (2019), *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.

Soffer, Oren (2007), *There is No Place for Pilpul! Hazefirah Journal and the Modernization of Sociopolitical Discourse*, Jerusalén, Mossad Bialik Press [en hebreo].

Sokolov, Nahum (1909 [5670]), *Trajikomedia o Lyorar i Reir. Estuđyo psikolojiko sovre el estađo de aſma del Se' David Fresko direktor del «Tyempo»*, traducido por Ben Yishai, Constantinopla, El Djudio.

Subaşı, Doğa Filiz (2016), «Glosas parentéticas en una obra historiográfica sefardí: *Yildiź y sus secretos: el reino de Abdul Ḥamid*, de Iśac Gaḇay», *Sefarad* 76.2, pp. 455-489.

— (2018), *Yildiz i sus sekretos. El reyno de Abdul Hamid de Izak Gabay*, Granada, EUG.

Vega Álvarez, Francisco, M. Tania García Arévalo, Doğa F. Subaşı, Öykü Ulusal *et al.* (2016), *Guía BUPRE Guía de Buenas Prácticas para Revistas Electrónicas. El caso de las revistas sobre Estudios Hebreos y Judíos*, Granada, EUG.

<http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/2009_61_02_00_Seltzer.pdf> [consultada el 17/09/2020].

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/apotropos> [consultada el 30/10/2019].

<http://sefardiweb.com/node/251> [consultada el 28/04/2020].

<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sokolow_Nahum> [consultada el 18/07/2018].

<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Tsefirah_Ha-> [consultada el 18/07/2018].

Monastir es sjempri Monastir (In dialekto monastirli) (1932) de Buki: comentario, edición y notas

Aldina Quintana
Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel)

Resumen

Los sefardíes de las comunidades de Monastir (Macedonia del Norte) y Pristina (Kosovo), desaparecidas de forma súbita en 1943 y 1999 respectivamente, eran fácilmente identificables por su peculiar variedad judeoespañola, cuya característica más marcada era la terminación en *-e(s)* de palabras, incluidas las desinencias gramaticales, que en otras variedades sefardíes y en español terminan en *-a(s)*. Esta variedad, formada del contacto entre hablantes descendientes de los judíos de Aragón y Portugal en contacto con el castellano y otras lenguas no-hispanas, se empleaba exclusivamente en el medio oral. Descrita por investigadores como Luria (1930), Crews (1935) o Kolonomos (1968), carece de literatura escrita. El cuadro de costumbres *Monastir es sjempri Monastir* (1932) editado y comentado aquí, en el que su autor Avraham ben Moise Romano «Buki» retrata a las mujeres de Monastir en su propio dialecto, constituye el único documento literario conocido, escrito en esta variedad.

Palabras clave: judeoespañol (ladino), dialectología sefardí, literatura sefardí, Monastir (Bitola), Pristina.

Abstract

The Sephardic communities of Monastir (North Macedonia) and Pristina (Kosovo), which rapidly disappeared in 1943 and 1999 respectively, were easily identifiable by their peculiar Judeo-Spanish variety, whose most outstanding feature was the word termination in *-e(s)*, including grammatical endings, that in other Sephardic varieties as well as Spanish end in *-a(s)*. This variety emerged when Sephardic speakers, descendants of Jews of Aragon and Portugal, came into contact with Castilian and other non-Hispanic languages. It was used exclusively in the oral medium. Researchers such as Luria (1930), Crews (1935), or Kolonomos (1968) described the variety, but we are lacking testimonies of it in written literature. The *cuadro costumbrista* (a literary work encompassing local customs and habits), *Monastir es sjempri Monastir* (1932), edited and commented here, in which its author Avraham ben Moise Romano «Buki» portrays the

dialect of women of Monastir, constitutes the only known literary evidence of this Judeo-Spanish variety.

Keywords: Judeo-Spanish (Ladino), Sephardic dialectology, Sephardic literature, Monastir (Bitola), Pristina.

MARCO HISTÓRICO

Los sefardíes de Monastir (hoy Bitola, Macedonia del Norte) eran fácilmente reconocibles por su lengua, la cual contaba con una serie de peculiaridades que permitían a los hablantes de judeoespañol de otras comunidades identificarlos como *monastirlís*. También el judeoespañol hablado en Pristina (Quintana 2006: 57-59), actual capital de la República de Kosovo, formaba parte de esta variedad. Después de más de cuatro siglos de existencia, con períodos de sombras y luces, el exilio de estos sefardíes, y en consecuencia la muerte súbita de su lengua, concluyó de forma trágica a consecuencia del genocidio nazi y las últimas guerras en los Balcanes.

Monastir, después de haber alcanzado una relativa prosperidad a partir de 1839 (Cohen 2004: 135), en 1904 comenzó un período de decadencia económica, social y cultural del que no se recuperó hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la comunidad judía había desaparecido. Durante ese período, la ciudad permaneció hundida en la pobreza y la miseria condicionadas por una serie de acontecimientos iniciados con el desmembramiento del Imperio otomano, la efervescencia del nacionalismo, las Guerras balcánicas (1912-1913) y la ocupación de la ciudad por Serbia primero y Bulgaria después. Posteriormente fueron los bombardeos franceses y alemanes durante la Primera Guerra Mundial, los que hicieron de Monastir una ciudad inhabitable: los alemanes utilizaron gases incendiarios y venenosos que forzaron la huida masiva de sus ciudadanos a otras partes de occidente. Entre estos se contaban muchos judíos, quienes en 1917 se establecieron en Nueva York y en Salónica (Cohen 2003: 132, 137-138). Pero, para los judíos que permanecieron en Monastir, en su mayoría sefardíes descendientes de los expulsados de Aragón en 1492 y de los huidos de Portugal hasta el siglo XVIII, lo peor estaba aún por llegar: tras el acuerdo firmado el 22 de febrero de 1943 entre los nazis alemanes y el gobierno búlgaro, según el cual acordaban la deportación de 20.000 judíos a Polonia, los primeros serían los 12.000 de Tracia y Macedonia, territorios bajo el dominio búlgaro. Los sefardíes de Monastir fueron detenidos el 11 de marzo de 1943 y enviados a un campo de tránsito en Skopie. Con los judíos de esta ciudad y los de Štip, en total 7.144 personas, fueron trasladadas en las semanas siguientes al campo de exterminio de Treblinka en tres transportes. Antes, únicamente 150 judíos habían sido puestos en libertad por orden de las autoridades búlgaras por estar en posesión de otra nacionalidad. De estos, solo una familia de tres

miembros era de Monastir. Además, cinco *monastirlís* habían lograron huir del campo de tránsito. Estas ocho personas y algunas más, entre ellas la investigadora Jamila Kolonomos (Kolonomos 2008), que se habían unido a la resistencia clandestina contra los alemanes, fueron las únicas supervivientes de la destrucción y aniquilación de esta comunidad, porque ningún judío de Monastir sobrevivió a Treblinka[1].

Aunque las provincias de Kosovo y Metojia contaron con la presencia de judíos ya en la Edad Media, solo a partir de la segunda mitad del siglo XIX se produjo un período de inmigración judía a gran escala hacia esta región, acompañada de una creciente actividad económica, de modo que las comunidades judías de Pristina y Kosovska Mitrovica eran de origen completamente sefardí (Damjanović 2016: 108). Por ejemplo, tras el gran incendio que en 1863 destruyó el *Kurtiju* de Monastir (Cohen 2003: 44), varias familias víctimas de esta catástrofe se establecieron en Pristina. La mayoría de los 1.500 judíos con los que contaba la Comunidad de Pristina en 1943 fueron deportados a Bergen-Belsen por la Gestapo en colaboración con los pro-fascistas albaneses. Solo menos de la mitad sobrevivieron el Holocausto, pero en su mayoría emigraron a Israel entre 1948 y 1952. La pequeña comunidad que desde entonces existió en Pristina desapareció por completo en junio de 1999 a consecuencia de los bombardeos de las tropas de la OTAN sobre la ciudad. Sus últimos judíos huyeron a Belgrado y Vranje (Serbia), y a Israel.

EL JUDEOESPAÑOL EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS

Debido a que Kosovo, Metojia y Macedonia permanecieron dentro del Imperio otomano hasta 1912, antes de ser integradas en el Reino de Serbia en 1913, y pasar Macedonia a formar parte de Bulgaria a finales de 1915, los sefardíes de estas comunidades, excepto algunas individualidades, quedaron fuera de los movimientos generales de establecimiento del francés como lengua de cultura y modernización, de la hispanización del judeoespañol propuesta por algunos intelectuales españoles y de la adopción del hebreo propagada por el nacionalismo judío que encontraron respuesta en otras comunidades sefardíes (Vučina Simović & Filipović 2011: 575-576; Damjanović 2016: 109). La consecuencia de esta situación y del escaso contacto con el mundo occidental hasta su separación del Imperio otomano, fue que los sefardíes de Monastir mantuvieron el judeoespañol y su forma de vida tradicional mucho más tiempo que las otras comunidades sefardíes, mientras que los de Pristina

[1] *Monastir during the Holocaust. Liquidation of the Jewish Community in Monastir*, Jerusalén, Museo Yad Vashem, en línea en <https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/communities/monastir/liquidation.asp> [consultado el 8 de septiembre de 2019].

adquirieron el serbocroata en tan solo dos décadas, pero sin abandonar definitivamente el judeoespañol.

En Pristina, como en todas las comunidades de Kosovo y Metojia, fue después del final de la Primera Guerra de los Balcanes, tras la liberación de estos municipios por el ejército serbio en 1913, cuando surgieron los primeros síntomas de desplazamiento del judeoespañol por el serbocroata: algunos ciudadanos judíos cambiaron sus apellidos a las formas serbias. Pero el uso del idioma serbocroata se convirtió en un imperativo para los judíos en el período de entreguerras. La vida social no podría haberse imaginado sin contactos frecuentes con este idioma, y los habitantes judíos de Kosovo y Metojia se comunicaban en serbocroata en todas las funciones sociales, de manera que cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, todos hablaban serbocroata y el judeoespañol había perdido la primacía indiscutible que había tenido hasta el final de la Primera Guerra Mundial (Damjanović 2016: 117, 121-124).

En Monastir, después de la Primera Guerra Mundial, los jóvenes, en general, y sobre todo las mujeres, se adhirieron principalmente al movimiento sionista y la emigración a Palestina fue más frecuente que en otras comunidades de Macedonia. El desplazamiento del judeoespañol por el macedonio comenzó en la década de los veinte, por lo que la lengua de la comunicación cotidiana entre las dos guerras mundiales, tanto entre los niños como entre los adultos, siguió siendo predominantemente el judeoespañol no solo en el dominio privado, sino igualmente en el público. En 1936, los bandos, folletos, carteles y anuncios publicitarios se seguían escribiendo masivamente en judeoespañol y letras rasíes (Vučina Simović & Filipović 2011: 576-580). Sin embargo, estos documentos efímeros no estaban escritos en la variedad oral de Monastir, sino en una variedad judeoespañola más estandarizada, como muestra el siguiente bando, cuya estilo lingüístico correspondería al de la variedad formal del medio escrito de este tipo de documentos de Salónica[2]:

---

[2] Comparando con las descripciones de Luria (1930), Crews (1935) y Kolonomos (1968), en este bando está ausente el rasgo más marcado del *monastirlí*, como era el cierre de la vocal /a/ átona en sílaba final de palabra (*nada otra koza* en lugar de *nade otre koze*, etc.), pero también otros, tales como la aféresis de /e/ en sílaba inicial /es-/ seguida de consonante oclusiva (*espalda* por *spalda*) o la epéntesis de la semivocal palatal /j/ entre vocales cuando la primera es una palatal tónica (*reviene*, *djudia*, *apropiada*, *traeran* por *reviyene*, *djudiya*, *apropiyada*, *trayeran*). Además, ocurre la metátesis de *-rd-* (*akodrarvos* por *akordavos*) que no tenía lugar en Monastir. Una versión en ortografía hispanizada de este texto se puede consultar en *CoDiAJe - Corpus diacrónico anotado del judeoespañol*. Directora: Aldina Quintana, en línea en <http://corptedig-glif.upf.edu/teitok/codiaje/es/index.php?action=file&id=Terminado/lad987.xml> que es parte del proyecto de investigación ISF 486/19 financiado por la Fundación de Ciencias de Israel.

Original

!אירמאנוס

בוזיס קורין קי און מאנסיב'יקו דאנדוסי איל טיטולו די שאליאך אריב'ו אין מואיסטרה סיב'דאד טוב'יינדו פור בוטו נאדה אוטרה קוזה מאס קי ריקוז'יר לו מאס מוג'ו פוסיב'לי די מוניד'ה אינטרי איל פואיב'לו ג'יד'ייו דילה קואלה אונה בואינה פארטידה לי ריב'ייני אה טיטולו די מיזאדה פור סיגורו קי איסטי פירסונאז'י נון מאנקארה די אטיראר לה פופולאסיון ג'ודיאה קון אירמוזוס דיסקורסוס.

נון ב'וס ד'ש'יש' אינגאנייאר קון פאלאב'ראס ב'אנאס אי סאב'יד ביין קי די טודה לה פארה קי סי טייני ד'אדו פ'ין אויי פארה לה פאליסטינה נון ב'ה ני און קוארטו אלה קאש'ה אפרופייאדה אי איל ריסטאנטי איס אימ-פליאדו פארה פאגאס אי קומיסיוניס אי נורמיס אה ג'ינטי קי סי דאן איל טיטולו די שאליאך מה קי אין ריאליטה נון סון קי לוס ג'ופאדוריס דילה סאנגרי דיל פואיב'לו ג'ידייו אין איל גאלות.

אונה קומיסיון פ'ואי נומינאדה אה איסטי איפ'יטו לה קואלה סאלירה דין גרוטה אין גרוטה אי ד'י קאזה אין קאזה אה ריקוז'יר פאראס.

אין איסטי מומינטו אקודראר'וס דיל ב'ירו פ'ונד'ו נאסיונאל ג'ידייו **„קרן תל חי"** אי ריפ'וזאד' קאטיגוריקאמינטי די דונאר אה איסטה קומיסיון קי איס איל אורגאנו סייגו די ב'ירסוס פירסונאז'יס קי ביב'ין אלה איספאלדה דיל פואיב'לו ג'ידייו.

קואנד'ו סי פריזינטאראן סימיז'אנטי קומיסיון דיזיד'ליס פ'ראנקאמינטי אפארטינימוס אלה מואיב'ה אורגאניזאסיון ציאוניסטה לה קואלה קון איל אייוד'ו דיל פואיב'לו ג'ידייו טראאיראן אונה ריגמיסיון קומפלידה אי אה סוס סאלודו ריספודיינדו קון אורגוליו **תל חי** אי אנסין אילייוס אינטינ-דיראן לוקי ליס קידה אה אזיר.

… …

מואיב'ה אורגאניזאסיון ציאוניסטה
ביטול נוב'ימברי 1935

Transcripción en judeoespañol
estandarizado moderno

Ermanos!

Bozes korren ke un manseviko dandose el titolo de shaliah arrivo en muestra sivdad toviendo por buto nada otra koza mas ke rekojer lo mas mucho posivle de moneda entre el puevlo djidyo dela kuala una buena partida le reviene a titolo de mezada por siguro ke este personaje non mankara de atirar la populasion djudia kon ermozos diskorsos.

Non vos deshesh enganyar kon palavras vanas i saved bien ke de toda la para ke se tiene dado fin oy para la Palestina non va ni un kuarto ala kasha apropiada i el restante es em-pleado para pagas i komisyones [e]normes a djente ke se dan el titolo de shaliah ma ke en realita non son ke los chupadores dela sangre del puevlo djidyo en el galut.

Una komisyon fue nominada a este efeto la kuala salira den gruta en gruta i de kaza en kaza a rekojer paras.

En este momento akodrarvos del vero Fondo Nasional Djidyo **„Keren Tel Hay"** i refuzad kategorikamente de donar a esta komisyon ke es el organo siego de [di]versos personajes ke biven ala espalda del puevlo djidyo.

Kuando se prezentaran semejante komisyon dezidles frankamente apartenemos ala Mueva Organizasyon Zionista la kuala kon el ayudo del puevlo djidyo traeran una regmisyon komplida i a sus saludo respondiendo kon orgolyo **Tel Hay** i ansin eyos enten-deran loke les keda a azer.

Mueva Organizasyon Zionista
Bitol novembre 1935

Valiosos estudios en los que se describe la variedad de Monastir y que incluyen testimonios recogidos del medio oral fueron publicados por Max A. Luria (1930) quien entre noviembre de 1926 y mayo de 1927 visitó esta comunidad[3]. Crews realizó igualmente trabajo de campo en Monastir en 1930, donde recogió varios cuentos de cuatros informantes, dos de ellos nacidos a mediados del siglo XIX y dos jóvenes nacidos en la segunda década del siglo XX que con un breve estudio descriptivo fueron publicados en 1935 (81-127). En 1968 Kolonomos publicó una descripción de su lengua materna y en 1978 una serie de cuentos en *monastirlí*. No ha ocurrido lo mismo con el judeoespañol de Pristina, del cual solo tenemos noticias por haber sido in-

[3] Las grabaciones de dos informantes de Luria ha sido reproducidas en Liebl (2009).

cluido en el estudio sobre geografía lingüística del judeoespañol de Quintana (2006). El único testimonio literario originalmente escrito en el desaparecido dialecto de estas comunidades sefardíes que se ha conservado es *Monastir es sjempri Monastir* (1932). Esta es también la única obra literaria escrita en esta variedad del judeoespañol[4], porque el dialecto de Monastir y Pristina se usaba exclusivamente en el medio oral, aunque este extremo es difícil de precisar como consecuencia de que los archivos de estas comunidades desaparecieron durante la ocupación de los nazis alemanes.

MONASTIR ES SJEMPRI MONASTIR: EL CUADRO COSTUMBRISTA DE BUKI

Monastir es sjempri Monastir, el cuadro costumbrista que Buki dedicó a esta variedad cuando era el rabino de esta comunidad, fue publicado en 1932 en *Jevrejski Glas* [«La voz judía»] 6 (17-18). Se trata de una de las publicaciones semanales en lengua serbocroata de la comunidad judía de Bosnia que regularmente incluía también alguna columna en judeoespañol. Los autores de esta eran sefardíes de Sarajevo que se ocupaban en profesiones liberales y que paralelamente aprovechaban los espacios que la prensa judía de Bosnia ponía a su disposición, para expresar sus inquietudes sobre aspectos de la vida social judía. Entre estos autores se encontraba Buki, uno de los más prolíficos del grupo.

Avraham ben Moise Romano «Buki»

Sobre la vida de Buki se conocen pocos detalles: el apodo corresponde a la persona del rabino Avraham ben Moise Romano, nacido en Sarajevo en 1894 en el seno de una familia de rabinos. Era el hijo mayor de Moise Romano, como lo indica el hipocorístico *Buki*, que solo los judíos de Bosnia usaban[5]. Buki pasó parte de su infancia en Travnik (Bosnia-Herzegovina). En 1919 ocupaba el puesto de rabino de la comunidad judía de Bosanski Šamac, función que pasó a desempeñar posteriormente en Dubrovnik (Croacia). Durante su estancia en la ciudad adriática comenzó a colaborar en las publicaciones judías de Bosnia. En 1930 fue nombrado rabino de la comunidad de Monastir. Allí permanecía el día 11 de marzo de 1943, cuando los judíos de Monastir fueron detenidos por los

[4] Solamente en el retrato «El Šabat de tiju Hajim» (*Jevrejski Glas* [«La voz judía»] 1, 1936, pág. 2), del que también Buki es el autor, el judeoespañol hablado en Monastir emerge de boca de *tiju Hajim* en las citas de diálogos directos.

[5] Con Buki (m.) y Bukica (f.) se designaba al primogénito y primogénita en el judeoespañol de Bosnia, mientras que en el resto de las comunidades sefardíes Bohor y Bohora eran los hipocorísticos habituales. Una excepción en Sarajevo la constituye el nombre artístico de la escritora Laura Papo Bohoreta (1891-1942), apreciativo de Bohora, quien entre 1900 y 1908 residió en Estambul con su familia (Prenz 2014: 316 y nota 1). Probablemente fue aquí donde comenzó a recibir esta designación cariñosa.

nazis y las autoridades búlgaras, para ser deportados al campo de exterminio de Treblinka junto a sus correligionarios de Macedonia pocos días después. Según consta en la base central de datos de nombres de víctimas de la *Shoá* del Museo de Holocausto (Yad Vashem) de Jerusalén[6], Avraham (Avram) Romano Buki fue asesinado, lo mismo que su esposa Lea, sus dos hijos, David y Moritz, y los otros deportados a la llegada del tren a Treblinka.

Buki fue uno de los máximos representantes de la prosa sefardí de Bosnia, estrechamente ligada al auge que experimentó la prensa periódica judía bosnia entre las dos guerras mundiales y, en particular, los semanarios *Jevrejski život* [«La vida judía»] (1924-1927) y *Jevrejski glas* (1928-1941) (Prenz 2014: 317), en los que colaboró con 28 contribuciones (Nezirović 1992: 576). La prosa de los intelectuales sefardíes de Bosnia comenzó a surgir en los inicios del siglo XX. Se caracteriza por el predominio del relato breve. A partir de 1924 la actividad literaria de los escritores de Bosnia se centró en la escritura de breves cuadros de costumbres centrados en la vida de la comunidad de Sarajevo (Prenz 2014: 321). Precisamente fue Buki el introductor de este estilo literario con su relato «Rekordos de mis čikezis», publicado en 1924 en *Jevrejski život* 30, pág. 4 (Prenz 2014: 321). En los cuadros de costumbres se suelen retratar aspectos de la vida comunitaria sefardí de Sarajevo, las transformaciones sociales a las que estaba sometida entonces, las diferencias generacionales agudizadas por los cambios sociales, etc., por medio de diálogos puestos en boca de personajes que se expresan en los diferentes estilos del nivel coloquial de Sarajevo. Todo ello marca una diferencia notable con la literatura sefardí de otras comunidades en las que tanto el cuadro de costumbres como el nivel más coloquial del judeoespañol estuvieron prácticamente ausentes[7]. Otra característica de los escritores de Bosnia era la actitud de reflexión y comprensión que adoptaron frente al tradicionalismo defendido por los más ancianos y el reformismo deseado por los más jóvenes, en lugar de plantear el conflicto generacional como irreconciliable, tal y como lo presentaban los intelectuales de otras comunidades sefardíes (Prenz 2014: 321-322).

Buki dedicó prácticamente toda su actividad literaria a la comunidad de Sarajevo. Pero, el trasfondo de algunos de sus cuadros de costumbres está situado también en Monastir, donde ocupaba el puesto de rabino. Si «Un triste spozorjo» (*Jevrejski glas* 50, págs. 3-5), escrito en el dialecto de Sarajevo, está considerada la mejor descripción de la atmósfera de la comunidad de Monastir (Nezirović 1992: 581-583), *Monastir es sjempri Monastir* no solo fue el único cuadro de costumbres publicado en el dialecto de Monastir, sino que constituye el único documento literario escrito en esta variedad judeoespañola.

---

[6] Se trata de los registros 449661, 742823, 1138631, 1138532, 1144890, 1969809, 2026614, 8449672 y 8449677.

[7] Entre las pocas excepciones, están las series *Tio Ezra i su mujer Benuta* y *Tio Bohor i su mujer Djamila*, recopiladas y reeditadas por Bunis (1999).

Contenido y función del relato breve *Monastir es sjempri Monastir*

Sunhu y su sobrina Rashel —a las que brevemente se une Streja casi al final de la conversación— charlan en el *kurtiju* [«patio»], como era la costumbre en las tardes del verano o cuando hacía buen tiempo. La conversación tiene lugar en vísperas de la fiesta de Pésah, cuando las mujeres judías están extremadamente ocupadas con la preparación de la fiesta. Esta circunstancia propicia que las *fazjendes* [«preparativos»] y la propia fiesta sean los temas en torno a los cuales gira la conversación, el marco al que Buki recurre para retratar algunos momentos de la vida de Monastir y, en especial, de los asuntos que ocupaban a las mujeres.

Para Sunhu, Pésah ha dejado de ser la fiesta esperada y alegre que celebraba con su marido y sus tres hijos. Viuda y sola, pues sus hijos —lo mismo que otros *monastirlís*— emigraron a Estados Unidos y Francia, Sunhu teme la soledad, sobre todo cuando se acercan las fiestas que es cuando más presente se le hace la ausencia de sus seres más queridos, quienes daban verdadero sentido a su vida; en sus pensamientos aflora con nostalgia el sosiego de aquellos tiempos felices mezclados con el recuerdo de vivencias más cercanas en las que la soledad vence a los recuerdos tan inolvidables. Su sobrina trata de mitigar el desasosiego, la tristeza y la soledad de su tía acompañándola en la conversación y proponiéndole que se vaya a vivir a Nueva York, donde residen dos de sus tres hijos. Pero Rashel comprende los motivos por los que Sunhu nunca tomará una decisión así. La vida tradicional de la que participan todos los miembros de la comunidad judía de Monastir vale mucho más que el anonimato y la incomunicación de la moderna y colosal ciudad de Nueva York. Streja viene con la buena noticia del compromiso formal de su sobrina y, como es costumbre, las invita a la primera ceremonia que, por este motivo, va a tener lugar. Siguiendo también la tradición, Rashel invita a su tía a celebrar el *Séder* [«cena ritual del primer día de Pésah»] con ella y su familia.

El escenario de la conversación es el *kurtiju*, el típico gran patio central de los barrios sefardíes hacia el que se orientaban las viviendas. El barrio judío de Monastir tuvo incluso el nombre *Kurtiju* tras su creación a finales del siglo XVI (Luria 1930: 8). Hasta la Segunda Guerra Mundial el *kurtiju* seguía siendo el único lugar público en el que se encontraban las mujeres sefardíes, aún no involucradas en actividades fuera del hogar (Damjanović 2016: 111). El *kurtiju* era el centro de la vida social sefardí y el único para las mujeres cuando Buki escribió el cuadro costumbrista.

De no haber sido personajes de ficción, Sunhu podría haber sido plenamente contemporánea de Esther Cohen a la que Crews entrevistó en 1930. Esther había nacido en 1860 y jamás había sobrepasado los límites de la calle en la que había nacido más de algunos metros (Crews 1935: 13). Para

el personaje Rashel, una generación más joven que la verdadera Esther Cohen, y la fictiva Sunhu, el contacto con el mundo exterior tendría lugar a través de sus hijos. Solo después de la Primera Guerra Mundial los niños de las minorías de Monastir comenzaron a ser escolarizados en instituciones en las que aprendían la lengua del país, pero el judeoespañol seguía siendo su lengua dominante (Vučina Simović & Filipović 2011: 583). Como la auténtica Esther Cohen, los personajes de Sunhu y Rashel representan a mujeres monolingües en judeoespañol que no saben «leer ni escribir» (Crews 1935: 13).

En el Imperio otomano, las mujeres estaban excluidas de la comunicación social y del contacto cercano con miembros de comunidades no judías. A diferencia de sus padres, esposos e hijos quienes, además, de poseer algún nivel de competencia en hebreo, tenían conocimientos, al menos rudimentarios, de turco otomano, las mujeres, por el hecho de serlo, estaban también privadas de la oportunidad de aprender idiomas extranjeros. Cada mujer sefardí en el Imperio otomano desempeñaba un papel primordial en la preservación de la lengua étnica y era responsable de mantenerla y transferirla. El ama de casa, además de ser la base de la familia en términos de higiene y responsabilidades culinarias, era la cuidadora y la tutora de los niños, y la guardiana y maestra encargada de transferir una gran tradición oral en la lengua materna a las futuras generaciones (Damjanović 2016: 111-112). Estas tareas que las mujeres sefardíes de Monastir y Pristina realizaron con el mayor éxito hasta el Holocausto, son también las que preocupan a Sunhu, Rashel y Streja, personajes creados para representar a la mujer sefardí tradicional, la que había nacido, crecido y pasado la mayor parte de su vida en casa y en el *kurtiju*. Cuando Buki las retrató en 1932, a pesar de que la ciudad de Monastir había dejado de formar parte del Imperio otomano en 1913 y había quedado definitivamente integrada en el Reino de Yugoslavia —lo mismo que Pristina— en 1929, para las mujeres miembros de las generaciones de Sunhu y Rashel nada había cambiado[8]. Por ello Buki puede poner sobre la balanza también dos formas de vida representadas en la pequeña y tradicional comunidad de Monastir y en la moderna gran ciudad de Nueva York, de la que todo lo que ha oído Sunhu, la ha dejado perpleja. Esta perplejidad no constituye una crítica a la forma de vida neoyorkina por parte del autor, sino una reafirmación de su comprensión hacia la forma de vida tradicional defendida por Sunhu y aceptada por Rashel que concuerda con el conservadurismo que, según Mark Cohen (2003: 7-8, 19-20), caracterizaba a los judíos de Monastir: *Monastir es sjempri Monastir* brota de la boca de Sunhu

[8] En el Tratado de Bucarest de 1913, la región de Macedonia se repartió entre Grecia, Serbia y Bulgaria. Monastir fue cedida a Serbia y recibió el topónimo eslavo Bitola por nombre oficial. Entre 1915 y 1918 formó parte del Reino de Bulgaria, pero al final de la Primera Guerra Mundial fue devuelta a Serbia, convirtiéndose en parte del Reino de los serbios, croatas y eslovenos, que pasó a llamarse Yugoslavia en 1929.

en dos ocasiones. Como el grupo de autores sefardíes de Bosnia (Prenz 2014: 321), Buki no plantea tales diferencias como factores de un conflicto irreconciliable, sino que adopta una postura de respeto hacia la tradición, incluso cuando en otras de sus obras muestra abiertamente sus preferencias por el cambio y la renovación de la sociedad.

Coincidiendo también con los autores de Bosnia, Buki se dirige, «a un lector que conocía su propio ambiente, que se reconocía en los personajes, en sus actitudes y su sentir y, sobre todo, en su lengua» (Prenz 2014: 323) en todas sus obras, en el judeoespañol de Bosnia, estableciendo una suerte de complicidad con ellos. Haciendo aquí una excepción, Buki escribe en el judeoespañol de Monastir, dialecto que conocía bien, dado que cuando escribió este relato, hacía dos años que residía allí donde desempeñaba el cargo de rabino. Sus personajes no serían los mismos si no expresaran lo que sienten y conocen en su propia lengua. Sin embargo, Buki no ignora a sus habituales lectores de Bosnia, a quienes facilita la lectura de su creación literaria por medio de las equivalencias del judeoespañol bosnio de la forma más marcada del *monastirlí* y de algunas voces que los sefardíes bosnios desconocían, como se puede ver en la edición del texto y, más adelante, en la tabla 1.

Edición de *Monastir es sjempri Monastir*

Siguiendo la constante de escribir los relatos en judeoespañol publicados en la prensa judía de Bosnia, *Monastir es sjempri Monastir* se imprimió con el alfabeto latino del serbocroata que hasta el día de hoy siguen empleando los sefardíes bosnios[9]. En la columna de la izquierda se puede leer el relato de Buki tal y como fue publicado. Para facilitar su comprensión, ofrezco una

[9] El sistema de ortografía basado en el alfabeto latino del serbocroata sigue el principio fonológico, como el alfabeto latino empleado en judeoespañol moderno, pero con las diferencias que incluye la siguiente tabla:

Judeoespañol en alfabeto serbocroata	Judeoespañol estándar	AFI
č (*noči*)	ch (*noche*)	ʧ
đ (*đidjos, tenekeđi*)	dj (*dju/djidios*, *tenekedji*)	ʤ
ž (*vježe*)	j (*vieja*)	ʒ
nj (*ninjus*)	ny (*ninyos*)	ɲ
š (*enšugar, deši*)	sh (*enshugar, deshe*)	ʃ
j (*tjempu*, *jiladu*, *akeju*)	y (*tiempo*, *yelado, akeyo*)	j, j, i

Una versión en ortografía hispanizada de este texto se puede consultar en *CoDiAJe - Corpus diacrónico anotado del judeoespañol*. Directora: Aldina Quintana, en línea en <http://corpte-dig-glif.upf.edu/teitok/codiaje/en/index.php?action=file&cid=xmlfiles/Terminado/lad981.xml>

versión del mismo en el estilo estandarizado del judeoespañol actual que imita la variedad de Estambul. En el estudio que sigue a la edición del texto, explico las características fonéticas más marcadas del judeoespañol de Monastir representadas en el texto, analizo brevemente la consistencia con la que el autor representa el estilo coloquial de las mujeres de Monastir y en notas a pie de página ofrezco explicaciones sobre algunos vocablos[10] que podrían dificultar la comprensión del relato a lectores no versados en la lengua sefardí.

Monastir es sjempri Monastir (In dialekto monastirli)	Monastir es siempre Monastir (Judeoespañol estandarizado)
Rašel: Vizine!, A vizine![1])	Rashel: Vezina!, A vezina!
Sunhu: Ke es?	Sunhu: Kualo es?
Rašel: Ke s'asento in kaze? No veji tjempu boenu ki sta? Venga ki dilantri la poerte poku al muabet[11]!	Rashel: Ke se asento en kaza? No ve eya el tiempo bueno ke esta? Venga aki delantre de la puerta un poko al moabet!
Sunhu: Ki, no sta jiladu?	Sunhu: Ke, no esta yelado?
Rašel: Kval jiladu? Venga ki! Vira. Todes las vizines ja saljerun dilantri las puertes.	Rashel: Kual yelado? Venga aki! Vera. Todas las vezinas ya salieron delantre de las puertas.
Sunhu: Mi dizis? Alore[12] nalde[13] jo ja vengu.	Sunhu: Ke me dizes? Ayde, ya esto viniendo.
Rašel: Aj, pešin[2]) ki la sto asperandu.	Rashel: Ayde, pishin ke la esto asperando.
Sunhu: Nalde, nalde, faz koente ke ja sali (sali kon su banteka in la manu). E, ja sta ermozu. Be[14] ja saljerun todes komu s'era medju d'inviranu.	Sunhu: Ayde, ayde, aze kuenta ke ya sali (sale kon su banketa en la mano). E, ya esta ermozo. Bre, ya salieron todas komo si era en meatad del enverano.
Rašel: E, ke li sto dizjendu? No es pekau star in kaze in si un tjempu?	Rashel: E, ke le esto diziendo? No es pekado estar en kaza en ansi un tiempo?
Sunhu: Si ki es. No paresi del todu fazjendes[3]) di Pesah. O oh, Bendiču, ki troka lus dijes i lus tjempus. I tu Rašel komu stas? Stas boene?	Sunhu: Ya es! No parese del todo hadras de Pesah. Oh, Bendicho El, ke troka los dias i los tiempos. I tu Rashel, komo estas? Estas buena?
Rašel: Boene šučur[15].	Rashel: Buena, mersi.
Sunhu: Tu Jaku, lus ninjus, stan boenus?	Sunhu: Tu Yako, las kriaturas, estan buenos?

[10] Correspondencia de las abreviaturas empleadas: b. = búlgaro, bo. = bosnio, fr. = francés, gr. = griego, h. = hebreo, it. = italiano, m. = macedonio, sbr. = serbocroata, t. = turco, Est. = Estambul. Los superíndices que aparecen en el texto literario seguidos del paréntesis de cierre forman parte del texto original.

[11] *muabet* (t. *muhabbet*) «conversación amena», «charla». Est. *moabet*.

[12] *alore* (it. *allora*) «entonces». Est. *alora, entonses*.

[13] *nalde* (gr. *na*) «¡verás!». Forma en femenino singular con adición del pronombres personales átonos bajo el modelo de un imperativo como en *miralda* «miradla» que funciona como un marcador del discurso de control del contacto o como intensificador de lo dicho, equivalente a las formas del español moderno *¡mira!*, *¡oye!*, *¡ahí la/lo tienes! Na* existe también en turco y en todas las lenguas de los Balcanes. Est. *naldo*,*-a*, *-os*, *-as*.

[14] *be, bre* (gr. *μπρέ*), interj. para indicar sorpresa o asombro. Est. *bre!*

[15] *šučur* (t. *şükür*) «gracias». Est. *grasyas, mersi*.

Rašel: Loris al Djo. Eje, komu sta?
Sunhu: Jo? Vježe ki so. Ti digu une koze?
Rašel: Ke?
Sunhu: La vižes pur si ja es une hazinure.
Rašel: Ke sta favlandu? I Saru di Mošon, no es vježe? I tije Ster, no es vježe? E, komu stan? Mašala[16], mi ožu no lis faga danju ki stan unes...
Sunhu: Ah fiže, no es akeju ki si veji. A mi dimandami. Paso eje di lus sisente, a la vežežirije[17]. Todunu kun spantu. Si unpoku digoeli la kavese paresi, aj[4]) ja va ser murir. Un dolor di renis, aj ja va ser murir. Sjempri la foje sta dilantri lus ožus.

Rašel: Ke li paresi, ki todes pensan koma eje? Eje sta so[le i] no tjeni al evlad[18] aladu, i pur estu li vjeni sjempri la moarti dilantri lus ožus.
Sunhu: Aj no savis tu nade. Ja siras i[19] tu vježe, ja viras. Sino, dešemus agore esti muabet. Dimi tu kun las fazjendes, komu stas? Skapatis?
Rašel: Ja vo skapandu, ma inde aj muču[20] i pur fazer.
Sunhu: E siguru, Pesah ki es. La agada[21] vjeni, i inde aj fečus.
Rašel: Ah, rogar al Djo star sanus, todu si va fazer. Agavariku, agavariku. No mus es primu Pesah. Bendiču ki mu lu djo. Sino, savi ke li tengu dizir?
Sunhu: Ke?
Rašel: Para la agada va pasar a mi kaze. Savi? No asperi otrus invitus.[5])
Sunhu: Mi tenglas la salut boene. Vuzotrus vus akordaš di mi, il Djo s'akordara di vuzotros. So une alme seke. Ja tengu mis fiži-

Rashel: Lores al Dyo. Eya, komo esta?
Sunhu: Yo? Vieja ke so. Te digo una koza?
Rashel: Ke?
Sunhu: La viejez por si ya es una hazinura.
Rashel: Ke esta diziendo? I Saru de Moshon, no es vieja? I tia Ester, no es vieja? E, komo estan? Mashalla, mi ojo ke no les aga danyo ke estan unas...
Sunhu: Ah ija, no todo es akeyo ke se ve. A mi demandame. Paso eya de los sesenta, a la viejeria. Todo uno kon espanto. Si un poko deguele la kavesa parese, ayde, ya se va murir. Un dolor de rinyones, ayde, ya se va murir. La fuesa esta siempre endelantre de los ojos.
Rashel: Kualo le parese, ke todas pensan komo eya? Eya esta so[la i] no tiene a los ijos al lado, i por esto le viene siempre la muerte delantre de los ojos.
Sunhu: Guay, no saves tu nada. Ya seras i tu vieja, ya veras. Ma, deshemos agora este moabet. Dime, tu kon las hadras, komo estas? Eskapates?
Rashel: Ya vo eskapando, ma aynda ay muncho i por azer.
Sunhu: E siguro, Pesah ke ya es. La Agada viene, i aynda ay echos.
Rashel: Ah, rogando al Dyo para estar sanos, todo se va azer. Avagariko, avagariko. No es el primer Pesah. Bendicho ke mo lo dio. Ma, save ke le tengo de dizir?
Sunhu: Kualo?
Rashel: Para la Agada va vinir a mi kaza. Save? No aspere eya otros kombites.
Sunhu: Salud buena ke tengas. Vozotros vos akodrash de mi, el Dyo se akodrara de vozotros. So una alma seka. Ya tengo mis ijikos,

---

[16] *mašala* (t. *maşallah*), interj. «¡bravo!» Est. *mashala! aferun!* (t. *aferin*).
[17] *vežežirije* (fr. *vieilleries*) «cosa vieja e inservible». Est. *viejeria*.
[18] *evlad* (t. *evlat* «niño») «descendencia». Est. *desendensia*.
[19] *i* (scr. *i*, b. *u*) «también». Adverbio integrado del grupo eslavo meridional que no debe confundirse con la conjunción coordinante *i* «y». En las lenguas eslavas meridionales *i* tiene también la función de conjunción copulativa, e *i*… *i*… correlaciona una coordinación copulativa; i posee, además, la función de adverbio inclusivo (Derksen 2008: 207).
[20] *muču* «mucho». Est. *muncho*.
[21] *Agada* (h. *hagadah*), colección de historias, cuentos, himnos, salmos y cantes recitados en el Séder de Pésah.

kus, ki mi bivan, ma lonđi[22]. Ondi es Monastir, ondi es l'Amerike? Kavu di mundu. Ma ke si va fazer? Rogar al Djo sintirmus boenu daparti aparti. Ke ti vo dizir? Vjeni noči di muet[23] ja mi es foerti. Muču pezgadu. Sole, seke, m'arodeju pur la kaze, kun ken favlar une palavre no aj. I la dišiple ki tengu mi si va pur muet a kaze. E, ke ki faga? Jo aparežu la meze, sjendu kandil, m'asentu, asperu, asperu, ah dimandami a ken asperu, no se ni jo. Miru pur la vintane, lus ombris van saljendu dil kal, lus veju komu entran in kaze, ja lus sjentu dizir kiduš, la male[24] intere s'aribivi, kantis, rizes, si sjentin di kada parti i jo, jo, inde vo asperandu. A ken asperu no se ni jo. Al kavu mi lavu las manus inpesu a komer. Ah, no mi si komi. No mi si va il bukadu para bašu. Miru la kaze, no se komu ti dire, skure mi s'asemeža. Di vez in kvandu vo mirando la puerte. Unus pinserjus mi vjenin a la kavese, il Djo ki ti gvardi. Todu mi paresi, na agore va entrar mi Mair. I es, ki une noči di muet m'asonji un sfoenju kon mi Mair —su alma ste in ganedi[25]— i di stonsis, no se komu, mi kido spantu. Jo sto ansine asintade al minder[26] aladu la meze i pinsandu pinsandu, mi durmu. Mi s'asemeža ki lu veju entrar a mi Mair, vestidu, kon su antiri[27] di muet, ditras di el entran lus fižikus, i pešin enpesa mi Mair a kantar il kiduš manijandusi komu uzava el. Lus fižus kon il livro in la manu van kantandu i ejus, jo mi vo alegrandu i mi vo maravijandu intri mi: «Ma es ki s'aribivjo mi Mair? Komu es estu? Jo se ki ja li gvardi i lus sjeti i el anju, i meldarju li fizi, i agore mi lu veju sanu boenu in kaze». I jo lu deke me bivan, ma leshos. Onde es Monastir, onde es la Amerika? En el kavo del mundo. Ma, kualo se puede azer? Rogar al Dyo de sentirmos buenos de parte a parte. Kualo ke te diga? Viene la noche de moed, ya me es huerte. Muncho pezgado. Sola, seka, me arrodeo por la kaza, kon ken avlar un biervo no ay. I la mosa ke tengo me se va por moed a kaza. E, kualo ke aga? Yo apronto la meza, asiendo el kandil, me asento, aspero, aspero, ah demandame a ken aspero, no se ni yo. Miro por la ventana, los ombres van saliendo del kal; los veo kuando entran en kaza; ya los esto sintiendo dezir kidush; la maale entera se arrebive: kantes, rizas, se sienten de kada parte i yo, yo, aynda esto asperando. A ken aspero, no se ni yo. Al kavo me lavo las manos, empeso a komer. Ah, no me se kome. No me se va el bokado para basho. Miro la kaza, no se komo te dizire, eskura me se asemeja. De vez en kuando vo mirando la puerta. Unos penserios me vienen a la kavesa, el Dyo ke te guadre. Todo me parese, na, agora va entrar mi Mair. I es ke una noche de moed me sonyi un es'huenyo kon mi Mair —su alma en ganeden ke este— i desde estonses, no se komo, ma me kedo espanto. Yo esto ansina asintada al minder al lado de la meza i pensando, pensando, me durmo. Me se asemeja ke lo esto viendo entrar a mi Mair, vistido, kon su anteri de moed, detras de el entran los ijikos, i pishin empesa mi Mair a kantar el kidush maneandose komo auzava el. Los ijos kon el livro en la mano van kantando i eyos, yo me vo alegrando i me vo maraviyando entre mi: «Ma es ke se arrebivyo mi Mair? Komo es esto? Yo se ke ya le guadri i los siete i el anyo, i meldado le

---

[22] *lonđi* (p. *longe*) «lejos». Est. *leshos*.

[23] *muet* (h. *moed*), noche de un día de fiesta. En *Monastir es sjempri Monastir* se refiere a las noches de los dos primeros días de Pésah. Est. *moed*.

[24] *male* (t. *mahalle*) «barrio, distrito». En Pristina *mahala* (Damjanović 2016, 112). Est. *maale*.

[25] *ganedi* (h. *gan eden*) «paraíso». Est. *ganeden*.

[26] *minder* (t. *minder*) «sofá bajo, también usado como cama», «cojín del asiento». Est. *minder*.

[27] *antiri* (t. *entari*), túnica larga sin mangas usada tradicionalmente por los hombres en Oriente. Est. *anteri*.

mandu: «Pardona ki ti trorompu il kidus. Ti vo prigontar[6]) une koze. Ke? Dimi, es ki stas tu bivu o moertu?» «Bove[7]), mi dizi, no mi vejis ki sto sanu i bivu?» Ma a mi mi paresi, li digu jo, ki tu ja ti muritis. Siguru t'asonjatis, dizi el. Trajmus la sene. I jo alegri di vermi al maridu trajgu la sene. El va favlandu, jo ni lu sjentu a el, sino mi vo mirandu a lus fižus. Mi stan čikus komu kvandu ijan[28] a la skolije[8]). Ma komu es estu, mi pensu. Jo se ki ja krisi[29] a lus fižus i ki ja stan bien kazadus unu in Pariz i dos in l'Amerike, e agore?... Pensandu in estu mi despjertu. Mi veju asintade al minder, las luzis ardjendu, la meze pronte, ah fiže, un siklet[30] mi vinu, un spantu no ti poedu kontar. D'istonsis, noči di muet, no mi si sta sole in kaze. Mi spantu. I pur estu ki sepas fiže, mi es muču stimadu kvandu mi jamas. No pur nade otru, sino pur star intri đenti, sintir kidus, gada[31], komu regle di đidjos ki somus.

izi, i agora lo veo sano, bueno en kaza». I yo le demando: «Pardona ke te interrompo el kidush. Te vo demandar una koza». «Ke?» «Dime, es ke estas tu bivo o muerto?» «Atavanada —me dize—, no me ves ke esto sano i bivo?» «Ma a mi me parese —le digo yo— ke tu ya te murites». «Siguro ke te asonyates —dize el—. Trayemus la sena». I yo alegre de verme al marido traygo la sena. El va avlando, yo ni lo siento a el, sino ke vo mirando a los ijos. Me estan chikos komo kuando ivan a la eskola. Ma, komo es esto? penso. Yo se ke ya engrandesi a los ijos i ke ya estan bien kazados uno en Pariz i dos en la Amerika, i agora?... Kon estos penserios me despierto. Me veo asentada al minder, las luzes asendidas, la meza pronta. Guay ija, un siklet me vino, un espanto ke no te puedo kontar. Desde estonses, noche de moed, no me esto sola en kaza. Me espanto. I por esto ke sepas ija, me es muncho estimado kuando me yamas. No por nada otro, sino por estar entre djente, sentir kidush, agada, komo regla de djudyos ke somos.

Rašel: I kvandu es ansine, jo no intjendu, purke no si va eje in Amerike? Ja la stan jamandu lus fižus. Komu, ke keri ser? Su evlad, sus noeres, sus njetikus, mi paresi ki aji li era mas di buenu.

Sunhu: No sos tu sole ki mi dizi estu, ma jo no poedu. Muču boenu es il evlad sanu ki mi ste ondi keri ki sta, ma jo di Monastir no mi maneju. Aki jo tengo todu. Mi kaze, mi gvarte, mi kurtižu, vizines, konosides, parjentes[32], mi vo jir jo agore pur las Amerikes ondi no konosko a niunu? Ni las noeres no konosku, ni la đenti, ni las kajis, ke modu? Mi vo enšugar[33] aji todunu in kaze?

Rashel: I kuandu es ansina, yo no entiendo, de ke no se va eya en Amerika? Ya la estan yamando los ijos. Komo, kualo kere ke seyga? Sus ijos, sus mueras, sus nyetezikos, me parese ke ayi le era mas de bueno.

Sunhu: No sos tu sola ke me dize esto, ma yo no puedo. Muncho buenos son los ijos, sanos ke me esten onde kere ke estan, ma yo de Monastir no me maneo. Aki yo tengo todo. Mi kaza, mi guerta, mi kortijo, vezinas, kunesidas, parientez, me vo yir yo agora por las Amerikas onde a dinguno no kunesko? Ni las mueras no kunesko, ni la djente, ni las kayes, ke modo? Me vo enshugar ayi todo uno en kaza?

---

[28] *ijan* «iban». Est. *ivan*.

[29] *krisi* «me crié». Est. *engrandesi*.

[30] *siklet* (t. *sıklet* «peso», «inquietud»), opresión, abatimiento que se cree que es causado por espíritus malignos. Est. *siklet, apretamiento de korason*.

[31] *gada*, véase *Agada*.

[32] *parjentes* «parentela». Est. *parientez*.

[33] *enšugar* «secar».

Rašel: Ma ke sta favlandu tije? O stan tantus Monastirlis ki moran aji? Mabula[9]) di ejus aj.
Sunhu: Šta star[34]. No savis nade. Bove! A ti ti paresi l'Amerike es komu Monastir, komu la Tabane[35] muestre ki stamus todes une aladu di otre. O[10]) sta Rašel? Nalde. O sta Rebeke? Nalde. O sta Saru? Nalde. Si keri ečadu solu une boz, i pešin todes las vizines ja mus topamus. Aji no aj estu. No vejis vizines kul ožu. I las kazes di aji komu son? No savis? Jo ti dire. Ni aj gvarte, ni aj kurtižu, ni aj ansine asintar dilantri la puerte, nade. Todes stan serades in kaze komu in los gajinerus. E, es estu vide? Ke deši jo aki mi sinjoriju, este kaze ondi foe la bode mije, onde krisi a lus ninjus, ondi fizi la vide kun mi Mair, i ki mi vajge? Ki deši jo mi Monastir, mis vizines, mis konusides, mus vižitamus, pasamus une ondi l'otre al muabet, komu đudijes ki somus. E, mi vo jir jo ali al otru kavu di mundu? A ja. No fazi Sunhu estu… Monastir es sjempri Monastir. Bive aki, vejis aki in la Tabane en este kaze i muerte mi vaš jivar a la muntanje, aji a ladu di mi Mair.

Rašel: Boenu tije Sunhu, no s'aravji. Eje sole dizi, ki vjeni muet li es foerti.
Sunhu: E, ke si va fazer? No aj todu đustu. Muet es une vez al anju. Fuerti mi es, ma ja si pasa. Ansine lu merisi. Kontra del Patron del mundu no si oze favlar. Ma mira t'arogu, no es akeje d'arive ki sta vinjendu Streje di Pardu?
Rašel: Si ja es.
Sunhu: E, ondi jira kun tante prise?
Rašel: Ken savi? Agore prigontaremus.
Sunhu: Streje! Ondi pur aki?
Streja: Ke no savin nade?
Sunhu: No savemus. Ke aj di muevu?

Rashel: Ma ke esta diziendo, tia? Onde estan tantos monastirlis ke moran ayi? Mabul de eyos ay.
Sunhu: Ya basta! No saves tu nada, atavanada! A ti te parese ke la Amerika es komo Monastir, komo la Tabane muestra ke estamos todas una a lado de otra. Onde esta Rashel? Aki esta. Onde esta Rebeka? Aki esta. Onde esta Saru? Aki esta. Se kere echado solo una boz, i pishin todas las vezinas ya mos topamos. Ayi no ay esto. No ves vezinas kon el ojo. I las kazas de ayi komo son? No saves? Yo te dire. Ni ay guerta, ni ay kortijo, ni ay ansina asentar delantre de la puerta, nada. Todas estan serradas en kaza komo en los gayneros. E, es esto vida? Ke deshe yo aki mi senyorio, esta kaza onde hue la boda mia, onde engrandesi a las kriaturas, onde izi la vida kon mi Mair, i ke me vayga? Ke deshe yo mi Monastir, mis vezinas, mis kunesidas, mos vijitamos, pasamos una ande la otra al moabet, komo djudias ke somos. E, me vo yir yo ayi al otro kavo del mundo? A ya. Sunhu no lo aze esto… Monastir es siempre Monastir. Biva aki, ves aki en la Tabane en esta kaza i muerta me vash yevar a la montanya, ayi al lado de mi Mair.
Rashel: Bueno tia Sunhu, no se arravie. Eya sola dize ke kuando viene moed le es huerte.
Sunhu: E, ke se va azer? No ay todo djusto. Moed es una vez al anyo. Huerte me es, ma ya se pasa. Ansina lo merese. En kontra del Patron del Mundo no se oza avlar. Ma mira, te rogo, no es akeya de arriva ke esta viniendo Estreya de Pardo?
Rashel: Si, ya es.
Sunhu: E, ondi yira kon tanta prisa?
Rashel: Ken save? Agora demandaremos.
Sunhu: Estreya! Ande por aki?
Estreya: Ke, no saven nada?
Sunhu: No savemos. Ke ay de muevo?

---

[34] *Šta star*, probable acortamiento de *desha estar* «deja estar». En Sarajevo se dice *shastar* y, en realidad, debería decir *ša star*. Por lo tanto, puede haber una errata en el original o una contaminación fonética de *šta star* (src., m., bo.) «de ningún modo, viejo».

[35] *Tabane* (t. *tabakhane*) «curtiduría, fábrica de curtidos». Aquí, nombre del barrio judío de Monastir en 1932.

Streja: Pešin mi vinjerun al haber[36], ki mi spozo la suvrine.
Sunhu: Kvale?
Streja: Alegre di mi Salamo[37].
Sunhu: Ke mus stas kontandu? E, kon ken spozo?
Streja: Kon un fižu di Saba el tenekeđi[38]!
Sunhu: Boen mansevu, ja lu kunosku. Aj, ja m'alegru. Para bjen ki vus seja.
Streja: Mersi. Vengan saba[39] a la vižite di novje.
Sunhu: Ti virnemus. Es aji a ladu di la đami[40] ki mora?
Streja: Si, si đustu.
Sunhu: Ja virnemus. Aj no ti detengas agore, ki siguru ti staran asperandu aji.
Streja: Ja mi vo. Kedisin in la bunore[41]!
Sunhu: Va in bunore[42]! – E Rašel, vejis luke es Monastir? Spozorjus, bodes, birahas[43] di birit[44], minjanis[45], vižites, estu es vide. In estu m'invižisi in estu mi keru murir.
Rašel: E siguru, la vide di Monastir no l'aj in kvatru partis di mundu.
Sunhu: A, mi bivas, ki vinitis a mis palavres. Rogar al Djo ki mus sten todus sanus ondi keri ki si fajan, ma Monastir es sjempri Monastir. Sino jo dizije entrarmus agore in kaze ki ja mi sta jiladu.
Rašel: Tjeni muče razon. Aj vamus. I para muet bizradel[46] a mi kaze.

Estreya: Pishin me vinieron dar haber ke se espozo mi sovrina.
Sunhu: Kuala?
Estreya: Alegra de mi Salamo.
Sunhu: Ke mos estas kontando? E, kon ken espozo?
Estreya: Kon un ijo de Saba el tenekedji!
Sunhu: Buen mansevo, ya lo kunesko. Ayde, ya me alegro. Para bien ke vos seyga.
Estreya: Mersi. Vengan shabat a la vijita de novia.
Sunhu: Te veniremos. Es ayi a lado de la djami ke mora?
Estreya: Si, si djusto.
Sunhu: Ya veniremos. Ayde, no te detengas agora, ke siguro te estaran asperando ayi.
Estreya: Ya me vo. Kedesen en bonora!
Sunhu: Vate en bonora! – E, Rashel, ves ke es Monastir? Espozorios, bodas, berahas de berit, minianes, vijitas, esto es vida. En esto me envejesi, en esto me kero morir.
Rashel: E, siguro, la vida de Monastir no la ay en kuatro partes del mundo.
Sunhu: Ansi bivas, ke vinites a mis palavras. Rogar al Djio ke mos esten todos sanos ondi kere ke se topen, ma Monastir es siempre Monastir. Ke mejor de entrarmos agora en kaza, ke ya me esta yelado.
Rashel: Tiene eya muncha razon. Ayde, vamos. I para moed bezrad a-El a mi kaza.

---

[36] *haber* (t. *haber*) «noticia», «aviso». *Pešin mi vinjerun al haber* «Justo me acaban de dar la noticia».

[37] *Salamo* (t. *Salamon*). Nombre propio de varón, Salomón en español, Shelomo en hebreo. Est. *Salamon*.

[38] *tenekeđi* (t. *tenekecı*), «hojalatero». Est. *tenekedji*.

[39] *saba* (h. *šabat*), séptimo día de la semana consagrado al descanso laboral y al culto religioso. Comienza el viernes al atardecer y termina el sábado al anochecer. Est. *saba, sabat, shabat, shabad.*

[40] *đami* (t. *cami*) «mezquita». Est. *djami*.

[41] *bunore* (calco del fr. *bonheur* = buena hora). Est. *bonora. Kedisin in la bunore* «quédense en paz».

[42] *Va in bunore!* «¡Vete en paz!»

[43] *biraha(s)* (h. *beraxah* + suf. pl. -s) «bendiciones». Est. *berahas*.

[44] *birit* (h. *berit*) «circuncisión», «ceremonia de la circuncisión». Est. *berit mila*.

[45] *minjanis* (h. *minian* + suf. pl. *-es*), número mínimo de diez varones adultos para poder realizar ciertas oraciones. Est. *minianes*.

[46] *bizradel* (h. *bezrađ hael*) «con la ayuda de Dios». Est. *bezrad a-El*.

Sunhu: No tengas ke pensar. El Djo de fazer il muet kun alegrije!
Rašel: Amen, Padri piadozu!

Buki

Sunhu: No tengas ke pensar. El Dyo de azer el moed kon alegria!
Rashel: Amen, Padre piadozo!

Buki

[1]) vizine, kaze, gvarte etc. = vizina, kaza, gvarta; [2]) pešin = ilugu; [3]) faziendes = hadras; [4]) aj = ajde; [5]) invitar = konbidar; [6]) prigontar = demandar; [7]) bove = loka; [8]) skolije = škola; [9]) mabula = mučidumbre; [10]) o sta = onde sta.

Como ya señalé arriba, al final del relato, Buki facilita la equivalencia de un rasgo lingüístico y nueve vocablos del dialecto de Monastir en el dialecto de Bosnia. Incluyo esta información en la tabla 1 y añado los equivalentes de Estambul y explicaciones sobre estos términos:

Tabla 1

Equivalencias dialectales entre Monastir, Sarajevo y Estambul

Monastir	Sarajevo	Estambul	
pešin	*ilugu*	*pishin*	(t. *peşin*) «hace un momento», «luego», «en seguida».
fazjendes	*hadras*	*hadras*	«haciendas», «faenas caseras». Aquí «preparativos en la víspera de una fiesta religiosa, en especial las fiestas solemnes».
aj	*ajde*	*ayde*	(t. *haydi*), interj. «hala, adelante, venga, vamos».
invitar	*konbidar*	*kombidar, invitar*	«invitar»
prigontar	*demandar*	*demandar*	«preguntar»
bove	*loka*	*loka, atavanada*	«tonta»
skolije	*škola*	*eskola/eshkola*	(m. *skólye*, sbc. *škola*, del gr. *skoleyó*) «escuela».
mabula	*mučidumbre*	*muchedumbre, djentorya, mabul*	(h. *mabul* «diluvio»). Por analogía, «cantidad incontable».
o	*onde*	*onde, ande*	«donde»

Breve estudio lingüístico del relato

En su mayoría, las características fonéticas son comunes tanto a la variedad de Sarajevo como a de la Monastir, como se puede ver en la tabla 2: (1) cierre de las vocales /e/ y /o/ átonas, (2) abertura de /a/ delante de /ɾ/ en la coda y /ɾ/ o /r/ en ataque, rasgo que Buki no siempre representa, (3) aféresis de /e/ en sílaba inicial /es-/ seguida de consonante oclusiva, (4) labialización de la semivocal [w] tras oclusiva velar sorda, (5) conservación de *f-* inicial, también ante el diptongo /we/; (6) yeísmo generalizado como en el resto del judeoespañol, (7) epéntesis de la semivocal palatal /j/ entre vocales cuando la primera es una palatal tónica con más frecuencia en Monastir que en Sarajevo, y (8) no hay metátesis de *-rd-* como sí ocurre en Salónica o Estambul. Pero, (9) el cierre de la vocal /a/ átona en sílaba final de palabra constituía la característica más marcada del judeoespañol de Monastir que solo compartía con el de Pristina.

Tabla 2

El judeoespañol de Monastir comparado con el de Sarajevo y Estambul

	Monastir	Sarajevo	Estambul	Español estándar
(1)	*vizine*	*vizina*	*vezina*	«vecina»
	tjempus	*tjempus*	*tiempos*	«tiempos»
(2)	*gvarte*	*gvarta*	*guerta*	«jardín»
(3)	*sta*, *spantu*, *stonsis*	*sta*, *spantu*, *stonsis*	*esta*, *espanto*, *estonses*	«está», «temor», «entonces»
(4)	*kval*, *gvardi*	*kval, gvardi*	*kual*, *guarde*	«cuál», «guarde»
(5)	*favlar*, *fechus*, *sfoenju*	*favlar*, *fechus*, *s'huenju*	*avlar*, *echos*, *es'huenyo*	«hablar», «hechos», «sueño»
(6)	*eje*, *jamas*	*eja*, *jamas*	*eya*, *yamas*	«ella», «llamas»
(7)	*alegrije*, *maneju*	*alegria*, *maneju*	*alegria*, *maneo*	«alegría», «muevo»
(8)	*gvardi*	*gvardi*	*guadre*	«guarde»
(9)	*kaze*, *puertes*	*kaza*, *puartas*	*kaza*, *puertas*	«casa», «puertas»

Buki no representa los alófonos oclusivos velares palatizados /kʲ/ y /gʲ/ que aparecen en contacto con las vocales palatales /e/, /i/ tónicas, desarrollados en el judeoespañol en contacto con el serbocroata, macedonio, búlgaro y rumano en

los que existe correlación entre las consonantes palatales y no-palatales (Quintana 2006: 92): *agavariku*, *fižikus*, *digu* en lugar de *agavarikʲu*, *fižikʲus*, *digʲu* «lentamente», «hijitos», «digo». En sílaba inicial llegaba incluso a pronunciarse [ʧ] (Luria 1930: 117; Kolonomos 1978: 77): *če*, *čen*, *čeri*, *čeru*, pero Buki escribe *ke*, *ken*, *keri*, *keru* («que», «qué», «quien» y «quién», «quiere», «quiero»).

Más allá de reflejar la pronunciación peculiar de esta variedad, hay que destacar la meticulosidad con la que Buki trata de recrear el estilo tradicional de las mujeres sefardíes en su cuadro costumbrista con los cambios esporádicos característicos de la lengua hablada usada sin las reglas de la escuela y sin los artificios a los que conducen la lectura y la escritura. Entre estos cabe mencionar los siguientes: (a) asimilaciones vocálicas regresivas: /we/ > /oe/ en *buenu* > *boenu*, *puerta* > *poerte*, *digueli* > *digoeli*, *sfuenju* > *sfoenju*, etc.;[47] *departi* > *daparti*; (b) asimilación de consonante con asimilación vocálica regresiva: *viježirije* > *vežežirije*; (c) aféresis: *ainde* > *inde*; *agada* > *gada*; *asjendu* > *sjendu*; *En kontra del* > *Kontra del*, *in ansi* > *in si*; (d) síncopas: *bre* > *be*, *bizrad a-El* > *bizradel*; *Kavu dil mundu* > *Kavu di mundu*; (e) apócopes: *ganedin* > *ganedi*; (f) elisión en *pekadu* > *pekau*; epéntesis de la consonante «l» en *tengas* > *tenglas*; (g) depalatalización en *ayi* > *ali*; (h) metátesis recíprocas: *avagariko* > *agavariko*; *banketa* > *banteka*; metátesis recíproca que afecta a las desinencias verbales en *Kedinsi* > *Kedisin*, y metátesis sencilla y asimilación vocálica en *intorrumpo* > *introrompu* + aféresis: *introrompu* > *trorompu*; (i) sinalefas: *Venga aki* > *Venga ki*, *si asento* > *s'asento*; *si era* > *s'era*; *di inviranu* > *d'inviranu*; *si akordara* > *s'akordara*, *la Amerike* > *l'Amerike*, *di istonsis* > *d'istonsis*, etc.; (j) haplologías: *al ladu* > *a ladu/aladu*, *savi ke li tengu di dizir*? > *savi ke li tengu dizir*? y (k) contracciones: *Desdi istonsis* > *di istonsis*, etc. Son contracciones aceptadas en el judeoespañol del área occidental de los Balcanes *todunu* (< *todu unu* 'todo igual, semejante'), *niunu* (< *ni unu* «ninguno») o *kul* (< *kun il* «con el»), *dil* «del» que también aparecen en el texto de Buki.

Finalmente señalaré que bajo la influencia de las lenguas eslavas desaparece el artículo determinado en sentencias como *No veji tjempu boenu ki sta?* < *No veji il tjempu boenu ki sta?*, *sjendu kandil* < *asjendu il kandil*, una característica que lleva a los hablantes de judeoespañol de esas comunidades a cometer errores en el uso de los artículos.

Son muchos los aspectos que quedan por analizar, pero aún deseo comentar brevemente las formas pronominales usadas para referirse a la segunda persona. Estas muestran una relación asimétrica. Rashel se dirige a su tía en tercera persona de singular, mientras que Sunhu usa la segunda persona de

[47] El caso de /wa/ > /oa/ in *moarti* < *muarti* (cf. *moertu*) responde a una interferencia de la lengua materna de Buki, puesto que el cambio regular de /e/ > /a/ ante /r/ o /ɾ/ en determinados contextos, no ocurre en Monastir —tampoco en Pristina— (Quintana 2006: 61 y mapa 10).

singular en el trato con su sobrina. Cuando entra en escena Streja, esta trata a las dos empleando la tercera persona, probablemente por deferencia hacia Sunhu que es una mujer mayor, mientras que Sunhu le responde tratándola de *tu*, de donde se puede deducir que Streja representa a un personaje bastante más joven que ella probablemente de la edad de Rashel. El término *no-marcado* en la expresión del tratamiento resulta ser *tu*, siendo la tercera persona la fórmula de tratamiento deferencial que, en la situación de confianza y familiaridad en la que se desarrolla la conversación, expresa el respecto de Rashel y Streja hacia Sunhu por ser una persona de mayor edad. Se trata de un sistema dual en el que se da la oposición *el(los)/ella(s)* vs. *tu/vosotros*, *-as,* paralelo al del español peninsular *usted(es)* y *tú/vosotros, -as*.

CONCLUSIÓN

Como habían puesto de relieve Luria (1930), Crews (1935), Kolonomos (1968) y Quintana (2006), la variedad judeoespañola hablada en Monastir y Pristina estaba marcada por el cierre de la vocal /a/ átona en sílaba final de palabra: *agore*, *djudies*, *eye*, *kaze*, *kozes*, *kvale*, *oze*, *puertes*, *todes*, *une*, *vaige* o *vizine* en lugar de *agora* [«ahora»], *djudias* [«judías»], *eya* [«ella»], *kaza* [«casa»], *kozas* [«cosas»], *kuala* [f. «cuál»], *auza* [«usa»], *puertas* [«puertas»], *todas* [«todas»], *una* [«una»], *vaiga* [«vaya»] y *vizina* [«vecinas»] como en el resto del judeoespañol. Esta y otras características propias de la lengua oral de estas dos comunidades sefardíes no se encuentran representadas en los documentos escritos. Al menos en las primeras décadas del siglo XX, la variedad estandarizada de Salónica era la que se empleaba en todos los registros del medio escrito de Monastir, tal y como hemos podido mostrar por medio de un bando de 1936.

El cuadro de costumbres *Monastir es sjempri Monastir* (1932) del rabino y escritor de Sarajevo, Avraham ben Moise Romano «Buki», es el único documento escrito en esta variedad —aunque con pequeñas interferencias del judeoespañol de Sarajevo—. Es, además, la única pieza literaria en la que se representa un registro oral de Monastir. Se trata del lenguaje coloquial en boca de mujeres. Con actitud reflexiva y comprensión, Buki retrata por medio del diálogo a la mujer tradicional sefardí nacida y crecida en el *Kurtiju* cuando estas comunidades aún formaban parte del Imperio otomano, y su postura frente a los desafíos del mundo moderno en el que sus hijos se desenvuelven lejos de Monastir. Al destino terrible de las personas que se escondían detrás de sus personajes, se sumó el del propio Buki cuando en 1943 todos los judíos de Monastir deportados fueron asesinados por los nazis en Treblinka. Con su deportación desapareció igualmente la legendaria comunidad judía de Monastir. Cincuenta y seis años después, los bombardeos de las tropas de la OTAN sobre Pristina terminaron con su pequeña comunidad judía hermana

y con esta variedad de judeoespañol. Con la edición de *Monastir es sjempri Monastir* hemos pretendido rescatar y difundir el único texto literario escrito en *monastirlí* y acercar al lector interesado al desaparecido *Kurtiju* sefardí de Monastir.

BIBLIOGRAFÍA

Bunis, David. M. (1993), *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalén, Magnes Press & Misgav Yerushalayim.

— (1999), *Voices from Jewish Salonika*. Jerusalén, Misgav Yerushalayim, Ets Ahaim Foundation & The National Authority of Ladino.

Cohen, Mark (2003), *Last Century of a Sephardic Community: The Jews of Monastir, 1839-1943*, Nueva York, Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture.

— (2004), «Disaster and Change in an Ottoman Sephardic Community: Moses Montefiore and the Monastir Fire of 1863», *Journal of Jewish Studies* 55.1, pp. 131-156.

Crews, Cynthia M. (1935), *Recherches sur le Judéo-Espagnol dans les Pays Balkaniques*, París, Librairie E. Droz.

Damjanović, Miloš M. (2016), «Language Changes in the Jewish Community in Kosovo and Metohija after the Balkan Wars (1912-1913) and the First World War (1914-1918)», en Christophe Declercq & Julian Walker (eds.), *Languages and the First World War: Representation and Memory* (Palgrave Studies in Languages at War), Londres, Palgrave Macmillan UK, pp. 108-126.

Derksen, Rick (2008), *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexikon* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 4), Leiden & Boston, Brill.

Kolonomos, Jamila [Andjela] (1968), «Observations sur les differénces entre les parlers judéo-espagnols de Bitola (Monastir) et Skopje (Üskub)», en Antonio Quilis (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas*, 4 vols., Madrid, CSIC, vol. IV, pp. 2145-2149.

— (1978), *Proverbs, Sayings and Tales of the Sephardi Jews of Macedonia*, Belgrado, Federation of Jewish Communities in Yugoslavia.

— (2008), *Monastir without Jews: Recollections of a Jewish Partisan in Macedonia*, Nueva York, Foundation for Sephardic Studies.

Liebl, Christian (ed.) (2009), *Judeo-Spanish from the Balkans: The Recordings by Julius Subak (1908) and Max A. Luria (1927)* (Sound Documents from the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences: The Complete Historical Collections 1899-1950, Series 12/OEAW PHA CD 28), Viena, VÖAW.

Luria, Max A. (1930), *A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish based on Oral Material Collected in Monastir, Yugo-Slavia*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos (reimpreso en [1930] *Revue Hispanique* 79, pp. 323-583.

Nehama, Joseph (1977), *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid, CSIC.

Nezirović, Muhamed (1992), *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Institut za književnost Svjetlost.

Perahya, Klara & Elie Perahya (1998), *Dictionnaire Français Judéo-Espagnol*, París, Langues & Mondes.

Prenz, Ana Cecilia (2014), «Cuadros de costumbres en la literatura sefardí de Bosnia —Laura Papo Bohoreta—», *Colindancias: Revista de la Red Regional de Hispanistas de Europa Central* 5, pp. 315-343.

Quintana, Aldina (2006), *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*, Berna, Peter Lang.

Vučina Simović, Ivana & Jelena Filipović (2011), «Judeo-Spanish Language in Bitola and Skopje: Between Tradition and Modernity», en Sofija Grandakovska (ed.), *The Jews from Macedonia and the Holocaust: History, Theory, Culture*, Skopie, Euro Balkan Press, pp. 564-587.

Una voz entre altas y lejanas montañas: el judeoespañol (ladino), los ladinistas y la tierra de ladinolandia

Shmuel Refael Vivante
Instituto Salti para el Estudio del Ladino, Universidad Bar- Ilán (Israel)

Resumen

El presente ensayo es el fruto de tres discursos leídos en tres conferencias internacionales. En estas ocasiones especiales tuve el privilegio de presentar mis propias ideas sobre la situación actual del judeoespañol como tema de investigación, así como una herramienta importante entre los sefardíes israelíes para con su propia identidad. El judeoespañol (lengua y cultura) ha cambiado dramáticamente durante las últimas décadas. Para poder analizar estos cambios estoy utilizando en este ensayo los términos «ladinista» y «ladinolandia» para definir algunas de mis principales observaciones.

Palabras clave: judeoespañol, ladino, ladinistas, ladinolandia, sefardí, sefardíes.

Abstract

The present essay derives from the three papers I presented at international conferences. On these special occasions, I had the privilege to present my own vision about the current situation of Judeo-Spanish as a subject of study as well as an important tool for the Israeli Sephardim's identity. Judeo-Spanish (both the language and the culture) has undergone dramatic changes in the last decades. For the purposes of this paper, I use the terms "Ladinist" and "Ladinoland" to define some of my main observations on the subject.

Keywords: Judeo-Spanish, Ladino, Ladinist, Ladinoland, Sephardi Jew, Sephardim.

INTRODUCCIÓN: ¿DESDE LOS MÁRGENES HACIA EL CENTRO?

El presente artículo es el resultado de tres discursos pronunciados en tres ocasiones entre los años 2018 y 2019. El primero fue presentado con ocasión de la Convención Académica del Judeoespañol, que se celebró en Madrid y

estuvo auspiciada por la Real Academia Española (RAE) los días 19 y 20 de febrero de 2018. El segundo discurso fue pronunciado durante el VIII Congreso Internacional de la Lengua Española, celebrado en Córdoba, Argentina, entre el 27 y el 30 de marzo de 2019. El tercer discurso se presentó en el XX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH) que tuvo lugar en Jerusalén entre el 7 y el 12 de julio de 2019. Ninguno de los tres marcos está especializado en el judeoespañol, pero todos ellos tienen interés en incorporarlo a sus agendas respectivas. Es más, las instituciones académicas ante las que se han presentado estos discursos los han recibido con apertura y curiosidad, concediendo gran importancia al desarrollo de los estudios sobre el judeoespañol y especialmente a su integración en los marcos panhispánicos. Todo lo que he presentado sobre estos escenarios internacionales, junto con lo que expondré a continuación, representa exclusivamente mi punto de vista y no deberá entenderse como la voz oficial de las instituciones públicas y académicas a las que pertenezco dedicadas al judeoespañol.

He querido enfocar este artículo a modo de ensayo subjetivo, y por ello me permito liberarme de las ligaduras de la escritura científica común. El presente artículo posee además un toque personal que me permite relatar el vínculo que me une al judeoespañol. Siempre he pensado que la dimensión personal es significativa por derecho propio y no merma en absoluto la gravedad de la investigación académica; al contrario, si acaso la refuerza.

Dedico mis palabras a Paloma Díaz-Mas, quien durante años ha considerado el judeoespañol como un tema de investigación fascinante y ha contribuido enormemente a su promoción en el espacio hispánico, en el que lleva trabajando tantos años.

En marzo de 1964, con décadas de experiencia en el campo del estudio del romancero panhispánico en su haber, don Ramón Menéndez Pidal hizo un sueño realidad. A los 95 años de edad embarcó en un avión que lo trajo desde Madrid a Tel- Aviv. El objetivo de su visita respondía a dos aspiraciones: primero, conocer los lugares santos del cristianismo, y segundo, hablar personalmente con los descendientes de los judíos expulsados de España, con hablantes de judeoespañol[1].

Miembros del Comité Sefaradí de Jerusalén lo esperaban en Israel; entre otros, Isaac Rafael Molho, Moshe Attias, Isaac Levy y Abraham Elmaliah. Menéndez Pidal se emocionó al escuchar los cantos en judeoespañol armonizados por los sefardíes de Jerusalén, y estos, a su vez, bebieron cada una de las palabras del veterano erudito español que les habló de la olvidada patria de Sefarad y de la investigación de la cultura sefardí en España. Fue un encuentro muy emotivo. Isaac Rafael Molho da testimonio del encuentro con estas palabras:

[1] Para más información, véase Pérez Villanueva (1991: 493-494).

> Enfin en la ceudad santa de Jerushalayim, mientres que le dimos la oportunidad de vijitar nuestro hogar rodeado de una selecta clasa de Judíos Sefardies, Don Ramon Menendez Pidal, con lagrimas en sus ojos y en presencia de su culto nieto Don Diego Catalan, que le acompagnava, nos decia con su sinceridad genuine, que a los cocktails en su honor, el dava la preferencía a la tadrada a la salida del Sabado, que le aviamos organisado y ande se topava rodeado de sus buenos amigos y admiradores sefardies de Israel, con sus damas entonando juntos cantes y romances que lo hacian tresalir de alegria (Refael 2011: 480)[2].

Menéndez Pidal no consideró su estancia en Israel como la de un típico peregrino católico, sino como una visita que, en cierta forma, cerraba un círculo. En su biografía[3], publicada en España, podemos comprobar que su viaje no tuvo objetivos académicos y de investigación, aunque durante su visita quiso sin duda conocer, de boca de sus amigos, detalles sobre el texto de alguna que otra olvidada balada sefardí. Cabe suponer también que, con motivo de esta visita, Menéndez Pidal quiso dar las gracias de alguna manera al pueblo sefardí, a los supervivientes de aquella terrible expulsión que habían conservado con ilimitado afecto los bienes espirituales de España, contribuyendo así enormemente a la investigación moderna del antiguo idioma español. Esto es lo que declaró a la prensa española acerca de su viaje: «Tuve que hacer un viaje a Israel y a Jordania que me interesó sobremanera […] Hice el viaje a Palestina y a Grecia sin temas de estudio, porque los romances sefaradíes cedieron el puesto a los recuerdos históricos» (Pérez Villanueva 1991: 493, n.º 2).

A principios de los años 60 del siglo pasado, en la época en que tuvo lugar la visita de Menéndez Pidal a Israel, el interés que mostraban los sefardíes hablantes de judeoespañol hacia su propia cultura y lengua ocupaba un lugar sumamente marginal, tanto en Israel como en el resto del mundo. La sociedad israelí no invertía por aquel entonces grandes esfuerzos ni medios de investigación en el estudio de la cultura de los sefardíes que hablaban judeoespañol. El estudio del judeoespañol en aquellos días se consideraba algo secundario, expresión de la necesidad de unos cuantos nostálgicos que recordaban los aromas de su desaparecido hogar sefardí.

Hoy nos resulta claro que, en aquellos tiempos, los amigos de Menéndez Pidal en Israel no se habrían atrevido siquiera a soñar con el estudio de la cultura judeoespañola como disciplina, tal como la estudian hoy respetables instituciones académicas y universidades en Israel, en Europa y en los Estados Unidos. Cualquiera que sea la razón, es evidente que, hasta los años 80 del siglo pasado, la cultura de los sefardíes siguió siendo una asignatura pendiente desde el punto de vista académico.

---

[2] Respetamos la grafía de nuestra fuente.

[3] Para más información, consúltese el libro de Pérez Villanueva (1991).

En 1968, cuatro años después de su visita a Jerusalén, fallecía en Madrid Ramón Menéndez Pidal. Aquel erudito no habría podido imaginar que pasarían otros cincuenta años antes de que el judeoespañol obtuviera el reconocimiento y el respeto de la Real Academia Española de la Lengua. Cuando Menéndez Pidal falleció, yo era aún un niño en Israel. Recuerdo bien aquellos años en los que el judeoespañol era la lengua que se hablaba en casa, que hablaban nuestros padres y de la que nosotros nos avergonzábamos. Nuestro deseo era que hablaran hebreo, que olvidaran aquella lengua antigua y extraña.

ESCUELA DE JUDEOESPAÑOL

Mi primera escuela de judeoespañol fue el hogar de mi infancia y adolescencia en Tel-Aviv, en el que se vertían palabras, expresiones y refranes, vivencias, costumbres y modales, melodías y canciones en una lengua que entonces se llamaba «spanyol», «spanyolit» o «ladino», que es el «sefardí» o «judeoespañol». No conocía entonces sus bondades y propiedades. Las conversaciones de balcón que mantenía mi difunta madre Esther Refael, de soltera Vivante, con su vecina de Salónica, Desi Ganí —de bendita memoria—, se llevaban a cabo en esa lengua; solían pasar un rato en «*moabet* en el balcón» [en judeoespañol, «conversación en el balcón»], contándose secretos. También la risa, las canciones y las melodías de mi difunto padre, Haim Refael, con sus amigos de Salónica y supervivientes de la Shoá, se producían en esa lengua.

Yo aguzaba el oído intentando comprender el significado de las palabras, las frases, las historias y las canciones en una lengua que llenaba el espacio de nuestro hogar. Me gustaba observar a los oyentes. Seguía la expresión de sus caras, sus gestos, los movimientos de sus manos, y ya entonces entendía que aquellas personas hacían un gran esfuerzo por ser israelíes hebreoparlantes, aunque lo hicieran con torpeza, al tiempo que se consideraban «sefardíes» y hablaban en judeoespañol con fluidez. El judeoespañol que hablaban con toda naturalidad fue perdiendo terreno frente al hebreo, especialmente porque mis hermanos y yo, que nacimos en Israel, queríamos que nuestros padres hablaran con nosotros también en el hebreo moderno de Israel.

Sea como fuere, a mí me fascinaban aquellos hablantes de judeoespañol que frecuentaban el hogar de mi infancia, las historias que procedían de su boca, su inteligencia vital, sus conversaciones casuales me cautivaron. Eran mi familia, y al parecer ya entonces realizaba mis primeros estudios de la lengua y cultura judeoespañola, la misma que con los años se ha convertido en mi pan de cada día y mi ocupación científico-profesional.

Ya desde el inicio de mis estudios académicos tuve claro que el judeoespañol ocuparía el centro de mis esfuerzos investigadores, en la medida en

que fuera posible. El estudio del judeoespañol en aquella época no formaba parte de los programas académicos; las instituciones de educación superior en Israel no incluían cursos sobre el judeoespañol en sus programas curriculares, porque no pensaban que hubiera razón suficiente para investigar aquello que uno de mis profesores del grado describió despectivamente como «canciones de mujeres mientras hacen la colada».

Afortunadamente, había quien pensaba de otra manera, abriéndose ante mí las puertas del mundo académico, lo que me permitió concluir un título de postgrado siendo bastante joven, y ya entonces me sentía como aquel que viene de muy lejos. La lengua del balcón de la casa de mi infancia y la lengua de la tierra de mis ancestros expulsados de España y supervivientes de los hornos crematorios, me la traje a la Universidad de Bar-Ilán. Mi voz era como la de aquellos que lanzan palabras entre altas y lejanas montañas. Con el transcurrir de los años empezó a resonar mi voz como un eco que vuelve de las montañas, pero ya no era una voz dudosa. Hace más de tres décadas que contemplo, observo, analizo, fijo mi mirada en aquello que me alteraba entonces, que me altera también hoy: el judeoespañol y su cultura[4].

UN CAMINO QUE SE VA ABRIENDO

Durante las últimas tres décadas, el judeoespañol ha atravesado muchas vicisitudes en Israel. Tras haber sido desplazado por el hebreo y haber dejado de utilizarse como lengua materna en los hogares sefardíes, fue abriéndose camino hacia la escena pública. De una lengua destinada a desparecer, de una cultura que parecía imposible que se integrara dentro la sociedad israelí, de una comunidad de hablantes dispersa a lo largo y ancho de Israel, y de un tema totalmente olvidado por la investigación, hoy somos testigos de un cambio de paradigma.

Tras años dedicados a la investigación del judeoespañol, decidí que había llegado el momento de alzar la vista y estudiar de cerca aquello que mi profesor, el Dr. Jacob M. Hassán —de bendita memoria—, denominó «ladinostalgia»[5].

No podemos ignorar el hecho de que los israelíes, especialmente aquellos que han crecido como yo en un hogar de hablantes de judeoespañol, añoran esa lengua. Han luchado y siguen luchando contra el peligro de extinción del ladino, su marginación cultural y la pérdida de la comunidad de hablantes. A pesar de que saben que el judeoespañol no volverá a ser la lengua con mayúsculas en sus propios hogares, o en sus actividades, sienten que ha llegado el

[4] Sobre los estudios del judeoespañol en la universidad Bar-Ilán, véase Gomel (2006).
[5] Analizo este tema con más detalle en otro trabajo mío. Véase Refael (2020: 9; 11; 28; 206).

momento de alzarse y hacer algo al respecto. Y de hecho, la lengua y la cultura están mucho más presentes que en el pasado en lo que yo propongo denominar «espacios de producción» de judeoespañol. Merece la pena mencionar dos de ellos. El primero, de carácter institucional, es el espacio en el que encontramos las actividades organizadas por la Autoridad Nacional del Ladino de Israel, de la que soy miembro del Comité Ejecutivo, o las actividades organizadas por las universidades israelíes, con sus institutos de investigación y centros de estudio. El segundo espacio no es de carácter institucional y destacan en él las iniciativas de cantantes o de grupos del mundo de la música, iniciativas de poetas y autores que publican poemas, narraciones breves, relatos e incluso novelas.

Sea como fuere, no resulta difícil darse cuenta de que hay algo que está sucediendo bajo la superficie y por encima de ella. Es especialmente interesante el hecho de que precisamente en una época en la que el judeoespañol ha perdido su protagonismo como lengua materna en los hogares sefardíes es cuando crece el interés por ella y sobre ella. La paradoja, la relación opuesta entre la reducción del uso de la lengua por una parte y el incremento del interés y el consumo cultural por la otra, me interesa especialmente. Al buzón de mi correo electrónico han llegado en los últimos años —y todavía llegan— miles de invitaciones a eventos, conciertos, veladas de canto, viajes, conferencias, visitas a museos, reuniones de conversación llamadas «moabet» o «habladino», así como eventos de conmemoración por las víctimas hablantes de judeoespañol de la Shoá. He recibido —y todavía sigo recibiendo— de colegas y amigos libros nuevos, entre ellos traducciones de obras maestras, como la *Ilíada*, *El principito*, *Alicia en el país de las maravillas* y muchísimos discos nuevos con diversas adaptaciones de poemas en judeoespañol y de su música.

En Israel se organizan eventos y festivales como el Festival de Ladino en el Teatro Nacional «Habima», jornadas de estudio en el Museo ANU, en Yad Vashem, o el Festiladino. Todas ellas son actividades en las que se ha tratado de hacer más presente el judeoespañol y su cultura. La abundancia de actividades y eventos en el ámbito del judeoespañol me fascina. Es obvio que algo está sucediendo.

LA SOCIEDAD ISRAELÍ SEFARDÍ

Merece la pena examinar la interfaz que existe entre el judeoespañol y la sociedad israelí en los últimos años. Más que aportar respuestas, se trata de plantear preguntas sobre el lugar que ha ocupado el judeoespañol en Israel en la última década. Preguntas como: ¿Cuál es la actitud de los hablantes de judeoespañol? ¿De qué manera el estudio de la Shoá ha representado un catalizador de las actividades? ¿Es posible medir en la práctica los conocimientos

que del judeoespañol tienen sus hablantes en Israel? ¿Qué lugar ocupa la canción popular en judeoespañol en el repertorio musical en Israel? Y ¿qué significa el fenómeno de las traducciones de obras maestras precisamente al judeoespañol? Estas son solo algunas de las muchas preguntas que cabe plantear.

Hay que examinar en profundidad lo que está ocurriendo actualmente en el espacio de producción particular del judeoespañol, cuyo motor son las actividades organizadas por particulares y grupos que se han asociado para promover lo que denominan «la conversación del ladino». Yo opino que uno de los promotores más importantes en el campo del judeoespañol son los israelíes nacidos en hogares en los que el judeoespañol es la lengua materna. Debemos examinar las razones y motivaciones de la promoción de la cultura del judeoespañol y plantear interrogantes incómodos sobre las motivaciones declaradas y ocultas que subyacen a este renacimiento y a las olas de «ladinostalgia».

¿Quiénes son los ladinistas? Son israelíes nacidos en Israel cuyos padres emigraron desde las comunidades sefardíes del Mediterráneo oriental, como Bulgaria, la antigua Yugoslavia, Grecia y Turquía. El ladinista se forma a semejanza del berlinés, madrileño o moscovita. El berlinés procede de Berlín, el madrileño es originario de Madrid y el moscovita viene de Moscú. ¿Y de dónde procede el ladinista? De Ladinolandia, la tierra del ladino.

Se trata de un territorio también denominado la cuenca mediterránea oriental, que se extiende desde los Balcanes por todo el antiguo Imperio otomano, el territorio en el que residían judíos descendientes de aquellos expulsados de España que hablaban judeoespañol. Los ladinistas están dispersos por todo el territorio israelí, aunque la mayor parte de ellos residen en Tel-Aviv y sus alrededores. Los más jóvenes tienen unos cincuenta años y los más mayores tienen más de ochenta. El número de ladinistas en Israel no es muy elevado. Consideramos que debe haber unos 150.000-200.000 israelíes con conocimientos de judeoespañol (Refael 2020: 150). Pero no todos ellos participan activamente en el ámbito del legado del judeoespañol.

Los ladinistas son un claro producto de la sociedad israelí. El término ladinistas lo utilizo en mi exposición como concepto organizador. Lo considero como una metáfora de un fenómeno más amplio centrado en un renovado interés por el mundo del judeoespañol. Es también una metáfora del diálogo que mantienen los ladinistas entre ellos y con la sociedad israelí. A primera vista parecería que el interés de los ladinistas se ha despertado porque tenían la sensación de que su deteriorada plancha de grabado cultural no les permitiría seguir imprimiendo por medio de ella dejando «estampas» para las siguientes generaciones. Algunos ladinistas dedican gran parte de su tiempo libre a viajar por Israel y al extranjero, lo cual muestra que su estatus socio-económico es medio-elevado, lo que les permite dedicarse a la búsqueda de raíces turísticas.

A los ladinistas les gusta viajar al extranjero y, en general, prefieren visitar comunidades sefardíes en la cuenca mediterránea oriental o en el norte de África, en España o en Portugal.

Las sinagogas, los cementerios, las juderías, los museos de historia de las comunidades sefardíes les emocionan y les hacen sentirse por un momento como si hubiesen «regresado al hogar» en el que transcurrió la infancia de sus padres. Los espacios de la cultura hispana son sus preferidos, pero no son los únicos. Se las arreglan bastante bien en tierras griegas, turcas o búlgaras, e incluso en Marruecos se sienten en casa. Pese a su nivel básico de turco, griego o búlgaro, se sienten a gusto hablando estos idiomas. Se definen a sí mismos como bilingües, trilingües e incluso políglotas porque sus padres lo eran. Sus padres hablaban judeoespañol, griego, turco francés y otras lenguas. Los ladinistas llevan consigo el judeoespañol israelí a sus territorios turísticos, y mediante él salvan con relativa facilidad la distancia de quinientos años y la que separa el judeoespañol y el español, el judeoespañol y el portugués e incluso el judeoespañol y el catalán, o el aragonés. Para ellos, no tiene la menor importancia. Ellos hablan judeoespañol. Y con eso les basta.

Si uno visita su casa en Israel, el ladinista estará encantado de mostrarle al interesado su colección de discos en la que seguramente encontrarán las canciones tradicionales sefardíes de Yehoram Gaon junto con las interpretaciones de canciones en judeoespañol de Rivka Raz, Abraham Ferrera, Yasmín Levy, Lolik y Guy Zoaretz (Suárez), pero al mismo tiempo estarán orgullosos de mostrarles su colección de discos en griego, turco, búlgaro y español. Mucho español.

Los ladinistas se definen a sí mismos más como hablantes de judeoespañol que como turcos, griegos o búlgaros. Para ser más precisos, especialmente en los últimos años, han sustituido los componentes de la definición territorial de sus padres por componentes de su definición lingüística. Nunca se definirán como españoles, es decir, como personas de origen español, puesto que España es para ellos un territorio histórico. La lengua envuelve un mundo entero y es más importante que cualquier otro elemento de definición.

Un ladinista típico combina en su identidad componentes de la cultura israelí junto con componentes de la cultura del judeoespañol. La dosis la decide cada uno. Hasta hace algunos años les importaba mucho destacar que pertenecían a la gran familia de hablantes de judeoespañol de Israel. Sin embargo, en años recientes están dispuestos a echar en el tubo de ensayo israelí algunos componentes del mundo cultural del judeoespañol. Y ese tubo de ensayo están dispuestos a meterlo en la centrifugadora y activarla a alta velocidad. Son conscientes de que la fuerza centrífuga podría separar los componentes de su identidad para siempre, pero también podría aclarar los componentes de su cultura para comprenderlos mejor, de una vez para siempre. Sienten que se deben a sí mismos esa analítica de sangre.

Esta cultura del judeoespañol es para ellos un texto y están dispuestos a descomponerlo y recomponerlo para poder entender de una vez por todas la importancia del texto dentro del contexto llamado «ladino». Los ladinistas no escriben la memoria de sus padres y de sus comunidades. No son historiadores ni investigadores de la cultura. Son, al fin y al cabo, personas agrupadas con amigos que desean hacer oír su voz, todo ello dentro de un marco protector y conocido formado por personas similares a ellos, cuya infancia y adolescencia fue formada a la sombra del judeoespañol y a la sombra de la actitud de la sociedad israelí, con todas sus tendencias, incluida la corriente sefardí. Cruzan con plena conciencia las fronteras de su carácter israelí y descubren, principalmente para sí mismos, que dichas fronteras no están claras en absoluto.

Con el tiempo han ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara, incluso aguda. Por una parte, se sienten israelíes de pura cepa y, por otra, están orgullosos de ser ladinistas. Cuando se ríen de ellos y les califican de ladinostálgicos no se ofenden. Siguen adelante, porque la nostalgia les sienta bien. La nostalgia les hace encontrarse los unos con los otros en eventos sociales de diversa índole, programados o espontáneos. Se reúnen en pantalones vaqueros y sandalias, y a diferencia de otros grupos de la sociedad israelí, no necesitan vestirse de una manera determinada para volver a ser verdaderos ladinistas. La nostalgia reside en el corazón, no en el atuendo. Los ladinistas y sus amigos hablan entre ellos en hebreo salpicado de palabras en judeoespañol, pero están convencidos de poder hablar entre ellos en judeoespañol. No pocos de ellos dedican tiempo y esfuerzo a aprender el judeoespañol en clases. El judeoespañol de los ladinistas no es excelente, pero mejora gracias a su participación en el grupo de ladinistas, es decir, que los encuentros entre ellos han mejorado en mayor o menor medida su capacidad de mantener una conversación. Lo que sus padres no consiguieron, lo han conseguido los ladinistas, y aún están en pleno proceso. Se han atrevido a descomponer los elementos de su identidad israelí, esa identidad construida a base del gran esfuerzo de sus padres, que ocultó bajo una gruesa capa de maquillaje su pasado sefardí.

Los ladinistas se van quitando capa tras capa de maquillaje. Son perfectamente conscientes de que el judeoespañol no volverá a ser la lengua materna de los hogares sefardíes, pero no dejan de sentir nostalgia hacia esta lengua y la elevan sobre un pedestal. Se consideran a sí mismos y a sus familias como una especie de puente no oficial entre España, como patria lejana, y Ladinolandia, como patria imaginaria. Su interés por Ladinolandia y por su expresión más cercana, España, con sus viajes a este país, recorriendo sus ciudades y codeándose con sus ciudadanos mediante un español-judeoespañol (en general torpe) es para ellos un restablecimiento de la patria que les fue negada a sus antepasados. Estos ladinistas saben que ellos y solo ellos son capaces de restablecer nuevamente, y de forma diferente, el continuo histórico del pueblo judío. Pedirles que renuncien a Ladinolandia es como pedirle a James Joyce que renuncie a Dublín, o como decirle a Joseph Roth que renuncie a Viena.

Ladinolandia es la tierra en la que transcurrió su infancia y su adolescencia. Quien la perdió está perdido. El judeoespañol es, pues, una patria errante.

Los judíos expulsados de España la llevaron consigo por los caminos de la expulsión hasta el Imperio otomano, los habitantes del Imperio la llevaron consigo en su memoria durante numerosas generaciones, los deportados a los campos de exterminio la llevaron consigo en los vagones de la muerte y los emigrantes a Israel la llevaron consigo en su memoria, mientras luchan para que no desaparezca definitivamente. Y nosotros, ¿hacia dónde vamos a llevar esta lengua? ¡Levantémonos para ponernos manos a la obra!

EL JUDEOESPAÑOL: UNA LENGUA EN CONTINUA EVOLUCIÓN

Para poder ponernos manos a la obra debemos empezar por entender que el judeoespañol es un enigma: es un enigma lingüístico, un enigma histórico, un enigma cultural. Es un enigma en todos los sentidos.

La historia del judeoespañol es paralela a la larga historia de los sefardíes. El judeoespañol ha conocido largos años de travesía desde España hasta los Balcanes y el norte de África, largos años de adaptación a espacios lingüístico-culturales ajenos para quien procedía de la península Ibérica, años de estabilidad en el seno del Imperio otomano seguidos de años de tormentas geopolíticas en la región de los Balcanes. Desde el punto de vista lingüístico-literario, el judeoespañol ha conocido altibajos, años de consenso entre sus hablantes y años de vivas polémicas sobre su futuro. Y no olvidemos la deportación del judeoespañol a los campos de exterminio Auschwitz-Birkenau, donde fueron llevados a una muerte cruel miles y miles de sus hablantes procedentes de las comunidades sefardíes históricas de los Balcanes y, en primer lugar, de Salónica.

En mi opinión a principios del siglo XX había unos 300.000 a 350.000 hablantes de judeoespañol (entre ellos hablantes de jaquetía, la lengua de los judíos del Marruecos español). Hoy, el número de hablantes es mucho más reducido. ¿Cuántos son? Eso también es un enigma. ¿Cómo podemos resolver el enigma del número de hablantes de judeoespañol en la actualidad?

A partir de este momento, me centraré en el entorno israelí. Es allí donde se encuentra, hoy por hoy, el mayor núcleo de sefardíes. Empezaremos por indicar el número de sefardíes que mantienen algún tipo de vínculo con el judeoespañol y que residen en Israel. Según diversos cálculos, el número podría alcanzar entre 150.000 y 200.000[6]. Al mismo tiempo que todos ellos hacen

[6] Shmuel Refael, «El judeoespañol en Israel: algunas cuestiones sobre el conocimiento de esta lengua entre los sefardíes», Anuario del Instituto Cervantes 2020: El español en el mundo, Madrid, Instituto Cervantes, 2020, https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_20/default.htm [febrero de 2021].

un uso completo del hebreo, tienen un conocimiento lingüístico potencial de judeoespañol. En la práctica, el número de personas que son capaces de hacer un uso completo del judeoespañol es mucho menor. No resulta fácil evaluar el número de hablantes de judeoespañol. No porque sea difícil realizar un estudio estadístico demográfico, sino principalmente por la dificultad de encontrar una medida empírica de los conocimientos lingüísticos de esta lengua.

Para empezar, es difícil definir quién es hablante de judeoespañol. ¿Se considera hablante a aquel que hace un uso completo de la lengua, es decir, utiliza las cuatro funciones de lectura, escritura, habla y comprensión? ¿O es quizá el hablante quien hace un uso parcial de la lengua, comprende un poco, le cuesta hablar, lee poco y no escribe en absoluto? El judeoespañol es un enigma sociolingüístico, sobre todo cuando intentamos evaluar su situación actual.

LA ACADEMIA DEL JUDEOESPAÑOL DE ISRAEL

En diciembre de 2018, el Ministerio de Cultura y Deporte de Israel aprobó la creación de la Academia Nacional Israelí del Ladino. La aprobación refrendada por la firma de la Ministra de Cultura, doña Miri Reguev, tiene su origen en la solicitud presentada ante la ministra como resultado de la histórica convención académica del judeoespañol celebrada en Madrid a iniciativa de la RAE, una convención en la que participaron ocho académicos correspondientes de Israel y otros tres de España, Italia y Suiza respectivamente. En esta reunión se redactó una declaración en la que los correspondientes israelíes expresaron unánimemente la intención de promover la creación de la Academia Nacional Israelí del Ladino. En la declaración, los correspondientes hacen un llamamiento a la Autoridad Nasionala del Ladino de Israel para que tramite la solicitud ante las autoridades gubernamentales y promueva la constitución de la Academia.

En el proceso de creación de la Academia Nacional del Judeoespañol concurren varias circunstancias. En primer lugar, la RAE sumó a sus filas un grupo de correspondientes (1 de España, 1 de Italia, 1 de Suiza y 9 de Israel) cuyo ámbito de investigación es el judeoespañol. En segundo lugar, la incorporación de investigadores a las filas de la RAE se llevó a cabo porque tanto en Israel como en el resto de mundo se afianzó una investigación en profundidad del judeoespañol y empezó a consolidarse una tradición investigadora. En tercer lugar, en la RAE maduró el reconocimiento de la trascendencia histórica del judeoespañol para comprender las distintas vías evolutivas del español alrededor del mundo. En cuarto lugar, en Israel fructificó el reconocimiento de la trascendencia histórica del judeoespañol en la cartografía cultural del pueblo judío, como demuestran las actividades en Israel de la La Autoridad Nasionala del Ladino, creada al amparo de una ley del parlamento. Se podría decir que son tres los protagonistas de esta historia: la RAE, los académicos israelíes y la sociedad israelí.

La Real Academia Española es una prestigiosa institución española fundada a principios del siglo XVIII. Han cambiado poco las normas y ceremonias de esta institución desde que abrió sus puertas en el año 1713 a iniciativa de don Juan Manuel Fernández Pacheco, bajo los auspicios del rey Felipe V y su corte. Durante muchos años el judeoespañol fue un visitante de paso, cuya subida por las escaleras neoclásicas del edificio de la Academia parecía imposible. Aunque a lo largo de la historia los españoles han mostrado interés por el judeoespañol ocasionalmente, no han realizado grandes esfuerzos por abrazarlo como algo propio. Tampoco los hablantes de judeoespañol parecían muy interesados en un acercamiento a la RAE ubicada en el centro de Madrid. Se contentaron con la existencia del judeoespañol en las ciudades judías de los Balcanes. Es más, durante muchos años, especialmente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los periódicos en judeoespañol fueron escenario de vivas polémicas. Polémicas sobre su necesidad, el lugar que ocupaba y el futuro de esta antigua lengua, a la luz de los cambios geopolíticos que habían experimentado las comunidades sefardíes. Había quienes consideraban que los descendientes de los judíos expulsados debían alejarse progresivamente de la antigua lengua «no normalizada» y limitarse a las lenguas europeas del entorno.

A principios de julio de 1886, el periodista David Fresco publicó en el periódico *El Telegrafo* un artículo bajo el título «Un pueblo mudo». En él define a los sefardíes como mudos debido a que su lengua carece de fundamentos gramaticales y de diccionario (Bunis 2012: 63)[7]. Pero también había quien consideraba que precisamente esta lengua, con sus distorsiones, así como sus pronunciaciones y grafías incoherentes, debía seguir existiendo y sirviendo al público sefardí con lealtad[8], como lo ha hecho a lo largo de siglos. Así pensaba por ejemplo Hizquia M. Fanco, autor de *Impresiones y reflexiones* (Rodas, 1924) que definía al sefardí como un pobre judío. Dice así: «Onde que vaiga dunke este pobre djudio? Cuala lengua él embeze a sus hijos? Cuatro exclamaciones responden a estas demandas: el turco, el hebreo, el francés, español» (Franco 1924: 30). Las polémicas intelectuales sefardíes sobre la lengua se llevaban a cabo, curiosamente, en judeoespañol. Los polemistas reconocían el hecho de que su lengua mantenía un estrecho vínculo con sus raíces españolas, pero en la práctica solo algunos de ellos creían que una adopción total de la refinada lengua española —a través de la Academia de la Lengua Española— sería la solución verdadera a la precaria situación en la que se encontraba el judeoespañol, especialmente entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Tal y como he dicho anteriormente, los sefardíes que permanecieron en el entorno judío de los Balcanes se encontraron en medio de tormentas políticas y sociales. A estas se sumaron crisis económicas y vientos de guerra. Los ha-

[7] El artículo de Fresco se publicó el 1 de julio de 1886. El mismo artículo se publicó, por el mismo autor, en *El Tiempo* el 13 de junio de 1901.

[8] Sobre las polémicas publicadas en la prensa sefardí, véase Romero (2010).

blantes de judeoespañol que emigraron a Israel antes de la Shoá, junto con los supervivientes de la Shoá que hablaban esta lengua y que emigraron a Israel tras la misma, se integraron a fin de cuentas en el hebreo. Estos sefardíes se convirtieron rápidamente en israelíes y lo poco que les quedó del judeoespañol lo utilizaban en las conversaciones cotidianas domésticas. El futuro de la antigua lengua parecía predestinado a la desaparición.

UN SORPRENDENTE RENACIMIENTO

Pero justo cuando los sefardíes-israelíes pensaban que a la lengua sefardí le tocaba su fin, precisamente en ese momento empezó a cambiar la situación. Los sefardíes-israelíes, y sobre todo sus descendientes, se movilizaron a finales del siglo XX y principios del siglo XXI y tomaron las riendas. Empezaron a expresar una gran añoranza y nostalgia por el pasado sefardí, al tiempo que idealizaban su cultura y su lengua. Este sentimiento se despertó en ellos de igual forma que maduraba en su seno la conciencia social de que algo significativo se estaba perdiendo, y aparentemente no se podría ya recuperar. Ya fuese por desesperación o por el dolor ante la pérdida o por la decepción de que la sociedad israelí y, dentro de ella, los propios descendientes sefardíes hubieran dado la espalda a la cultura sefardí y su lengua, surgieron individuos y grupos que se esforzaron por preservar la cultura sefardí. Mientras revivían el pasado sefardí, apartaron el día a día israelí y encontraron algo de consuelo en la memoria sefardí, incluso la que conocieron en su infancia en Israel en los años cincuenta y siguientes. Sabían que no podría volver el estilo de vida que caracterizaba el hogar sefardí, pero la añoranza de dicho hogar, de su lengua y de sus costumbres, parecía aproximarlos al judeoespañol.

Como hemos dicho antes, los ladinistas hablan hebreo, un hebreo mezclado con algo de judeoespañol. El debate sobre las cualidades del judeoespañol en boca de los ladinistas nos muestra que los hablantes de judeoespañol concuerdan con la definición lingüística de «semi-hablantes». Dado que leen poco en judeoespañol, casi no lo escriben, y su uso se limita principalmente al canal del habla; sus conocimientos de la lengua, por tanto, son precarios. A pesar de ello, consideran que tienen un conocimiento bueno o muy bueno de la lengua. Muchos de ellos tienen deficiencias léxicas y, a veces, se inventan su propio judeoespañol.

EL DECLIVE LINGÜÍSTICO JUNTO AL CRECIENTE CONSUMO CULTURAL DEL JUDEOESPAÑOL

El judeoespañol de los ladinistas no es el único elemento problemático. Su vinculación con la riqueza intelectual de esta lengua y con lo que yo de-

nomino «el capital cultural» del judeoespañol también implica dificultades. Me centraré en un solo ámbito, especialmente problemático: los hablantes de judeoespañol se han alejado del uso de los caracteres hebreos con los que se escribía su lengua durante siglos. Los caracteres hebreos han sido reemplazados por caracteres latinos. La escritura de grafía fonética se ha alejado de las normas de la escritura española y un hispanohablante que lee un texto en judeoespañol con grafía fonética tiene la impresión de estar leyendo un texto repleto de faltas de ortografía.

Los israelíes, cuya familiaridad con el alfabeto hebreo es perfecta, podían haber permitido conocer con gran facilidad el mundo de los libros en judeoespañol. Esta circunstancia habría mejorado sin duda sus conocimientos lingüísticos del judeoespañol, lo habría enriquecido e incluso podría haber dado lugar a una creación original en esta lengua.

El Estado de Israel ha puesto a disposición del público de Israel y, entre ellos, a disposición de los nostálgicos que añoran el judeoespañol, una herramienta esencial, La Autoridad Nasionala del Ladino, fundada al amparo de una ley, y cuya misión es incrementar la presencia del judeoespañol y su estudio en todas las dimensiones de la sociedad israelí. En los últimos años, la Autoridad ha realizado grandes esfuerzos para llevar el judeoespañol especialmente a las jóvenes generaciones, preocupada genuinamente por la continuidad de esta cultura. En Israel se realizan grandes esfuerzos para preservar elementos del rico acervo cultural del judeoespañol. Así, por ejemplo, ha crecido enormemente el número de actuaciones musicales y veladas de canciones en judeoespañol. Muchos encuentran en las salas de conciertos y en las actuaciones un sucedáneo del entorno sefardí que ha desaparecido. Y a pesar de que en estas actuaciones, que hacen uso de las canciones en judeoespañol, se equivocan a menudo en la pronunciación de las palabras y envuelven el texto en arreglos musicales nuevos, a veces demasiado nuevos, o reciclan un puñado de canciones, lo hacen con buena intención.

Merece una mención especial la enorme presencia del judeoespañol en el ámbito de la investigación, y la gran abundancia de actividad precisamente en este ámbito, que se refleja en un amplio abanico de temas de estudio.

Ya he mencionado que el judeoespañol es un enigma. Y con ese trasfondo enigmático se creó en Israel la Academia del Judeoespañol. Debo destacar que el mero hecho de que la creación de la Academia haya sido aprobada por el Ministerio de Cultura es ya de por sí un gran logro. En Israel solo existían hasta ahora dos academias: la Academia de la Lengua Hebrea y la Academia de la Lengua Árabe. La Academia del Judeoespañol será la primera dedicada a una lengua que no es oficial en Israel. Los retos a los que deberá enfrentarse este organismo son innumerables. Sin ningún lugar a dudas no será una Academia en el sentido común del término. Será necesario construir previamente una relación entre la Academia y la comunidad de hablantes. En el caso del

judeoespañol hay que empezar por reavivar la comunidad de hablantes, explicar la importancia del reencuentro con las fuentes escritas del judeoespañol. No se trata de revivir el judeoespañol como muchos creen erróneamente. ¡El judeoespañol ya existe! Al menos sobre el papel de los textos en los que fue escrita a lo largo de los siglos. Es la comunidad de hablantes la que se ha alejado progresivamente de ella, y se hace necesario renovar el vínculo entre la comunidad de hablantes y la lengua histórica mediante el estudio de textos. Siendo así, me da la impresión de que los ámbitos de estudio de la futura Academia serán decididamente complejos.

La Academia tendrá que alentar a los hablantes potenciales a conocer los tesoros literarios escritos del judeoespañol. Después tendrá que desarrollar mecanismos de enseñanza en los que el estudiante conozca el pasado textual de la lengua. Al mismo tiempo, tendrá que desarrollar mecanismos mediante los cuales los hablantes potenciales puedan escuchar la lengua, tal y como se desprende de los textos escritos, desarrollando de esta manera una sensibilidad hacia la fonética del judeoespañol. Por lo tanto, la actividad de la Academia deberá, en primer lugar, orientarse hacia el pasado del judeoespañol para desde allí desarrollar un futuro y garantizar una existencia ecuánime de esta lengua. Sería un error pensar que la función inmediata de la Academia es normalizar el judeoespañol. Es un error pensar que un equipo de investigadores, por muy expertos que sean, pueda sentarse y decidir si a la palabra *naranja* corresponde la palabra sefardí *pertocal, portucal, pertocali, narandja* o simplemente *naranja*, por dar solo un ejemplo. Primero habrá que recabar un corpus histórico, estudiar con detenimiento su vocabulario, tomar en consideración las diferencias dialectales, analizar los cambios de grafía, y un largo etcétera.

Con todo, no debemos desaprovechar el momento ni postergar la tarea, por difícil que resulte o por muy numerosas que sean las objeciones. Se trata de un momento histórico y, en mi opinión, único, en el que el pasado del judeoespañol, a través de un equipo de expertos, podrá construir el futuro del judeoespañol, crear un espacio de encuentro de los sefardíes con los tesoros judeoespañoles y permitir al mundo hispánico conocer uno de los fenómenos más singulares de la lengua española, el judeoespañol, que floreció durante siglos en Oriente, lejos de la península Ibérica.

El judeoespañol (ladino) que, a lo largo de las últimas décadas muchos han dado por moribundo, muestra las primeras señales de recuperación. Tanto en el ámbito lingüístico como en la escena cultural son patentes estas señales de recuperación. No obstante, no se trata de una revitalización lingüística íntegra, pues muchos de los que se consideran a sí mismos hablantes de judeoespañol sufren deficiencias léxicas, verdaderas dificultades a la hora de reconstruir el diccionario judeoespañol, interrogantes con respecto a la correcta pronunciación y entonación de la lengua y profundos dilemas sobre el uso de los verbos compuestos y la sintaxis.

El judeoespañol es en realidad una variante del español, pero son muy pocos los que, al tiempo que impulsan las actividades en este ámbito lingüístico particular, hacen algún esfuerzo por renovar la vinculación con la lengua española. Muchos son reticentes a la renovación de este vínculo con la lengua española y explican su antagonismo a través de la voluntad de preservar la autenticidad del judeoespañol, la voluntad de dibujar una línea de separación entre el judeoespañol y el español. Fundamentan su antagonismo también en el hecho de que el judeoespañol no contiene únicamente elementos de la lengua española y, por ello, a su entender, no se debe permitir que el español «se apropie» del judeoespañol.

ENTRE EL ESPAÑOL Y EL JUDEOESPAÑOL

En mi opinión, existe una absoluta necesidad de renovar los vínculos lingüísticos entre el judeoespañol y el español para poder continuar con la creciente renovación del lugar que ocupa el judeoespañol en la escena cultural judía. Además de dar a conocer a los interesados en el judeoespañol los tesoros intelectuales escritos en esta lengua, me parece especialmente importante el reencuentro del judeoespañol con el español. Soy plenamente consciente de que hay quien considera que el judeoespañol ha vivido muchos más años fuera de España y en el entorno otomano de lo que ha vivido en el entorno español. Soy consciente del hecho de que hay quien considera que esa es la razón suficiente para que el judeoespañol conserve muchos más elementos léxicos orientales procedentes del turco o del griego que elementos léxicos occidentales procedentes del español. Soy consciente del hecho de que hay quien considera que el judeoespañol ha permanecido aislado de la lengua española mientras incorporaba diversos elementos lingüísticos no necesariamente de origen español y que esto justifica que se la considere una lengua judeo-española-otomana sin necesidad de alentar la renovación del vínculo del judeoespañol con el español. Aquellos que abogan por esta actitud consideran que el judeoespañol es una lengua otomana. Esta es, por supuesto, una posible actitud frente al judeoespañol, pero cabe preguntarse hasta qué punto es realista. ¿Hasta qué punto cuando un hablante de judeoespañol busca una palabra que no recuerda la busca en un diccionario turco, en un diccionario griego o en un diccionario serbocroata? ¿O buscará la palabra en un diccionario español? Debo aclarar que no debemos subestimar la importancia del estudio y análisis lingüístico de los elementos del judeoespañol pertenecientes a la cuenca mediterránea oriental, pero debemos al mismo tiempo renovar el vínculo con el diccionario español, especialmente el histórico, pues es bien sabido que el judeoespañol, a pesar de la distancia que lo separaba de la península Ibérica, siguió incorporando elementos léxicos de la lengua española.

Físicamente los hablantes de judeoespañol se encontraban lejos de la península Ibérica, pero en la práctica la cultura española siguió estando pre-

sente en el mundo intelectual de los sefardíes. Si no fuera así, no podríamos explicar cómo llegaron los romances que se escribieron tras la expulsión de España hasta la cuenca mediterránea oriental donde residían las comunidades de hablantes de judeoespañol. Tampoco podríamos explicar cómo llegaron los cuentos populares del mundo hispánico desde la cuenca mediterránea occidental hasta la oriental, incorporándose a las narraciones de los hablantes de judeoespañol. Sería difícil de explicar cómo los judíos sefardíes mantuvieron vínculos con intelectuales españoles como Rafael Cansinos Assens. No habría manera de explicar el papel fundamental que desempeñó siempre España en la conciencia cultural de los hablantes de judeoespañol ni el hecho de que los sefardíes nunca desarrollaran un resentimiento hacia la nación española, sino todo lo contrario.

Me parece más sensato que, precisamente ahora, en una época en la que el judeoespañol recibe el abrazo de instituciones culturales españolas como la RAE, se haga mayor hincapié en la manera de propiciar ese reencuentro de los interesados en la prosperidad del judeoespañol en Israel con los tesoros lingüísticos de España, con las excelentes herramientas desarrolladas por la nación española para documentar su lengua, con la variedad de sus diccionarios, con su riquísima literatura, de manera que se pueda construir un renovado puente entre el judeoespañol y el español. Me parece más sensato y más lógico buscar vínculos sostenibles y duraderos entre el judeoespañol y el español que entre el judeoespañol y el turco, el griego o el serbocroata, con todo el exotismo implícito en este razonamiento. ¿No le resultará más fácil al hablante de judeoespañol bucear en el diccionario de la lengua española que aprender el griego y su alfabeto? ¿O aprender el turco y su alfabeto? ¿O aprender serbocroata? Esa no es la manera de garantizar la autenticidad del judeoespañol. El auténtico judeoespañol se esconde entre las páginas de los libros que se escribieron en esta lengua y que muy pocos pueden leer sencillamente porque se escribe con caracteres hebreos. El auténtico judeoespañol no necesita una conexión forzada con las lenguas con las que ha estado en contacto durante muchas generaciones, necesita sencillamente un nuevo vínculo, un vínculo de conocimientos, con la lengua española. Se trata de un puente entre el presente y el pasado que se puede construir con relativa facilidad mediante una conexión a la batería cultural española.

Esta conexión enriquecerá el léxico, enriquecerá la sintaxis. Proporcionará al hablante de judeoespañol mejores herramientas para conocer su propia lengua étnica por sí mismo, así como para relacionarse con los cientos de millones de hispanohablantes de todo el mundo[9].

[9] Merece la pena aclarar que para los trabajos académicos y el estudio del judeoespañol hay que consultar diccionarios de distintas lenguas.

EPÍLOGO

Es indudable que los próximos años representarán un desafío para todos los que nos dedicamos al estudio del judeoespañol. No cabe duda de que las opiniones de aquellos que desean promover este ámbito no son homogéneas. Es importante recordar que para todos los profesionales de este campo, así como para los hablantes del judeoespañol y sus descendientes, se ha abierto una excelente oportunidad. Durante muchos años, la voz de los sefardíes ha permanecido oculta entre las altas montañas. Ahora tenemos la oportunidad de hacer oír esta voz y garantizar su pervivencia en beneficio de las generaciones venideras.

BIBLIOGRAFÍA

Bunis, David M. (2012), «The Anti-Castilianist Credo of Judezmo Journalist Hizkia M. Franco (1875-1953)», *eHumanista* 20, pp. 63-97.

Gomel, Nivi (2006), «Los estudios del Ladino en Bar-Ilán», *Ladinar* 4, pp. 113-117.

Franco, Hizkia M. (1924), *Impresiones y reflexiones*, Esmirna & Rodas, [s.i.].

Pérez Villanueva, Joaquín (1991), *Ramón Menéndez Pidal: su vida y su tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe.

Refael, Shmuel (2011), «Hispanismo y judaísmo: pasado y presente de dos perspectivas de los estudios sefardíes», en Elena Romero & Aitor García Moreno (eds.), *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Iacob M. Hassán* (z¨l), Madrid, CSIC, pp. 479-490.

— (2020), *Ladino aquí y ahora: ladinohablantes en Israel a la luz de su pasado y su cultura*, Tel-Aviv, Universidad de Tel-Aviv.

Romero, Elena (2010), «La polémica sobre el Judeoespañol en la prensa sefaradí del imperio otomano: mas materiales para su estudio», *Sefarad* 70, pp. 435-473.

El activismo lingüístico y la lengua sefardí en el siglo XXI

Yvette Bürki
Universität Bern (Suiza)

Resumen

Este artículo trata las actividades que se han realizado en siglo XXI para revitalizar el judeoespañol o ladino. Dedico especial atención a aquellas que se llevan a cabo en el ámbito virtual ya que, precisamente debido a la fragmentación geográfica que caracteriza a las comunidades sefardíes actuales, es el espacio virtual el que ha favorecido el activismo lingüístico.

Tras definir activismo lingüístico, busco abrir un espacio de reflexión desde una perspectiva glotopolítica sobre el papel que desempeñan estos espacios virtuales y sus agentes en la visibilidad del ladino como vehículo de identidad étnica y cultural. Vinculado con nuestro propio quehacer como investigadores, reflexiono asimismo sobre el papel político y ético del activismo lingüístico y de su legitimación como agente glotopolítico en la gestión lingüística.

Palabras clave: judeoespañol/ladino, activismo lingüístico, glotopolítica, ideoología lingüística, identidad.

Abstract

This paper examines the activities undertaken in the twenty-first century to revitalise the Judeo-Spanish or Ladino language. I pay special attention to those activities that have been conducted in the virtual sphere since owing to the geographical fragmentation of the Sephardic communities today it is the virtual space that has favoured linguistic activism.

Upon defining linguistic activism, my aim is to open a space for reflection from a glotopolitical point of view on the role played by these virtual spaces and their agents in the visibility of Ladino as a vehicle of ethnic and cultural identity. Linked to our own work as researchers, I also reflect on the political and ethical role of language activism and its legitimisation as a glotopolitical agent in the language management.

Keywords: Judeo-Spanish/Ladino, linguistic activism, glotopolitics, language ideology, identity.

INTRODUCCIÓN

Al judeoespañol o ladino se le viene vaticinando la muerte desde hace varios años[1]. El volumen de Tracy Harris *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish* (1994) resume esta idea. Harris le auguraba este destino al judeoespañol porque carece de territorio geográfico unificado, lo cual frena su paso transgeneracional, y porque los hablantes del ladino son personas de edad avanzada, al menos bilingües, y que manejan otras lenguas nacionales como vehículo de comunicación principal, un estatus que no tiene el ladino en ningún Estado-nación. Casi diez años antes, Jacob L. Ornstein-Galicia (1989: 301) ya había señalado que el judeoespañol estaba en franca regresión. Pero observó además que «[its] demise has repeatedly been prognosticated, but apparently, we can paragraph Mark Twain's comment, when, upon hearing that he had been reported dead, he remarked that the news of his demise was premature». Efectivamente en el siglo XXI se han dado algunos pasos para su revitalización, fomentados por una serie de factores sociopolíticos y mediales. Uno de ellos ha sido la revalorización de las lenguas minoritarias en el discurso institucional internacional, en especial la European Charter for Regional or Minority Languages (Wright 2016: 225-227). Otro factor son las dinámicas globalizadoras, que han sido fuertemente potenciadas gracias a la *world wide web* y que permiten la creación y el cultivo de comunidades virtuales, independientemente de las coordenadas espacio-temporales. También debe mencionarse la propia política lingüística israelí que, después de haberse asentado totalmente el hebreo como lengua nacional, ha conferido ciertos espacios a otras lenguas minoritarias judías, como el yidis y el ladino (Spolsky 2009: 190). En el caso de esta última, se creó en 1997 la Autoridad Nasionala del Ladino y su Kultura (ANLK). Finalmente, la Real Academia de la Lengua Española también ha mostrado en los últimos años un especial interés por el ladino y su preservación. En este contexto hay que entender la creación en el año 2018 de la Academia Nacional del Judeoespañol (Ladino) de Israel, que pretende pasar a formar parte de la asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE).

El tema de este artículo, que dedico con admiración y respeto a Paloma Díaz-Mas, son las actividades que se han realizado en este siglo XXI para revitalizar el ladino. Dedico especial atención a las actividades de revitalización lingüística que se llevan a cabo en el ámbito virtual ya que, precisamente debido a la fragmentación geográfica que caracteriza a las comunidades sefardíes actuales, es el espacio virtual el que de lejos ha favorecido el activismo lingüístico.

Partiendo de una reflexión teórica del concepto de activismo lingüístico, busco además abrir un espacio de reflexión desde una perspectiva glotopolíti-

[1] Utilizo los glotónimos *judeoespañol* y *ladino* indistintamente.

ca sobre el papel que desempeñan estos espacios virtuales y sus agentes en la visibilidad del ladino como vehículo de identidad étnica y cultural. Vinculado con nuestro propio quehacer como investigadores de la realidad sociolingüística que aspiramos a comprender (Lagares 2018: 234), reflexiono sobre el papel político y ético del activismo lingüístico y sobre su legitimación como agente glotopolítico en la gestión y planificación lingüísticas.

GLOTOPOLÍTICA Y ACTIVISMO LINGÜÍSTICO

La perspectiva glotopolítica privilegia una mirada sobre el lenguaje en articulación con lo político, entendido este término como un tipo de acción social contextualizada ligada a las expresiones y negociaciones de poder en cualquiera de las estructuras sociales que conforman una sociedad. La glotopolítica no se centra en la función referencial o comunicativa del lenguaje, sino sobre todo en sus funciones performativas con fines políticos y en la negociación de identidades sociales jerárquicamente ordenadas. Por eso, la glotopolítica tiene como objetivo analizar los valores simbólicos movilizados a través de operaciones semióticas como las indexicales y las icónicas que permiten apuntar y (re)construir las identidades sociales y las relaciones (políticas) que se dan entre los actores sociales. En resumen, y en palabras de José del Valle, la glotopolítica se ocupa:

> no solo de las acciones del aparato de Estado (como asumía Aristóteles) y de las organizaciones gubernamentales o institucionales sobre la lengua, sino […] de un amplio espectro de discursos y procesos de interacción verbal mediante los cuales se constituyen subjetividades e identidades colectivas relevantes para el orden político de una comunidad (2014: 109).

El activismo lingüístico es por eso un acto abiertamente glotopolítico, pues es una acción social de carácter público emprendida por agentes sociales que reclaman, desde determinada ideología lingüística, intervenir en el lenguaje para modificar o revertir prácticas lingüísticas o creencias en la sociedad. Además, el activismo lingüístico, como acto eminentemente glotopolítico, supone ser conscientes del conflicto lingüístico, porque este tipo de acción reclama el poder de elección de una lengua, una variedad o una variante frente a otros, que representan a su vez una identidad lingüística frente a otras.

HACIA LA DEFINICIÓN DE ACTIVISMO LINGÜÍSTICO

Antes de hablar de activismo lingüístico como un tipo de actividad glotopolítica concreta, me interesa volver a subrayar aquí que otorgar valor a las lenguas es necesariamente un posicionamiento glotopolítico, como también lo

es la reivindicación de una lengua como parte de la identidad étnica, no solo porque supone visibilizarla activamente, sino porque esta visibilización se hace frente a otras lenguas que actúan como hegemónicas o principales. Estos actos performativos y explícitos de valoración con el fin de visibilizar una lengua y de otorgarle un lugar en el espacio social son por otro lado actos de intervención lingüística (Spolsky 2009; Lagares 2018). Dicha intervención puede darse en distintos dominios, como el familiar, el de las relaciones amicales, el laboral, el religioso, el educativo, el legal entre otros (Spolsky 2009: 1-29). En esta línea de argumentación, teóricamente se ha diferenciado en primer lugar la intervención lingüística realizada por agentes pertenecientes ellos mismos al dominio de la lengua y la cultura que se pretenden mantener, revitalizar o normativizar, o por agentes que son externos; en segundo lugar, se ha diferenciado entre una intervención empujada desde abajo o *bottom-up* frente a una dirigida desde arriba o *top-down*. La pregunta que se plantea ahora es en qué coordenadas se sitúa el activismo lingüístico con respecto a estos niveles de intervención lingüística.

En líneas generales, el término *activismo* se ha definido como una acción ideológicamente motivada, intencional y enérgica que los individuos y grupos practican para alcanzar un objetivo (Combs y Penfield 2012: 461). Por su parte, el término *activismo lingüístico* no ha sido definido siempre de la misma manera: si bien existe consenso en que se trata de una acción motivada ideológicamente y voluntaria para alcanzar un objetivo en relación con una lengua, no siempre lo hay en relación a quiénes son estos agentes, es decir, si se trata de agentes pertenecientes a la propia comunidad o no, si se trata de una intervención realizada desde abajo (o *bottom-up*) o no necesariamente, y cuál es el objetivo final del activismo lingüístico (Florey, Penfield & Tucker 2009). A continuación desarrollaré estos aspectos para dar finalmente paso a la definición de activismo lingüístico con la que opero en esta contribución.

Los objetivos del activismo lingüístico son en realidad diversos: desde la lucha por salvar una lengua minorizada y en peligro de extinción, pasando por las acciones de revitalización y mantenimiento, hasta aquella centrada en alcanzar o preservar derechos lingüísticos. En este punto vale la pena recordar que el objetivo del activismo lingüístico no es necesariamente la preservación de una lengua objetivamente en peligro o amenazada; puede ser también una lengua mayoritaria, pero vista por grupos de poder como subjetivamente amenazada, como ha sucedido con el inglés en relación con movimientos como English only o English first en Estados Unidos. En estos casos, observamos justamente el carácter claramente ideológico del activismo lingüístico.

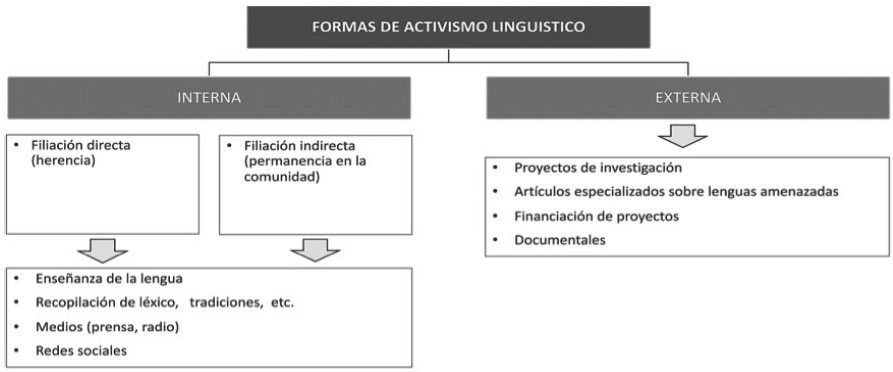
Los objetivos del activismo lingüístico, desde luego, no tienen por qué ser excluyentes o estar reñidos entre sí: por ejemplo, la revitalización y el mantenimiento de una lengua minorizada pueden ir emparejadas con la tarea de su documentación y descripción. El otro punto en el que tampoco parece haber unanimidad es en el de los agentes. En la bibliografía especializada se

ha solido localizar al agente del activismo lingüístico en el nivel comunitario, local y vernáculo en otras palabras, el activista en el campo de la lengua es el sujeto indígena no especialista que lucha en un nivel local o comunitario por la revitalización y el mantenimiento de su lengua. Contrariamente, la documentación y la descripción lingüísticas de lenguas amenazadas que requieren entrenamiento especializado se sitúan en el nivel externo, es decir, en el de los lingüistas en tanto que expertos como agentes sin relación étnica directa con la comunidad. Como señalan Mary Carol Combs y Susan D. Penfield (2012: 468), lo que se busca con estas distinciones es absolver al lingüista (o a otro académico o profesional) de ser visto en el papel de activista, al tiempo que desplaza toda la responsabilidad del activismo lingüístico hacia los sujetos de la comunidad. Muy probablemente esta postura esté estrechamente relacionada con la idea positivista de que la actividad del lingüista es objetiva, racional y ética[2] y no guiada por otras razones, como pueden ser las identitarias o ideológicas. Ahora bien, en la bibliografía especializada más reciente se niega esta discrepancia entre *activismo lingüístico* y *actividad lingüística*, y se parte más bien de la idea de una lingüística participativa, que busca crear relaciones horizontales y simétricas entre quienes desarrollan el trabajo de investigación y la población que es foco de interés (Haboud 2005 y 2020). Como dice Marleen Haboud (2005: 176), «el fin es de hacer investigación no *de* y *por* los llamados informantes, sino *con* los sujetos sociales». Estamos, pues, ante una lingüística participativa y comprometida socialmente y en la que las tareas de documentación lingüística y de la defensa de la preservación son igualmente importantes para garantizar la diversidad lingüística (Florey, Penfield & Tucker 2009). Desde esta perspectiva participativa, se plantean nuevas prácticas y métodos en los que colaboran lingüistas y miembros de las comunidades desde principios éticamente compartidos para alcanzar objetivos comunes (véase, por ejemplo, Haboud 2020). Desde esta óptica, se borran los límites claramente acotados entre la labor de documentación y descripción de lenguas amenazadas y aquella avocada a la lucha por la visibilización y la adquisición de derechos lingüísticos. Daniel Nettle y Suzanne Romaine (2004: 200) afirman incluso que en el terreno de la preservación y la conservación de lenguas amenazadas es importante que los y las lingüistas se conviertan en activistas y se involucren de esta manera en los objetivos planteados.

Si pensamos en las acciones que pueden ser categorizadas bajo la etiqueta de activismo lingüístico, se observa que estas pueden involucrar tanto a agentes internos como externos, como demuestra el siguiente esquema, inspirado en Florey, Penfield y Tucker (2009):

---

[2] El término *ético* se entiende aquí en contraposición con *émico*. *Ético* representa la perspectiva analítica del investigador, objetiva y distante, y sin formar parte del sistema de conocimientos de la sociedad en la que lleva a cabo la investigación; el término *émico* representa la perspectiva de los nativos sobre sus conceptualizaciones y las explicaciones culturales que para ellos son significativas (Trudgill & Hernández Campoy 2007, *s.v. aproximación émica*).



Esquema 1

Formas de activismo lingüístico

Desde esta perspectiva, puede definirse como activista de la lengua todo agente que asume voluntariamente la responsabilidad de explorar posibilidades y opciones para garantizar la diversidad lingüística, la protección de lenguas percibidas como minorizadas o minoritarias y la promoción de derechos lingüísticos, independientemente de que sea un agente interno o externo a la comunidad. En palabras de Comb y Penfield:

> Academic researchers, local educators and administrators, members of the speaking communities all have a vested interest in preserving linguistic diversity and, therefore, count as the central stakeholders in endangered language work. We assert that all of these individuals, as stakeholders, need to think of themselves as «language activists» (2009: 469).

Este cuestionamiento de las categorías binarias del profesional de la lengua o *outsider* vs. el integrante comunitario o *insider* lleva también a preguntarse por la naturaleza macroestructural del activismo lingüístico, es decir si el activismo lingüístico se caracteriza siempre por su naturaleza *bottom-up.* En realidad, como señala Bernard Spolsky (2009: 467), muchos de los movimientos de activismo lingüístico, entre los que se cuentan aquellos que revitalizaron el hebreo como la lengua nacional judía y el criollo hawaiano en Estado Unidos (en adelante EE. UU.), posibilitaron la implantación del noruego y del neerlandés u otorgaron derechos al top pisin neozelandés, demuestran que las fronteras entre las acciones realizadas en movimientos generados desde abajo y aquellas realizadas desde arriba tampoco son nítidas y que más bien se trata muchas veces de acciones complementarias. Es más, siguiendo la argumentación de Nettle y Romaine (2004: 200-201), pueden diseñarse estrategias *top-down* que contribuyen a robustecer los movimientos

surgidos a partir de una dinámica *bottom-up*. Como estrategia, los autores citan el establecimiento de políticas lingüísticas a nivel local, regional e internacional para asegurar una planificación a nivel político y administrar los recursos lingüísticos de modo que se pueda asegurar el mantenimiento y el mayor desarrollo de lenguas minorizadas. Ejemplos de este tipo de actividad lingüística pensada como estrategias de activismo lingüístico desde arriba son la Academia de las Lenguas Maya en Guatemala, la Pacific Languages Unit, gestionada desde la University of the South Pacific en Vila (Vanuata) y el Alaska Native Language Center (ANLC), que se ha propuesto como objetivo documentar y ayudar a preservar las veinte lenguas originarias de Alaska, al tiempo que persigue maximizar su legado para las futuras generaciones documentando por un lado las lenguas en diccionarios, gramáticas y textos literarios, y por el otro, ofreciendo entrenamiento lingüístico especializado diseñado para fortalecer la lengua en las comunidades nativas de Alaska. En resumen, el activismo lingüístico puede realizarse en un nivel comunitario o *bottom-up* y en uno *top-down* o institucional, pero se distingue de la gestión lingüística gubernamental porque son entidades autónomas con sus propios fines e intereses y sus propios reglamentos.

Como muestran los ejemplos que he ido acopiando, puede haber activismo lingüístico en diferentes niveles y llevados a cabo por diferentes agentes. El activismo lingüístico, en cualquiera de los niveles en el que se manifieste, desempeña un papel central en la gestión lingüística pues contribuyen por un lado a modificar creencias, actitudes e ideologías lingüísticas y por otro, a mantener, preservar, fortalecer y documentar lenguas minorizadas, lo cual puede tener incidencia y repercusión en la planificación lingüística gubernamental. Lo importante, y con esto paso a definir la manera cómo entiendo *activismo lingüístico*, es la existencia de agentes que centran su actividad voluntaria y enérgica para la preservación y la promoción de la diversidad lingüística y los derechos que esta diversidad implica (véase Florey, Penfield & Tucker 2009) y que actúan como bisagra entre dos grupos fundamentales para el mantenimiento de una lengua: los hablantes de una lengua (o aquellos asociados étnicamente a una lengua) y el aparato estatal que puede gestionar oficial y legalmente acciones a favor de esta (Spolsky 2009: 204).

ACTIVISMO LINGÜÍSTICO EN LADINO O JUDEOESPAÑOL

Según Spolsky:

> […] there are no voluntary organizations working for the status of Yiddish or Ladino [in Israel], but the government agreed a few years ago to set up and support institutions for each language, confirming in this way that Hebrew hegemony was no longer threatened by these Jewish languages (2009: 190).

La afirmación de Spolsky, para quienes conocemos de cerca la situación del judeoespañol actual, no es del todo cierta. Tal afirmación solo puede entenderse como producto de determinadas circunstancias sociopolíticas: en primer lugar, es necesario mencionar las fronteras macroestructurales difusas en las que se mueve el activismo lingüístico del judeoespañol o ladino; en segundo lugar, no puede soslayarse el hecho de que el activismo lingüístico a favor del mantenimiento del judeoespañol no solo se limita a Israel, sino que es de naturaleza transnacional; de allí la importancia de los medios sociales originados en la Red. Ofreceré a continuación algunos ejemplos de activismo lingüístico en el terreno del judeoespañol que demuestran estas circunstancias sociopolíticas que menciono. Empezaré por el sistema gráfico en letras latinas empleado actualmente para comunicar en el medio escrito en judeoespañol, pues constituye un ejemplo paradigmático de cómo se ha ido manifestando el activismo lingüístico en judeoespañol. La grafía de Aki Yerushalayim, nombre con el que se conoce este sistema gráfico, fue ideada por Moshe Shaul en 2004 con el objetivo de ofrecer un sistema fonético fácil de aprender y de emplear entre hablantes del judeoespañol acostumbrados en su día a día a utilizar diferentes alfabetos y sistemas ortográficos de acuerdo al país de residencia, después de que la aljamía hebraica desapareciera como herramienta de escritura tras la caída del Imperio otomano. Bien mirado, este sistema gráfico fue concebido dentro de un proyecto de activismo lingüístico, como se desprende de las palabras del propio Moshe Shaul en una entrevista otorgada en 2017 a ESefarad con motivo del cese de actividades de la revista *Aki Yerushalayim* en ese año:

> *Aki Yerushalayim* wasn't the end but the means to keep Ladino culture alive. I did it [the magazine] not because I wanted to publish a magazine; I was a radio journalist and what I was interested in was doing interviews. We started the magazine to help keep Ladino alive and, over all, to respond to requests from listeners who had not been able to hear programs in Ladino[3].

La grafía fue imponiéndose poco a poco ante otros sistemas (orto)gráficos influenciados por tradiciones francesas, turcas y españolas, y hoy en día ha sido adoptado unánimemente por publicaciones redactadas (algunas solo en parte) en judeoespañol como *Şalom* y *El Amanecer* en Turquía, *La lettre sepharade* en Francia, la revista en línea *Sephardic Horizons* con sede en EE.UU. y la revista científica *El Prezente*, publicada desde la Universidad Ben-Gurion del Neguev, en Israel. Asimismo, todas las páginas o canales en las redes sociales como Facebook, YouTube e Instagram consultadas emplean, si utilizan el judeoespañol como medio de comunicación, esta grafía como único medio de expresión escrito. Me interesa subrayar aquí que el gran em-

[3] La entrevista puede leerse en https://esefarad.com/?p=76257 (última fecha de consulta: 30/05/2020).

puje que recibió este sistema gráfico vino por parte de la lista de correos en línea Ladinokomunita, que desde su creación en el año 2000 solo aceptó este sistema gráfico para comunicar en judeoespañol. Ladinokomunita se creó precisamente para reunir a los sefardíes ladinoparlantes diseminados por todo el mundo gracias a una sugerencia de Moshe Shaul, vicepresidente de la ANLK, en el coloquio internacional sobre el judeoespañol que tuvo lugar en Jersusalén en el año 1997 (Shaul 2001); el proyecto de clara impronta *bottom-up*, se hizo realidad gracias a la iniciativa de una sefardí radicada en EE. UU., Rachel Amado Bortnick, y contó con la ayuda financiera de la Fundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture (FASSAC), que subvenciona proyectos educativos, de herencia cultural y de preservación de la lengua sefardí. Las personas y las instituciones involucradas en este proyecto nos muestran en este ejemplo cómo se interrelacionan y se complementan las iniciativas *bottom-up* y *top-down* dentro del activismo lingüístico.

En la actualidad, la Academia Nasionala del Ladino y su Kultura le ha otorgado reconocimiento institucional a este sistema gráfico, como se desprende de la siguiente carta abierta enviada por la presidenta de la ANLK, Tamar Alexander, el 13 de agosto de 2018, a la lista de correo electrónico de Ladinokomunita:

> Siendo esta la unika grafia uzada por la Autoridad para eskrivir djudeo-espanyol en letras latinas, tanto en kontekstos akademikos komo en kontekstos komunitarios, ay ke ver en eya la grafia ofisiala de la Autoridad Nasional (LK, 13/08/2018).

Por su parte, los Estatutos de la recientemente creada Academia Nacional del judeoespañol (Ladino) en su artículo 2, letra b, también se le reconoce estatus oficial al sistema de Aki Yerushalayim para la escritura del judeoespañol en letras latinas. Este segundo paso nos demuestra, como señala Spolsky (2009: 198), que las iniciativas y organizaciones *bottom-up* «can be successful in lobbying for legislation and other management decisions», en otras palabras, cómo las iniciativas tomadas a nivel *bottom-up* pueden llegar a adquirir alcance oficial.

Otra iniciativa interesante, que nos muestra de qué manera se intercalan y se complementan actividades *bottom-up* de activismo lingüístico con actividades de gestión lingüística institucional, es la de los *Shadarim*. Como explica Karen Gerson Şarhon en el periódico turco *Şalom* «*Shadarim* kere dizir "ambasadores, emisaryos" i es una palabra ebrea antigua»[4]. Se trata de un grupo de personas que viven en diferentes países que cuentan con minorías sefardíes y que, por iniciativa de la ANLK se han propuesto crear una red de proyectos de revitalización lingüística en estos países. El grupo de «embajadores del ju-

[4] https://esefarad.com/?p=85786 (última fecha de consulta 30/11/2020).

deoespañol» se reunió con este propósito por primera vez los días 11-13 de octubre de 2018. Acerca de esta primera reunión informa Karen Gerson Şarhon:

> Para kada de estos grupos uvo una sesion de «meza redonda» onde kada uno de los partisipantes konto ke es ke estan aziendo en su paiz, ke ideas tiene para el futuro, komo pensa ke se puede kolaborar kon la ANL i todos los otros grupos para el adelantamiento del Judeo-Espanyol i tambien sovre proyektos komun ke pueden aunar a todos los grupos. (…) Tres dias muy intensivos pasaron bastante presto. (…) Lo mas importante de todo: **todos avlaron el Judeo-Espanyol durante estos tres dias sin tomar rekurso a otras linguas, mansevo komo mas aedado, akademiko komo non-akademiko, todos ama todos avlaron muestra kerida lingua. Esto es por primera vez ke afita en un kongreso paresido! Ke viktorya para el Judeo-Espanyol. [negritas del original]**

ACTIVISMO LINGÜÍSTICO EN LA RED

Si se estudia el perfil sociolingüístico de las comunidades sefardíes actuales para identificar qué tipo de intervenciones sobre el lenguaje pueden contribuir de la manera más efectiva a dar visibilidad e incrementar el uso del ladino o del judeoespañol, resulta bastante claro que el ecosistema de Internet, construido mediante redes virtuales transnacionales se constituye por su propia naturaleza como un espacio ideal para comunidades étnicas que viven en situación de diáspora y manejan una lengua diaspórica junto con otra(s), que son las que en realidad hablan normalmente como lenguas vehiculares (véase Schmid 2007). Al respecto, contundente, Shelom Alfassa afirma:

> For the first time many people who have only corresponded with one another in writing were able to hear each other's voices. No longer was a Sephardi in the Diaspora verbally isolated from a Sephardi in Israel. Through technology, the variations of spoken Ladino such as pronunciation, dialect and perception can all be discussed in real time. In an age where the Ladino language has been declining since WWII, the opportunity to converse in spoken Ladino over the Internet provides another opportunity to preserve it; this is possible because by connecting the speakers of the language, people who might have brought with them there own distinct dialect, variation of the language and vocabulary from their previous homelands can share this information in a verbal conversation[5].

Comunidades de hablantes que no tienen un territorio en el que su lengua es el medio de comunicación diario, como son el ladino o el yidis o las comunidades de lenguas artificiales como el esperanto, han sabido reconocer la importancia de estos espacios virtuales para visibilizar y cultivar la lengua (Sadan 2011).

---

[5] http://www.sephardicstudies.org/chat.html (04/06/2020).

En casos de lenguas diaspóricas, el espacio virtual posibilita territorializaciones en las que los sefardíes se (re)encuentran en diferentes tipos de redes sociales (YouTube, Facebook, Instagram) y foros de chat, conformando así una comunidad imaginada en el sentido de Benedict Anderson (1983). Hablando de estas comunidades virtuales, encuentro interesante los conceptos de *ciber languages* y *ciber post languages* propuestos por Tsvi Sadan (2011)[6]. Siguiendo a Jeffrey Shandler (2006), el autor describe un empleo consciente y deliberado de una lengua diaspórica minorizada en estos ciberespacios, pero diferencia dos fases o estadios distintos: conceptualiza como *ciber lenguages* aquellas lenguas diaspóricas que realmente se emplean como vehículo de comunicación en el espacio o canal virtual, sin descuidar los aspectos culturales en los que se basa la identidad grupal. En el caso de las *ciber post-languages*, en cambio, las lenguas diaspóricas cumplen un uso básicamente simbólico e identitario: por ejemplo en forma de canciones y fórmulas rituales. En estos ciberespacios, como dice Sadan, «the diaspora languages are embedded rather that uttered» (2011: 101). Según Sadan, justamente lo que diferencia las *ciberlenguas* de las *post ciberlenguas* son dos características:

1. el fuerte compromiso, también ideológico, de los usuarios de demostrar al mundo exterior que la lengua diaspórica y minorizada es un medio de comunicación viable;
2. el hecho de que para la mayoría de los usuarios la comunicación mediada por ordenadores sea el único medio donde la lengua diaspórica se emplee como vehículo de comunicación en el día a día (Sadan 2011: 101).

Definitivamente, la lista de la comunidad virtual Ladinokomunita, con 1.670 suscriptores[7], es el ejemplo más antiguo (si cabe emplear este adjetivo para un proyecto que empieza en 2002) y exitoso de empleo del ladino como ciberlengua. La lista ha dado lugar además a actividades de planificación lingüística de corpus «desde abajo», como por ejemplo la elaboración colectiva de un diccionario de judeoespañol trilingüe (judeoespañol —castellano— turco)[8].

Pero en el siglo XXI han surgido otros proyectos de activismo lingüístico *bottom-up* de naturaleza virtual que se valen de las plataformas que ofrecen los medios sociales como Facebook y YouTube y en los que el ob-

---

[6] Sadan habla en realidad de *vernáculo*, que yo prefiero no emplear, y habla más bien de lengua en su significado general.

[7] De acuerdo con la información proporcionada por Rachel Amado Bortnick, moderadora de la lista, el 15 de enero de 2020. Ladinokomunita también se encuentra presente en Facebook, donde al día de 30 de mayo de 2020 registraba 1.066 seguidores.

[8] Actualmente, el diccionario no se puede consultar en línea; solo se puede acceder a la versión judeoespañol-castellano (http://www1.dpz.es/dipu/areas/presidencia/sefarad/NUEVO/ESP/actividades/2004/publicaciones/diccionario.pdf). (29/05/2020).

jetivo es precisamente visibilizar el ladino, aunque los alcances son distintos, como explicaré a continuación. Entre estos proyectos de visibilización y preservación de la cultura y la lengua sefardíes en el ciberespacio destaca Ladino 21, que se presenta en su canal de YouTube[9] como «Asosiasion para dokumentar, preservar, difuzar i fiestar el ladino en el sekolo 21». Ladino 21 está asimismo presente en Facebook[10]. En ambos espacios, la única lengua que se emplea es el ladino, de modo que este proyecto encaja dentro de aquellos de revitalización lingüística donde el ladino se emplea como ciberlengua. Es de destacar que este proyecto es llevado a cabo por Carlos Yebra López y Alejandro Acero Ayuda, dos españoles sin raíces sefardíes; es decir, se trata de un proyecto impulsado por agentes no pertenecientes directamente a la comunidad sefardí. Ladino 21 busca proyectar una imagen moderna del ladino para lo que incluye géneros típicos de las redes sociales como el meme, redactado íntegramente en ladino, como vemos en esta imagen:

Imagen 1

Meme aparecido en la p. de Facebook de Ladino 21
(7 de mayo de 2020)

[9] Con 621 abonados, según última fecha de consulta (30/05/2020).
[10] Con 2.846 abonados, según última fecha de consulta (30/05/2020).

Este género incentiva además la creación de neologismos, como vemos aquí con la palabra *kuarantina* en relación con la pandemia de la COVID-19. Otro proyecto de Ladino 21 en esta misma línea de ofrecer una imagen moderna del idioma es el lanzamiento del programa electrónico para aprender ladino en colaboración con la empresa Utalk[11], especializada en programas informatizados de aprendizaje de lenguas minoritarias y/o amenazadas. Ladino Forever es otro proyecto de activismo lingüístico en espacios virtuales. Se trata de una iniciativa personal de Michael Halphie, un sefardí originario de Turquía[12]. Esta página, aunque con alguna que otra intervención en ladino, puede considerarse más bien del tipo de *post ciber vernacular* según la clasificación de Sadan (2011), es decir en este caso el ladino se emplea básicamente con fines rituales y simbólicos: Ladino Forever publica sobre todo «proverbios, konsejas y kantikas», para los que proporciona además una traducción al inglés, como vemos en la siguiente imagen:

Imagen 2

Proverbio aparecido en la p. de Facebook de Ladino Forever (17 de mayo de 2020)

[11] https://utalk.com/en/store/ladino, última fecha de consulta 03/05/2000.
[12] Con 3.103 abonados, según última fecha de consulta (30/05/2020).

Del mismo tipo es el proyecto Lovers of Ladino, Music and Culture llevado a cabo por dos jóvenes israelíes, Sami y Joel[13]. En su página de Facebook presentan el judeoespañol como sigue: «Ladino is more than just a language. It's a culture that produced a vast amount of music, poetry and literature. Ladino music is arguably the most beautiful and touching in the world». Efectivamente, la página hace sobre todo un uso simbólico del ladino, presentando ante todo aspectos culturales. Ladino/Sephardic Songs and Culture[14], una página de Facebook que cuenta con muchos seguidores (aunque parece ya no estar activa desde junio de 2019) y con base en Londres, es también del mismo tipo, puesto que las intervenciones son exclusivamente en inglés. Otro proyecto de visualización del ladino de tipo *bottom-up* y perteneciente a la misma categoría de empleo más bien simbólico del ladino es ESefarad, un portal en la red con servicio de boletín semanal enviado por servicio de lista electrónica, gestionado desde Buenos Aires por Liliana y Marcelo Benveniste.

Ahora bien, en cuanto al número de seguidores en las redes sociales (Facebook, Youtube, Instagram), es necesario puntualizar que muchos de ellos se registran en todas estas páginas, lo cual muestra que se trata de un grupo relativamente abarcable de aproximadamente 2.000 personas.

Dentro de las actividades de tipo *top-down* debido a que se trata teóricamente de proyectos realizados desde organizaciones e instituciones no gubernamentales dedicadas a la promoción del ladino, cabe nombrar aquellas del Sentro de Investigaciones Sovre la Kultura Sefardi Otomana de Turkia, con presencia además en Facebook y Youtube. El Sentro ofrece un curso de judeoespañol en YouTube[15], dado por Karen Gerson Şarhon; ella misma ha puesto en marcha en Facebook[16] el proyecto «Una fraza al día» para incentivar el aprendizaje del judeoespañol utilizando situaciones de la vida cotidiana, como se observa en la siguiente imagen:

[13] Con 2.065 abonados, según última fecha de consulta (30/05/2020).

[14] Con 8.042 seguidores, según la última fecha de consulta (30/05/2020).

[15] Las diez lecciones son accesibles en la página del Sentro (https://sephardiccenter.wordpress.com/ladino-dersleri/).

[16] Con 752 seguidores según la última fecha de consulta (03/06/2020).

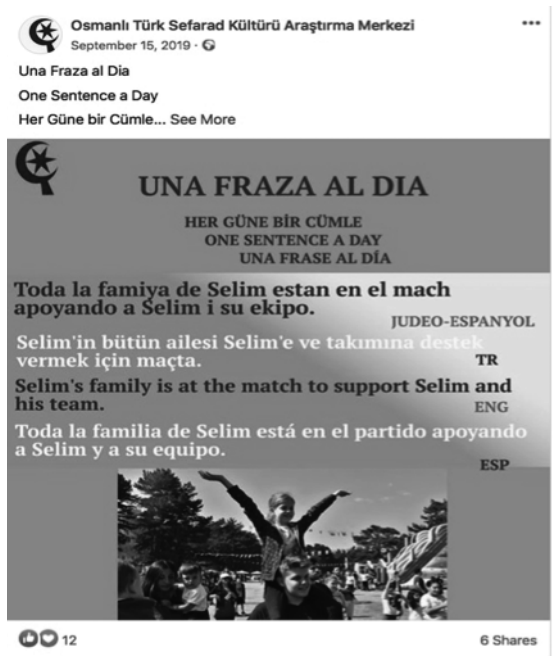


Figura 3

Ejemplo del proyecto «Una fraza al día» en la p. de Facebook del Sentro de Investigaciones Sovre la Kultura Sefardi Otomana de Turkia

Como en Ladino 21, con estos proyectos se pone de manifiesto una intención explícita de adaptar el judeoespañol a las realidades actuales, por lo que se observa, como demuestra el caso de la palabra *mach*, una actividad de creación neológica. Las páginas de esta institución se administran en judeoespañol con traducción al turco y al inglés, poniéndose especial atención a que el judeoespañol se emplee como lengua de comunicación. En cambio, la organización The Sephardic Jewish Brotherhood of America, La Ermandad Sefaradi, gestiona su presencia en la web, bien sea en su propia plataforma, bien en las redes sociales (Facebook[17] y YouTube) solo en inglés.

Desde luego, esta lista de la presencia de activismo lingüístico con el objetivo de visibilizar el judeoespañol en Internet no pretende ser exhaustiva, simplemente tiene por objetivo mostrar de qué manera se marca su presencia y qué tipo de funciones cumple la lengua, de acuerdo a las dos fases establecidas por Sadan (2011).

[17] Con 1.954 seguidores según la última consulta (03/06/2020).

ACTIVISMO LINGÜÍSTICO Y DERECHO DE ELECCIÓN

El ladino o judeoespañol en tanto que objeto glotopolítico está directamente conectado con otra propiedad del lenguaje que es capital: la normatividad. Como sabemos por nuestra propia experiencia, al usar la lengua siempre orientamos nuestra producción semiótica de acuerdo al contexto de normas social y pragmáticamente constituidas. Es decir, las prácticas lingüísticas están ligadas a las expectativas que puedan existir sobre el modo en que van a ser interpretadas. Y uno de los espacios donde se habla por definición de la lengua y de su normatividad son las instituciones vinculadas con la actividad metalingüística (Del Valle 2014: 104-106).

Como también sabemos, en 1997, se creó la Autoridad Nasionala del Ladino por decreto del Kneset. Se trata por tanto de una acción institucional avalada por el Estado de Israel para preservar el ladino y la cultura sefardí en este país. La institución apoya la producción literaria en judeoespañol, entrena a profesores de lengua y promociona la enseñanza del judeoespañol en universidades israelíes, pero no se ha ocupado de codificar o normativizar la lengua.

Por otro lado, el 12 de noviembre de 2015 el pleno de la Real Academia Española eligió a ocho académicos correspondientes extranjeros[18] cuya especialidad filológica es el judeoespañol. Con esta iniciativa, y como señala el comunicado de la RAE[19] de esa fecha, «[p]or primera vez en la historia de la Real Academia Española (RAE), el judeoespañol —la lengua de los sefardíes— estará representado oficialmente a través de ocho académicos correspondientes». Continúa el comunicado señalando que «[l]a RAE toma así en consideración la importancia de mantener vivo el judeoespañol, lengua hablada por las comunidades judías descendientes de hebreos que vivieron en la península ibérica hasta su expulsión en 1492, conocidos desde entonces como sefardíes». La inclusión del judeoespañol en la RAE se justifica, de acuerdo con el exdirector de la RAE, Darío Villanueva, «sobre el supuesto de que también pertenece a la trayectoria histórica de la lengua española»[20], lo cual es un argumento coherente y legítimo —aunque haya llegado bastante tarde— para la inclusión de especialistas del judeoespañol como académicos correspondientes de la RAE.

---

[18] Los académicos correspondientes extranjeros son: Aldina Quintana (Israel), David Monson Bunis (Israel), Eleazar Gutwirth (Israel), Moisés Orfali (Israel), Ora R. Schwarzwald (Israel), Laura Minervini (Italia), Beatrice Schmid (Suiza), Jacob Luis Bentolila (Israel).

[19] El comunicado puede recuperarse en https://www.rae.es/noticias/la-rae-elige-ocho-academicos-correspondientes-judeoespanoles, consultada el 08/05/2020.

[20] Véase https://elpais.com/cultura/2018/02/20/actualidad/1519127816_439498.html, consultado el 08/05/2020

En abril de 2017 Darío Villanueva confirmó en otra entrevista ofrecida a Radio Sefarad[21] el deseo compartido por parte de la RAE, la Autoridad Nacional del Ladino y el Estado de Israel de crear una Academia del judeoespañol y aseguró que, si entraba a formar parte de la Asociación de Academias de la Lengua Española, se preservaría «el ladino tal y como es, sin homologarlo al español actual». Efectivamente, el 2 de diciembre de 2018 se creó la Academia Nacional del Judeoepañol (Ladino). Mediante su constitución institucional el ladino o judeoespañol aspira a formar parte de la ASALE, es decir de la Asociación de Academias de la Lengua Española que, a su vez, dependen jerárquicamente de la Real Academia Española. Como toda academia asociada a la RAE, la Academia del Judeoespañol aspira a «establecer normas gramaticales del ladino» y «orientar el uso de la lengua en virtud de los resultados de las investigaciones» (letras f y g del artículo 2 de sus estatutos). Este gesto de apertura y de democratización de los usos y las normas del español coincide con la denominada política policéntrica que está practicando la RAE desde principios del siglo XXI que se resume en su lema «Unidad en la Diversidad». Este lema muestra el paso de una postura lingüística fuertemente prescriptivista y purista y que se resumía en el lema «Limpia, fija y da esplendor» con el que nació la RAE a inicios del siglo XVIII, hacia una postura que pretende conciliar democráticamente el registro de los diversos usos lingüísticos de los hablantes del español en todas sus variedades con criterios de corrección con el único propósito de asegurar la unidad de la lengua, como manifestó la ASALE:

> Hasta hace algunos años, el modo de alcanzar esos objetivos (la codificación de la lengua que asegura su unidad) se planteaba desde el deseo de mantener una lengua «pura», basada en los hábitos lingüísticos de una parte reducida de sus hablantes, una lengua no contaminada por los extranjerismos ni alterada por el resultado de la propia evolución interna. En nuestros días, las Academias, en una orientación más adecuada y también más realista, se han fijado como tarea común la de garantizar el mantenimiento de la unidad básica del idioma que es, en definitiva, lo que permite hablar de la comunidad hispanohablante, haciendo compatible la unidad del idioma con el reconocimiento de sus variedades internas y de su evolución (2004: 3).

La cita pone de relieve esta tarea dirigida ante todo a describir y registrar la variación interna del español y respalda la afirmación de Villanueva acerca del firme propósito de la RAE de preservar el ladino sin homologarlo al español actual. La prescripción o la corrección, palabras que no aparecen en el texto de la ASALE, solo se infieren como una medida necesaria con el único propósito de garantizar el mantenimiento de la unidad básica del idioma. Y es entonces que uno puede preguntarse cómo se define esa unidad básica del idioma.

---

[21] Entrevista del 17/11/2015 recuperable en https://www.radiosefarad.com/el-judeoespanol-en-la-real-academia-espanola-con-su-director-dario-villanueva/ consultada el 30/05/2020.

En este punto retomaré la relación entre activismo lingüístico y el derecho a la elección que da título a esta sección. Como ya he expuesto antes, el sistema gráfico de Aki Yerushalayim ha sido un elemento fundamental en el proceso de revitalización del ladino porque se ha impuesto y ha logrado aceptación generalizada gracias a los propios hablantes que lo usan activamente. Es cierto, como señalaba arriba, que este sistema es bastante fácil de manejar, sobre todo si tenemos en cuenta que los hablantes de ladino se han alfabetizado mediante diferentes sistemas (orto)gráficos, lo que seguramente ha contribuido a su difusión. Pero desde una postura glotopolítica, es interesante observar que grafías como la <k> o combinaciones gráficas como la <ny> o la <sh> iconizan la lengua en el nivel gráfico como distinta del español. Si analizamos con este mismo ojo glotopolítico el nombre que ha recibido la recién creada Academia de la Lengua del Judeoespañol (Ladino), comparándola con el nombre de su otro organismo institucional, la Autoridad Nasionala del Ladino y su Kultura, observamos que el nombre de la nueva academia ha sido fuertemente regimentado y sometido a las normas ortográficas y morfosintácticas del español. ¿Será que esta fuerte regimentación semiótica que se traduce en el nombre de la Academia de la lengua israelita se debe a que *nasionala* escrito con <s>, el morfema *-a* que marca explícitamente el adjetivo *nacional* como femenino, y *kultura*, escrito con <k>, atentan contra la unidad básica del idioma español y no permite hablar de comunidad hispanohablante, como señalaba el texto de la ASALE? Parece ser entonces que esta actividad descriptiva y de registro de las variedades internas llega rápidamente a sus límites. Y si entre los objetivos de la nueva Academia Nacional del Judeoespañol (Ladino) están «establecer normas gramaticales del ladino» y «orientar el uso de la lengua en virtud de los resultados de las investigaciones» (letras f y g del artículo 2 de sus estatutos), ¿cuáles serán entonces estos criterios para que no atenten contra la unidad básica del idioma? Y si no atentan contra la unidad básica del idioma, ¿no es que sí pueden atentar contra la idiosincrasia del ladino o contra lo que los hablantes identifican con la esencia de su autenticidad? Surge entonces la pregunta de hasta qué punto la representación de la lengua que pueden tener los hablantes actuales del ladino es compatible con las representaciones que tiene la RAE o la Academia Nacional del Judeoespañol sobre el judeoespañol o ladino. No olvidemos que las representaciones lingüísticas están a su vez íntimamente relacionadas con las ideologías y las identidades lingüísticas porque muestran justamente desde qué perspectiva se entienden las lenguas o las variedades y con qué fines o para alcanzar qué propósitos. Es en este punto que es importante entroncar con un activismo lingüístico participativo e integral, a partir del cual se respete —también por parte de los lingüistas que la documentan y describen— la representación que tienen los propios hablantes de su lengua y con la que se identifican como grupo social. Como señala Xoán Carlos Lagares (2018: 234), es fundamental que, como lingüistas, reflexionemos sobre nuestro papel como investigadores de las realidades lingüísticas que pretendemos entender y el compromiso democrático

que implica defender la participación de todos los agentes involucrados en el debate glotopolítico y, en este caso concreto, en el establecimiento de normas gramaticales y directivas de uso de la lengua sefardí.

REFLEXIONES FINALES

En esta contribución me he centrado en el activismo lingüístico que ha venido desarrollándose en relación con el judeoespañol o ladino en el siglo XXI como respuesta a una corriente de revitalización lingüística que surge debido a determinadas constelaciones sociopolíticas y mediales. Debido a la naturaleza diaspórica del judeoespañol o ladino, la creación de Internet ha supuesto un elemento definitivo para la conformación y la potencialización de espacios virtuales de naturaleza transnacional; de este modo, las actividades de visibilización y revitalización del judeoespañol se realizan sobre todo en el ciberespacio, donde el judeoespañol como artefacto cultural está bastante presente. No obstante, no todas tienen el mismo alcance: mientras algunas apuntan al uso efectivo de la lengua, lo que Sadan (2011) denomina *ciberlenguas*, en otras, los aspectos culturales se imponen, sobresaliendo así la función simbólica y performativa frente a la comunicativa, lo que Sadan llama *post-ciberlenguas*. Por otro lado, la grafía de Aki Yerushalayim, que difiere de la grafía española, representa un hito y un icono de este proceso de visibilización y revitalización del ladino; hito, porque es empleada de manera prácticamente unitaria como medio para la comunicación escrita en Internet tanto para temas de distancia como de cercanía comunicativa; icono, porque representa la identidad sefardí en el ámbito de la lengua.

Desde el año 2015 el judeoespañol cuenta con lingüistas especialistas para su documentación en la RAE; además, en 2018 nace la Academia Nacional del Judeoespañol (Ladino) de Israel, que se propone establecer normas gramaticales para el ladino. La elaboración de normas gramaticales no es una labor estrictamente descriptiva, porque en toda actividad normativa se plantea la necesidad de elección de una forma sobre otra, una elección en la que indefectiblemente se filtran las ideologías lingüísticas en tanto que sistemas de ideas que articulan nociones de lenguaje —las lenguas, las variedades y/o la comunicación como formaciones culturales, políticas y sociales específicas (Del Valle 2007: 20). Precisamente por eso, para las comunidades minorizadas, como señala Lagares (2018: 214), la elaboración de una norma prescriptiva interdialectal presupone una dificultad también en el plano ideológico, puesto que la elección de una u otra forma puede acarrear consecuencias negativas para sus hablantes, como el de la artificialidad o incluso peor, el de subordinación. Retomo en este punto la definición de activismo lingüístico con la que he operado y que defiende un trabajo comprometido y participativo en el que lingüistas y no lingüistas colaboran tanto «desde abajo» como «desde arriba»

en la documentación y revitalización de la lengua. He explicado también que el activismo lingüístico es un acto glotopolítico, pues es una acción social de carácter público emprendida por agentes sociales que reclaman intervenir en el lenguaje para modificar o revertir prácticas lingüísticas o creencias en la sociedad. Teniendo en cuenta estas consideraciones, sería productivo que la normativización y las pautas de uso para el ladino que programa la Academia Nacional del Judeoespañol se realizaran mediante un trabajo colaborativo entre la Academia Nacional del Judeoespañol, afiliada a la RAE, la Autoridad Nasionala del Ladino y los movimientos de activismo lingüístico situados en diferentes partes del mundo, para tomar así en cuenta la representación que los propios hablantes tienen de su lengua actualmente y con las que se identifican como grupo social.

BIBLIOGRAFÍA

Academia Nacional del Judeoespañol de Israel (2019), *Estatutos de la Academia Nacional del Judeoespañol (Ladino) de Israel* (manuscrito sin publicar).

Anderson, Benedict (2006), *Imagined communities*, London, Verso.

Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE) (2009), *Reunión plenaria de Academias de la Lengua Española en torno al Diccionario de Americanismos*, Sevilla, https://www.rae.es/sites/default/files/Dossier_Diccionario_Americanismos.pdf [consultada el 14/04/2020]

Bürki, Yvette (2020), «Das Judenspanische im Internet als Merkmal einer Ausbausprache?», en Elton Prifti & Martina Schrader-Kniffki (eds.), *Translation und sprachlicher Plurizentrismus in der Romania „minor«*, Frankfurt a. Main, Peter Lang, pp. 271-312.

Combs, Mary Carol & Susan D. Penfield (2012), «Language Activism and Language Policy», en Bernard Spolsky (ed.), *The Cambridge Handbook of Language Policy*, Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 461-474.

Del Valle, José (2007), «La lengua: patria común: la hispanofonía y el nacionalismo panhispánico», en José del Valle (ed.), *La lengua, ¿patria común? Ideas e ideologías del español*, Madrid & Frankfurt a. Main, Ibereoamericana-Vervuert, pp. 31-56.

— (2014), «Lo político del lenguaje y los límites de la política lingüística panhispánica», *Boletín de Filología* 59.2, pp. 87-112.

Florey, Margaret, Susan Penfield & Benjamin Tucker (2009), «Towards a theory of language activism», https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/5014/5014.pdf [consultada el 10/05/2020].

Gerson Şarhon, K. (2018), La Primera Asamblea de los SHadarim de la ANL en Yerushalayim. *Salom*, http://www.salom.com.tr/haber-108386-la_primera_asamblea_de_los_shadarim_de_la_anl_en_yerushalayim.html [consultada el 14/04/2020].

Haboud, Marleen (2005), «“De investigados a investigadores”: la sociolingüística como fuente de reafirmación identitaria», en Serafín Coronel-Molina & Lind L. Grabner-Coronel (eds.), *Lenguas e identidades en los Andes. Perspectivas ideológicas y culturales*, Quito, Abya Yala, pp. 173-192.

— (2020), «Propuestas metodológicas para la investigación interdisciplinaria como interacción social», en Yvette Bürki & Carolin Patzelt (eds.), «Contacto y migración. Desafíos metodológicos en la sociolingüística hispánica actual» (volumen monográfico), *Iberoromania* 91, pp. 52-76.
Harris, T. K. (1994), *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*, Delaware, University of Delaware Press.
— (2011), «The state of Ladino today», *European Judaism* 44.1, pp. 51-61.
Lagares, Xoán Carlos (2018), *Qual política linguística?: desafios glotopolíticos contemporáneos*, São Paulo, Parábola Editorial.
Nettle, Daniel & Suzanne Romaine (2004), *Vanishing voices: The extinction of the world's languages*, Oxford, Oxford University Press.
Ornstein-Galicia, Jacob L. (1989), «Regressed or downgraded varieties of language: a first approximation», en Ulrich Ammon (ed.), *Status and function of languages and language varieties*, Berlin, De Gruyter, pp. 291-323.
Radio Sefarad (2017), *La verdad y lo que no lo es sobre la Academia del Judeoespañol, con el director de la RAE Darío Villanueva*, https://www.radiosefarad.com/depende-de-israel-el-que-se-cree-la-academia-del-judeoespanol-con-dario-villanueva-director-de-la-rae/ [consultado el 03/03/2020].
Real Academia Española (RAE) (2015), *La RAE elige a ocho académicos correspondientes judeoespañoles*, https://www.rae.es/noticias/la-rae-elige-ocho-academicos-correspondientes-judeoespanoles [consultado el 03/03/2020].
Sadan, Tsvi (2011), «Yiddish on the Internet», *Language & Communication* 31.2, pp. 99-106.
Schmid, B. (2007), «De Salónica a Ladinokomunita. El judeoespañol desde los umbrales del siglo XX hasta la actualidad», en Germà Colón Domènech & Lluís Gimeno Betí (eds.), *Ecologia lingüística i desaparició de llengües*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, pp. 29-33.
Shandler, Jeffrey (2006), *Adventures in Yiddishland*. *Postvernacular Language and Culture*, Berkeley, University of California Press.
Shaul, Moshe (2001), «El ladino i su kultura. Prezente y perspektivas para el futuro», *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 74,
https://www.nuevarevista.net/libros/el-ladino-si-kultura-prezente-i-perspektivas-para-el-futuro/ [consultado el 02/05/2020].
Spolsky, Bernard (2009), *Language management*, Cambridge, Cambridge University Press.
Trudgill, Peter & Juan Manuel Hernández Campoy (2007), *Diccionario de sociolingüística*, Madrid, Gredos.
Wright, Sue (2016), *Language Policy and Language Planning: From Nationalism to Globalization*, London, Palgrave Macmillan.

Páginas web

ESefarad, https://esefarad.com/?p=76257 [consultado el 30/05/2020] & https://esefarad.com/?p=85786 [consultado el 30/11/2020]
El País, https://elpais.com/cultura/2018/02/20/actualidad/1519127816_439498.html [consultado el 02/05/2020].

Ladino 21, https://www.facebook.com/Ladino21/photos/a.411738509342147/864644004051593/?type=3&theater [consultado el 02/00] & https://www.youtube.com/channel/UCbXGQJkl9WL1DnJM8Je0RRg/about [consultado el 02/05/2020].
Ladinokomunita, http://www.sephardicstudies.org/komunita.html [consultado el 02/05/2020].
Ladino for ever, https://www.facebook.com/ladinoforever/ [consultado el 02/05/2020].
Ladino/Sephardic Songs and Culture, https://www.facebook.com/LadinoSephardic-Songs-and-Culture-142785200619/ [consultado el…….]
Lovers of Ladino language, music and culture, https://www.facebook.com/groups/2213793287 [consultado el 02/05/2020] & https://www.facebook.com/groups/2213793287/?multi_permalinks=10158426239408288&notif_id=1591534524642734&notif_t=group_highlights [consultado el 02/05/2020].
Sentro de Investigaciones sobre la Kulura Sefardí Otomana Turkia, https://sephardic-center.wordpress.com/ladino-dersleri/ [consultado el 02/05/2020] & https://www.facebook.com/Sephardiccenteristanbul/ [consultado el 02/05/2020].
The Sephardic Jewish Brotherhood of America. La Ermandad Sefaradi, https://www.sephardicbrotherhood.com [consultado el 02/05/2020] & https://www.facebook.com/sephardicbrotherhood/ [consultado el 02/05/2020].
Utalk, https://utalk.com/en/store/ladino [consultado el 03/05/2000].

Literatura

El *Milagro* III de Berceo, la *Cantiga* 72 de Alfonso X y los romances de *Don Beltrán, Gaiferos* y *Valdovinos*: temas y variaciones

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá (España)

Resumen

Este artículo abarca la identificación y el análisis de un tipo narrativo común que inspiró el *Milagro* III de Gonzalo de Berceo, la *Cantiga* 72 de Alfonso X y varios romances documentados, en impresos y en la tradición oral, a partir del siglo XVI, incluyendo la tradición sefardí: *La pérdida de don Beltrán*, *Gaiferos y Melisenda*, *Valdovinos y Belardo*, *Lanzarote y el ciervo del pie blanco*. No solo son estudiados sus motivos argumentales y sus fórmulas característicos, sino también sus significados antropológicos, éticos y políticos.

Palabras clave: cuento, *exemplum*, Gonzalo de Berceo, Alfonso X, romancero, oralidad.

Abstract

This paper encompasses the identification and the analysis of a common narrative type that inspired the *Milagro* III by Gonzalo de Berceo, the *Cantiga* 72 by Alfonso X and several ballads documented, in print as well as in oral tradition, from the sixteenth century onwards, including the Sephardic tradition: *La pérdida de don Beltrán* (*Death of don Beltran*), *Gaiferos y Melisenda* (*Gaiferos and Melisenda*) *Valdovinos y Belardo* (*Valdovinos and Belardo*), *Lanzarote y el ciervo del pie blanco* (*Lancelot and the Deer with the White Foot*) Not only are their contents and formulas studied here, but also their anthropological, ethical and political connotations.

Keywords: folktale, *exemplum*, Gonzalo de Berceo, Alfonso X, balladry, orality.

EL CLÉRIGO Y LA FLOR DE GONZALO DE BERCEO

El *Milagro* III de Gonzalo de Berceo, el conocido como *El clérigo y la flor*, compuesto presumiblemente, como los demás de su colección, en torno a 1250, es una variación, de ideología fervorosamente cristiana, sobre algunas de las cuestiones y de los problemas mayores de la existencia: el obrar y el decir bien o mal, el azar y el tránsito inopinado de la vida a la muerte, la culpa y el castigo, el espacio salvaje y el espacio civilizado y sagrado, la palabra divina o carismática que sirve de guía, el abandono y la obligación de recuperación del cuerpo caído, las señales y las heridas inscritas en ese cuerpo, la reconciliación simbólica de vivos y muertos, la condenación o la redención[1]. Todo ello en muy escasos versos, económicos y estilizados. Es, además de eso, una demostración de los modos en que la imaginación y la moral son capaces de tomar en consideración esas complejas cuestiones y de proponer, aunque sea en el terreno de la fábula literaria, si no alguna solución, sí alguna conciliación o consuelo. Y una invitación, dado lo denso de su trasfondo y los grandes y graves interrogantes que deja planteados, al análisis no basado en lo textual-filológico únicamente.

Pueden ser distinguidos, en el relato que el *Milagro* III de Berceo hace de los últimos días, la muerte y las vicisitudes *post mortem* del cuerpo del clérigo protagonista, algunos hitos destacables, relativos a:

— los peligros del andar metido en vicios profanos y en malas compañías;
— el bien-decir con respecto a la divinidad (la Virgen, en este relato) a la que el protagonista no dejaba de alabar ni un solo día, pese a lo «mal costumnado» de los demás aspectos de la vida que llevaba;
— la muerte violenta causada por los «enemigos» que nunca faltan en los ambientes de vicio y perdición; enemigos y circunstancias que quedan incógnitos, por lo demás, para el narrador, y por eso también para el receptor: «dezir no lo sabría sobre cuál ocasión, / ca nós no lo sabemos si lo buscó o non, / diéronli enemigos salto a est varón»;
— el yacer del cuerpo, en castigo por la mala vida pasada, «defuera de la villa entre unos riberos», es decir, en terreno silvestre, no sagrado y en el límite o en contacto con el agua, que es una frontera simbólica con el mundo de los muertos;

---

[1] Agradezco su ayuda a José Luis Garrosa, Nicolás Asensio Jiménez, José Julián Labrador, Ralph A. DiFranco, Vicenç Beltran, David Mañero, Manuel da Costa Fontes, Davide Ermacora, Ricardo Pichel y Víctor Manuel Bañuelos Aquino; y a mi añorado maestro Samuel G. Armistead, con quien tanto conversé acerca del romance de *La pérdida de don Beltrán*. Todas las transcripciones de romances viejos han sido realizadas por mí a partir de ediciones facsimilares, la mayoría producidas bajo el atentísimo cuidado de Labrador y estudiadas por Beltran; una de las ediciones que manejo fue abierta por un prólogo sabio e iluminador de Paloma Díaz-Mas, a quien dedico con admiración este trabajo: se trata del *Cancionero de romances* (1550); normalizo la ortografía y la presentación de todos los romances viejos conforme a la norma académica moderna.

— el mandato de la voz divina a una persona a la que se aparece en sueños para que recupere el cadáver des-terrado y le dé un tratamiento digno;
— la revelación en el cadáver no de las previsibles heridas causadas por la agresión enemiga, sino de una flor delicadamente olorosa nacida de la boca que, mientras tuvo aliento, no había dejado de alabar a la Virgen ni un solo día;
— en definitiva: la redención y la reconciliación simbólica de los vivos y los muertos de la comunidad.

Todo ello será mucho mejor apreciable a partir de la lectura del poema de Berceo que ofrezco a continuación:

Leemos de un clérigo que era tiestherido,
ennos vicios seglares feramient embevido;
pero que era loco, avié un buen sentido:
amava la Gloriosa de corazón complido.

Comoquiere que era en ál mal costumnado,
en saludar a Ella era bien acordado;
nin irié a eglesia nin a ningún mandado
que el su nomne ante non fuesse aclamado.

Dezir no lo sabría sobre cuál ocasión,
ca nós no lo sabemos si lo buscó o non,
diéronli enemigos salto a est varón,
ovieron a matarlo, ¡Domne Dios lo perdón!

Los omnes de la villa e los sus compañeros
esto cómo cuntiera com non eran certeros,
defuera de la villa entre unos riberos
allá lo soterraron, non entre los dezmeros.

Pesó·l a la Gloriosa con est enterramiento,
que yazié el su siervo fuera de su conviento;
pareció·l a un clérigo de buen entendimiento,
díssoli que fizieran en ello fallimiento.

Bien avié treinta días que era soterrado:
en término tan luengo podié seer dañado;
dísso·l Sancta María: "Fiziestes desguissado,
que yaz el mi notario de vós tan apartado.

Mándote que lo digas: que el mi cancellario
non merecié seer echado del sagrario;
dilis que no lo dexen y otro trentanario;
métanlo con los otros en el buen fossalario."

Demandóli el clérigo que yazié dormitado:
"¿Quí eres tú que fablas? Dime de ti mandado,
ca cuando lo dissiero, seráme demandado
quí es el querelloso, o quí el soterrado."

Díssoli la Gloriosa: "Yo só Sancta María,
madre de Jesu Christo que mamó leche mía;
el que vós desechastes de vuestra compañía,
por cancellario mío yo a éssi tenía.

El que vós soterrastes lueñe del cimiterio,
al que vós non quisiestes fazer nul ministerio,
yo por ésti te fago todo est reguncerio;
si bien no lo recabdas, tente por en lazerio."

(Berceo 1992: 588-592)[2]

LA CANTIGA ALFONSÍ DE *COMO O DEMO MATOU A UN TAFUR QUE DEOSTOU A SANTA MARIA PORQUE PERDERA*

Avancemos unas cuantas décadas, hasta 1270-1280 aproximadamente, para considerar una de las *Cantigas* más sombrías y desconcertantes del colosal ciclo poético mariano en que dejó su firma el rey Alfonso X: la 72, aquella que lleva el título de *Como o demo matou a un tafur que deostou a Santa Maria porque perdera*. Es composición que desarrolla temas y conflictos que coinciden en sus perfiles esenciales con los del *Milagro* III de Berceo, por más que el desenlace sea radicalmente opuesto, mucho más oscuro y pesimista, podría decirse que nihilista incluso. En su trama pueden ser distinguidas estas peripecias esenciales:

— la admonición inicial de que quien diga mal de la Virgen será condenado al infierno;
— la escena de la taberna, con su tahúr bebedor, que anda metido en truhanerías y resulta perdedor en el juego de los dados;
— el mal-decir primero contra Dios, después contra la Virgen y, finalmente, contra el vientre de ella (tres mal-decires en total);
— la muerte violenta del joven y pecador protagonista; en el título de la cantiga se avisa de que el asesino es «o demo», pero en la letra interior se dice que «morte lle deu/Deus»: extraño lapsus, que nos deja a oscuras acerca de las circunstancias concretas de la muerte del joven,

[2] Sobre este poema de Berceo hay alguna bibliografía académica, cuyo detalle ahorro aquí. Solo remito, por sus enormes erudición y originalidad, al epígrafe «Flowers sprouting from humans: from Christian devotion to the grotesque body» (Ermacora 2020: 110-112).

igual que acontecía en el *Milagro* de Berceo y que veremos que sucede en el romance de *La pérdida de don Beltrán*;

— la salida a la calle o al camino del padre del blasfemo, tras oír (tampoco se explica cómo le llega la noticia) que el hijo había muerto;

— el encuentro con un muerto en figura «natural», es decir, de persona, que le confirma la muerte del hijo; añade ese personaje espectral que la señal que facilitará la identificación del cadáver será una tríada de heridas, apreciables desde detrás (los muertos del romance de *La pérdida de don Beltrán* yacerán también de espaldas, según veremos): las espaldas estarán partidas, el corazón a la vista y un gran destrozo se apreciará desde la cabeza hasta la cerviz: «o acharás/pelas costas tod' atrás/partid', e ll' o cor verás/assi per ygual/[…] da testa e a serviz»; el sujeto que con el corazón (la pasión), la boca y la lengua había dicho mal del vientre de la Virgen recibe, pues, las correspondientes heridas en las partes de su cuerpo que se habían puesto al servicio del pecado, o en aquellas contra las que había denostado;

— el hallazgo del cadáver en el estado que había sido pronosticado al padre, y conforme a lo que el auditorio había escuchado ya de los labios del juglar: «como vos ja retraý, / ben oystes qual»; acaso se halle cifrado, en este colofón, un ingenioso y hasta irónico juego metapoético: la fábula hundía sus raíces en una tradición oral (y subsidiariamente escrita) anterior, así que el «ben oystes qual» podía referirse tanto al pronóstico que el padre había escuchado de los labios del muerto, como a lo que acababa de cantar el juglar, como a lo que el auditorio tendría ya «ben oydo» por ahí;

— en conclusión: la negación del perdón y de la redención, no solo al hijo, sino también al padre.

He aquí el texto completo de la cantiga alfonsí:

Quen diz mal
da Reynna Espirital,
log' é tal
que mereç' o fog' ynfernal.

Ca non pode dela dizer
mal, en que a Deus tanger
non aja, que quis naçer
dela por Natal.
Quen diz mal...

E desto vos quero contar
miragre que quis mostrar
Deus por sa Madre vingar
dun mui mentiral,
Quen diz mal...

Que ena taverna beveu
e aos dados perdeu
algu', e poren descreeu
mui descomunal-
Quen diz mal...

mente; ca a Deus dostou
e sa Madre non leixou,
e en seus nenbros travou
come desleal.
Quen diz mal...

E u quis do ventre seu
dizer mal, morte lle deu
Deus come a fals' encreu
que de razon sal.
Quen diz mal...

Seu padre, quand' est' oyu,
de sa casa enton sayu;
na via un morto viu
ben d' i natural,
Quen diz mal...

Que lle disse atal razon:
«Teu fillo, mui mal garçon,
é mort' e en perdiçon,
que nunca mais fal;
Quen diz mal...

Non porque de Nostro Sennor
disse mal, mais que da Flor,
sa Madre, disse peor.
E poren sinal
Quen diz mal...

Te dou que o acharás
pelas costas tod' atras
partid', e ll' o cor verás
assi per ygual,
Quen diz mal...

Da testa e a serviz.
Porque da Emperadriz
disse mal, Deus foi joyz,
que pod' e que val».
Quen diz mal...

E o padre foi log' ali
e achou seu fill' assi
como vos ja retraý,
ben oystes qual.
Quen diz mal...

(Alfonso X 1986: n.º 72)[3]

El relato extremadamente crudo y violento que acabamos de leer impresiona sobre todo porque la Virgen, quien en la mayoría de sus *Cantigas* y milagros, incluido el III de Berceo, suele intervenir como divinidad clemente y perdonadora, es presentada como factor (aunque la mano ejecutora fuera la del demonio o la de Dios, según hagamos caso del título o de la letra interior) de un desmesurado «vingar» que culmina con la apertura en canal, la exposición de las entrañas y el corazón y la herida de la cabeza al cuello del joven blasfemo.

Tanto o más que esta carnicería asombra que a esa modalidad de venganza tan poco cristiana siga el aún menos justificable castigo que recae sobre el desventurado padre, a quien toca pasar por los desgarros sucesivos de recibir las fúnebres nuevas, echarse al camino, ser orientado por un «muerto» o fantasma y encontrar el cadáver del hijo gracias a las señas que el aparecido le da: caído de espaldas y con tres heridas que dejan a la vista sus entrañas. Todo un festival de truculencias, sin asomo ni de compasión cristiana ni de los remansos contemplativos y las pinceladas líricas que suelen adornar otras *Cantigas* y otros milagros marianos, según hemos apreciado, sin ir más lejos, en el delicadísimo III de Berceo.

EL ROMANCE DE *LA PÉRDIDA DE DON BELTRÁN*

La comparación de los versos luminosos de Berceo y de los tétricos de Alfonso X con los del también muy sombrío e inquietante romance caballeresco de *La pérdida de don Beltrán*, de indudable raíz medieval aunque documentado cabalmente a partir del siglo XVI, va a dejar al descubierto todavía más semejanzas y contrastes, más argumentos e ideologías en contacto, y más motivos narrativos y metáforas aliados, próximos o contrapuestos.

Reproduciré, para poder hacer un seguimiento en detalle, la versión del siglo XVI más extensa y rica de las que se conservan: la que tiene el íncipit de

[3] Sobre esta composición, véase el excelente artículo de Negri (2020), que atiende muy en particular a la figura del «morto» y desvela un interesantísimo muestrario de *exempla* latinos y vernáculos en que se manifiestan el fantasma y otros de los motivos que se entrelazan en el poema alfonsí.

«En los campos de Alventosa/mataron a don Beltrán». Las limitaciones de espacio nos obligan a dejar de lado, en este ensayo pero no en algún otro que espero rematar en el futuro, la versión más breve (y con variantes tan relevantes como sugestivas) que vio la luz por la misma época con el íncipit de «Por la matanza va el viejo,/por la matanza adelante».

Prevengo, antes de traer a colación el texto, de que en su argumento merecen ser notadas estas escenas fundamentales:

— una partida de (descuidados, mal avenidos y acaso en desbandada) guerreros franceses incursos en España pierden sin enterarse de cómo (de nuevo se manifiesta la ignorancia acerca de las circunstancias concretas de la desgracia) a uno de los suyos;
— en vez de volver todos a una sobre sus pasos con el fin de buscarlo, se dedican a remolonear y a echar suertes (posiblemente a los dados; en alguna versión portuguesa más moderna se especifica que a las cartas), haciendo trampas una y otra vez, para elegir quién irá a buscarlo;
— el elegido mediante tales tahurerías, impropias de la moral caballeresca y cristiana, es el padre del desaparecido, quien (otro detalle inquietante) no se había postulado voluntariamente, desde el principio, para ir al rescate de su hijo;
— el padre se echa al camino y encuentra en los descampados que quedaron atrás una gran cantidad de cadáveres que yacen de espaldas (recuérdese que al muerto de la cantiga alfonsí había que mirarlo también desde detrás, por las espaldas); recuperado enseguida de su indolencia inicial, se emplea a fondo en dar la vuelta, con gran fatiga, a los cuerpos; pero es incapaz de encontrar a su hijo, porque no conoce «la su señal»;
— el padre, en vez de bien-decir y de orar como buen caballero para propiciar, conforme a la costumbre caballeresca y cristiana, el hallazgo de su hijo, rompe en maldiciones desaforadas, como si estuviese todavía jugando al azar con sus compinches: «maldiciendo iba el vino,/ maldiciendo iba el pan…», «el árbol/que solo en el campo nasce», «el caballero,/que cabalgaba sin paje», «la mujer/que tan solo un hijo pare»; ¿contendrá, por cierto, esta última frase algún improperio velado contra la Virgen?;
— se encuentra a continuación el padre con un enigmático «moro/que velaba en un adarve», a quien da las señas de su hijo; el clarividente personaje le informa de que el joven que busca había quedado muerto en un arenal y con los pies en el agua (en el límite simbólico, otra vez, con la muerte); y de que podrá encontrarlo gracias a estas otras señas (pongo en cursiva algunas fórmulas que interesa recalcar): «siete lanzadas tenía *desde* el hombro *al* carcañal/y otras tantas su caballo *desde* la cincha *al* pretal»;

— se consuma el hallazgo, y el padre comprueba que en el cadáver del hijo están marcadas las heridas anunciadas, que se atienen, por cierto, a formulismos bien atestiguados en otros romances[4]; lo que no queda del todo claro, dado el escorzo confusísimo (téngase en cuenta que estaba destinado más al canto que a la lectura) del texto alfonsí: «o acharás/pelas costastod' atrás/partid', e ll' o cor verás/assi per ygual/[…] *da testa e a serviz*»; «lo hallarás/por las espaldas todas por atrás/partidas, y el corazón le verás/igual/[…] *desde la cabeza a la cerviz*» [la traducción al castellano es mía], es si en la *Cantiga* 72 podría haber algún eco o atisbo de la fórmula que fue tan productiva en el romancero; de haberlo, estaríamos ante un caso raro y notable de retórica intertextual que ligaría al cancionero galaico-portugués y al romancero;
— la versión extensa del XVI remata con unos versos que instan al padre a que no culpe (como si tal acusación estuviese ya en el aire) al caballo de la muerte del joven, puesto que el animal no había hecho sino servir leal y heroicamente a su dueño.

He aquí la versión publicada en el *Cancionero de romances* (1550)*:*

Otro romance.

En los campos de Alventosa mataron a don Beltrán;
nunca lo echaron menos hasta los puertos pasar.
Siete veces echan suertes quién lo volverá a buscar;
todas siete le cupieron al buen viejo de su padre:
las tres fueron por malicia, y las cuatro con maldad.
Vuelve riendas al caballo, y vuélveselo a buscar,
de noche por el camino, de día por el jaral.
Por la matanza va el viejo, por la matanza adelante;
los brazos lleva cansados de los muertos rodear;
no hallaba al que busca, ni menos la su señal;
vido todos los franceses y no vido a don Beltrán.
Maldiciendo iba el vino, maldiciendo iba el pan,
el que comían los moros, que no el de la cristiandad;
maldiciendo iba el árbol que sola [*sic*] en el campo nasce,
que todas las aves del cielo allí se vienen a asentar,
que de rama ni de hoja no la dejaban gozar;
maldiciendo iba el caballero que cabalgaba sin paje;

[4] Así, en el *Romance del conde Guarinos, almirante de la mar* (titulado a veces *Roncesvalles*), que fue publicado en el *Cancionero de romances* (sin año) f. 100, en el que al héroe encarcelado se le imponen «siete quintales de fierro / *desde* el hombro *al* calcañar»; o en el de *El conde Claros en hábito de fraile*, en que se dice: «y la ha cargado de hierros / *desde* el hombro *al* carcañal», según reza la versión de Cubillas de Rueda (León) publicada en Catalán & Campa (1991: I, 123-124); o en el de *Don Joan i don Ramon*: «Cuatro puñaladas traigo / *desde* el codo *al* calcañal / y otras cuatro mi caballo / *desde* la cincha *al* pretal», conforme a la versión de Potes, Cantabria, publicada en Petersen (2000-2007), https://depts.washington.edu/hisprom/.

si se le cae la lanza no tiene quién se la alce,
y si se le cae la espuela no tiene quien se la calce;
maldiciendo iba la mujer que tan solo un hijo pare:
si enemigos se lo matan, no tiene quien lo vengare.
A la entrada de un puerto, saliendo de un arenal,
vido en esto estar un moro que velaba en un adarve;
hablole en algarabía, como aquel que bien la sabe:
—Por Dios te ruego, el moro, me digas una verdad:
caballero de armas blancas si lo viste acá pasar;
y si tú lo tienes preso, a oro te lo pesarán,
y si tú lo tienes muerto désmelo para enterrar,
pues que el cuerpo sin el alma solo ni dinero no vale.
—Ese caballero, amigo, dime tú qué señas trae.
—Blancas armas son las suyas, y el caballo es alazán;
en el carrillo derecho él tenía una señal,
que siendo niño pequeño se la hizo un gavilán.
—Este caballero, amigo, muerto está en aquel pradal.
Las piernas tiene en el agua, y el cuerpo en el arenal;
siete lanzadas tenía desde el hombro al carcañal,
y otras tantas su caballo desde la cincha al pretal.
No le des culpa al caballo, que no se la puedes dar,
que siete veces lo sacó sin herida y sin señal,
y otras tantas lo volvió con gana de pelear.

(*Cancionero de romances* 1550: ff. 198r-199v)

No dispongo de espacio para profundizar aquí en las muchas (y a veces contradictorias) deducciones e hipótesis que un más que ilustre plantel de estudiosos, que van desde Manuel Milà i Fontanals hasta Nicolás Asensio Jiménez, pasando nada menos que por Marcelino Menéndez Pelayo, Ramón Menéndez Pidal, Dámaso Alonso, Juan Bautista Avalle-Arce, Diego Catalán, Samuel G. Armistead, Manuel da Costa Fontes, Jesús Antonio Cid o Mercedes Vaquero (se trata de una nómina abreviada, a la que podrían ser añadidos bastantes nombres ilustres más), han elaborado acerca de este romance perturbador y desconcertante[5].

Tampoco me resulta posible, en el limitado espacio del que dispongo, abundar tanto como quisiera en cada uno de los grandes temas y de las exuberantes variaciones que se hallan cifrados en uno u otro ejemplar del muestrario variopinto de versiones (el romance de *La pérdida de don Beltrán* ha sido documentado desde el siglo XIX en las tradiciones orales del noroeste de la península Ibérica, en especial de Portugal, y también entre los sefardíes de

[5] Lamento no contar con espacio suficiente para dar el detalle bibliográfico de todos estos (y de algunos más) autores y trabajos. Remito a Asensio Jiménez (2019: 299-469); y Asensio Jiménez (en prensa). Añado solo la referencia, por lo reciente de su publicación, al estudio de Vaquero 2016.

Oriente y del Estrecho[6]) que han llegado hasta nosotros, ni ponerme a dilucidar tópicos intrigantes pero que no han sido estudiados, que yo sepa, con la profundidad que merecen. Así,

— la señal que un gavilán había dejado en el carrillo derecho del don Beltrán niño: avatar del tópico inmemorial y pluricultural de la cicatriz del héroe, y premonición de las heridas que acabarían quedando inscritas en su cuerpo agredido en la edad adulta;
— el yacer de las piernas del cadáver en la orilla del agua, que es, como ya he señalado, un espacio liminal con el mundo de los muertos, lo cual está en consonancia con no pocas escenografías hidráulicas (riberas, fuentes, pozos) que sirven de telón de fondo a la muerte de un buen número de héroes, o de anti-héroes;
— o la aparatosa retahíla de mal-decires que va profiriendo, mientras anda dedicado a su búsqueda, el protagonista del relato.

Algunas breves pinceladas añadiré acerca de estos motivos, a medida que vengan a cuento, en los capítulos de conclusiones.

En relación con el último tópico mencionado, que aflora del derecho y del revés tanto en el *Milagro* III de Berceo (cuyo protagonista bien-dice de

---

[6] Acerca de la tradición sefardí del romance se ha explayado recientemente Asensio Jiménez (2019: 466-470). Reproduzco algunas de sus consideraciones: «La pérdida de don Beltrán ha estado presente en la tradición sefardí al menos desde el siglo XVI, pues, como hemos visto en el apartado 4.4., se conserva el primer verso en una colección de himnos hebreos: «En los campas de Aluunsa» (Armistead 1994: 155). No obstante, parece haber desaparecido de forma autónoma de la tradición oral moderna de los judíos españoles tanto del oriente del Mediterráneo como del norte de África. Lo único que conservamos son unos pocos versos contaminados en *El sueño de doña Alda*, especialmente en las versiones que a su vez se amalgaman con *El cautiverio de Guarinos* en la tradición de Marruecos […] Gran parte también de las versiones sefardíes contaminadas (0539: 11, 14, 15, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35 y 36) conservan el motivo de la herida del héroe, cuyo tamaño es tal que podría pasar un gavilán. La mayoría de ellas incluyen solo —con alguna variante, claro está— los versos «siete puñaldas tiene / alrededor del collare; // por la más chiquita de ellas/entra y sale un gavilane», pero otras se recrean en detalles como, por ejemplo, «con las sus alas abiertas, / no le hace ningún male» (0539: 23, 30 y 31) o «por la más chiquita de ella/corría la fina sangre» (0539: 27) […] Seis versiones (0539: 23, 24, 32, 33, 34 y 36) conservan una pequeña parte de los versos de la larga maldición del padre que transmite la tercera versión antigua del romance. En casi todas ellas pervive casi de forma literal del verso «Maldiziendo iva el vino, / maldiziendo iva el pan» (0539: 24, 32 y 33), salvo en dos que introducen la variante «bendiziendo iba el pane» (0539: 23 y 36) y en otra que no aparece (0539: 34) […]. Finalmente, cuatro versiones (0539: 25, 26, 27 y 35) conservan con bastante fidelidad los versos relativos a las suertes trucadas por las que resulta elegido el viejo padre para ir en busca de don Beltrán». Cada tema romancístico va acompañado de un número de IGR (índice general del romancero), número de referencia arbitrario que identifica el romance. Aquí el IGR 0539 corresponde al romance de *El sueño de doña Alda*. Véase http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/archivodigital/manual-de-uso.

la Virgen sin cesar, a diario) como en la *Cantiga* 72 de Alfonso X (cuyo protagonista mal-dice de manera sucesiva de Dios, de la Virgen y de su vientre) y en el romance en que el padre de don Beltrán profiere denuestos contra el vino, el pan, el árbol solo, el caballero sin paje y la madre con un solo hijo, puede ser aleccionador evocar ciertos versos del *Romance cómo Diego Ordóñez reptó los de Zamora* («Ya se sale Diego Ordóñez,/del real se había salido»), conforme asoman en la *Rosa española* (1573) de Joan Timoneda; retumba en ellos no solo un desahogo verbal de la misma especie, sino también (y eso es lo que más llama la atención, porque afecta a la entraña ideológica y también a la metapoética de todos estos relatos) una severa descalificación, formulada por un interlocutor virtuoso, de los exabruptos que sirven de cauce al pecado de la ira:

> —Yo vos riepto, zamoranos, por traidores conoscidos:
> matastes al rey don Sancho, y en la villa fue acogido
> el traidor que hizo este mal, y traidores habéis sido.
> Sobre esto riepto los muertos, sobre esto riepto los vivos,
> sobre esto riepto los hombres, y también riepto los niños,
> sobre esto riepto las yerbas, y las aguas de los ríos.
> Esto oyendo Arias Gonzalo, de esta suerte ha respondido:
> —Si cual tú dices soy yo, no debiera ser nacido;
> más hablas como enojado y no como hombre entendido.
> ¿Qué culpa tienen los muertos de lo que hacen los vivos?
> Y en lo que hacen los hombres, ¿qué culpa tienen los niños,
> ni las aguas, ni las yerbas que son cosas sin sentido?
>
> (Timoneda 1573: ff. 29r-30r, ff. 29v-30r)[7]

EL ROMANCE DE *GAIFEROS LIBERA A MELISENDA*

Otra secuencia de mal-decires reminiscentes de los que acaban de llamar nuestra atención asoma en el corazón del muy prolijo, enrevesado y juglaresco *Romance de don Gaiferos que trata de cómo sacó a su esposa que estaba en tierra de moros* («Asentado está Gaiferos/en el palacio real», titulado a veces *Gaiferos libera a Melisenda*):

> Gaiferos a tierra de moros empieza de caminar;
> jornada de quince días en ocho la fue a andar.
> Por las sierras de Sansueña Gaiferos mal airado va;
> las voces que iba dando al cielo quieren llegar;

[7] He preferido transcribir la escena a partir de esta lección, porque sus variantes me han parecido más interesantes que las que habían sido antes publicadas en el *Cancionero de romances* (1550: f. 150rv).

maldiciendo iba el vino, maldiciendo iba el pan,
el pan que comían los moros, mas no de la cristiandad;
maldiciendo iba la dueña que tan solo un hijo pare;
si enemigos se lo matan no tiene quien lo vengare;
maldiciendo va el caballero que cabalgaba sin paje;
si se le cae la espuela no tiene quién se la calce;
maldiciendo iba el árbol que solo en el campo nasce,
que todas las aves del mundo en él van a quebrantar,
que de rama ni de hoja al triste no dejan gozar.

(*Segunda parte de la Silva* 1550: ff. 150v-162v, f. 155rv)

Conformarnos con la deducción de que el tópico de las maldiciones arrebatadas y atropelladas es un motivo formulario e ideológico migratorio (aserto que es, por otro lado, inobjetable), y que por eso se manifiesta en simultáneo en los romances de Beltrán, Diego Ordóñez y Gaiferos, sería regatear demasiado en corto. Porque resulta que, aunque el romance juglaresco de *Gaiferos libera a Melisenda* sea mucho más embrollado y difuso que los poemas de Berceo, Alfonso X y *Don Beltrán*, que son variaciones muy económicas y concentradas sobre un tipo narrativo común, no es imposible detectar en él una sucesión de escenas y de marcas textuales que lo conectan con la poliédrica familia de relatos que estamos intentando dilucidar. Encontramos, por ejemplo,

— el juego de dados introductorio;
— la comunidad caballeresca falta de principios, moral y preocupación por el destino de los suyos cuando alguno queda perdido;
— la desgana inicial del héroe que se transforma en entregada determinación cuando se aleja de sus compinches y se pone a buscar, en soledad, al familiar perdido;
— los mal-decires;
— la voz ambigua y clarividente que, por el camino (aquí en el espacio liminal del adarve o muro de un castillo), da señas que sirven para el hallazgo de la persona a la que se busca;
— las heridas épicas, que en *Gaiferos* son aludidas de manera sorprendente, según analizaremos: por pasiva y en clave de parodia.

Conozcamos, para empezar, a qué poco edificantes juegos de dados y a qué camaraderías tan descuidadas se entregaba Gaiferos en el inicio de su romance, como si no tuviera una esposa que salir a buscar en tierra de moros:

Asentado está Gaiferos en el palacio real,
asentado al tablero para las tablas jugar.
Los dados tenía en la mano, que los quiere arrojar

cuando entró por la sala don Carlos el emperante.
Desque así jugar lo vido empezole de mirar;
Hablando l'está hablando palabras de gran pesar:
—¡Si así fuésedes, Gaiferos, para las armas tomar
como sois para los dados y para las tablas jugar!
Vuestra esposa tienen moros, iríadesla a buscar.

(*Romance de don Gaiferos*, ff. 150v-151r)

Marcha don Gaiferos, tras renunciar a los juegos de azar, las camaraderías viciosas y los apoltronamientos, a cumplir con su deber, y por el camino se topa con la figura misteriosa y liminal del «cativo cristiano/que andaba por los adarves», pariente inconfundible del «moro/que velaba en un adarve» de *La pérdida de don Beltrán*; el tal cautivo, con la verbosidad típica del romancero juglaresco, orienta de este modo la búsqueda de la esposa perdida entre moros:

Cuando llegó Gaiferos a Sansueña esa ciudad,
miraba si vería alguno a quien pudiese demandar.
Vido un captivo cristiano que andaba por los adarves;
desque lo vido Gaiferos empezole de hablar:
—Dios te salve, el cristiano, y te torne en libertad;
nuevas que pedirte quiero, no me las quieras negare;
tú que andas con los moros, si les oíste hablar
si hay aquí alguna cristiana, que sea de alto linaje.
El captivo que lo oyera empezara de llorar:
—Tantos tengo de mis duelos, que de otros no puedo curare,
que todo el día los caballos del rey me hacen pensar [*sic*],
y de noche en honda sima me hacen aprisionar.
Bien sé que hay muchas cativas cristianas de gran linaje,
especialmente una que es de Francia natural;
el rey Almanzor la trata como a su hija carnal.
Sé que muchos reyes moros con ella quieren casar.
Por eso idvos, caballero, por esa calle adelante;
verlas heis a las ventanas del gran palacio reale.

(*Romance de don Gaiferos*, ff. 155v-156r)

Una de las escenas más sofisticadas y memorables del romance de *Gaiferos libera a Melisenda*, por su exquisita ironía y porque alberga un guiño ingeniosamente paródico y por eso metapoético a otras narraciones, es aquella en que la dama pide al héroe que se descubra y le muestre las heridas que la lógica de la épica y el servicio a fuentes literarias consuetudinarias imponían que tuviese inscritas en su cuerpo. Nos quedamos sin saber (porque el romance no da fe de la reacción de ella) de qué tamaño sería el desencanto que sufriría la ingenua Melisenda cuando su esposo se vio obligado a tirar de una explicación maravillosa (escasamente congruente con el realismo propio de

la tradición épico-romancística más legítima) para justificar la ausencia de heridas y la disidencia con respecto a la tradición:

> —Por Dios os ruego, Gaiferos, por Dios vos quiero rogar,
> si traéis alguna herida queráismela vos mostrar,
> que los moros eran tantos quizá vos han hecho mal.
> Con las mangas de mi camisa vos las quiero yo apretar,
> con la toca, que es más grande, yo os las entiendo sanar.
> —Calledes —dijo Gaiferos —, infanta, no digades tal;
> por más que fueran los moros no me podían hacer mal,
> que estas armas y caballo son de mi tío don Roldán.
> Caballero que las trae no podía peligrar.
>
> (*Romance de don Gaiferos*, f. 160rv)

DE *BELARDO Y VALDOVINOS* A *LANZAROTE Y EL CIERVO DEL PIE BLANCO* Y *CAZA Y CASTIGO DE DON JORGE*

El muy trabado cimiento de temas y variaciones, fluctuantes entre la analogía, el guiño y la contraposición, que insuflaba innegables aires de familia al *Milagro* III de Berceo, la *Cantiga* 72 de Alfonso X y el romance de *La pérdida de don Beltrán*, y que se podía detectar también, más diluido, en el farragoso romance de *Gaiferos libera a Melisenda*, no deja de hacer guiños y de tender puentes adicionales hacia otros romances: hacia el de *Belardo y Valdovinos*, por ejemplo.

Una fastuosa versión registrada en 1977 en Trascastro (León), que nos va a servir de muestra, arrancaba con el tópico del héroe avaricioso de ganancias (ganadas esta vez en la guerra, que no en el juego), egoístamente despreocupado del mal hado de un pariente perdido y convencido tarde y a duras penas (aunque según vaya alejándose de la corte se tomará la empresa más en serio) de la obligación de salir a buscar a su primo perdido en la guerra contra los moros.

Se ahorra, el romance de *Belardo y Valdovinos*, la voz liminal, carismática y silvestre que en otras fábulas se encarga de dar señas al expedicionario; pero nos ofrece, a cambio, un relato estremecedor del hallazgo del cuerpo agonizante «al pie de una fuente fría» (en el límite otra vez con el mundo de los muertos) y receptor en alguna versión, como en esta leonesa, de las «seis heridas,/y la más chiquitina de ellas, /entra un pajarito / con las alas abiertas/sin la carne tocar», al estilo de las que quedaban también típicamente marcadas en el cadáver de muchas versiones orales modernas del romance de *La pérdida de don Beltrán*:

> Alto va la luna, madre, como el sol de mediodía,
> cuando don Pedro Belardo de las batallas venía.

Cien caballos trae a diestros, todos ganados n'un día.
—De estos caballos, Belardo, yo pa mí alguno quería.
Téngalos todos, mi tío, que 'o pa mí otro ganaría.
—No hagas eso, Belardo, en toda tu belardía,
lo que suele ganarse en un año, suele perderse en el día;
no hagas lo que Valdovino
que si no lo fueras buscar, la vida te costaría.
—¿A quién iba a buscar yo, tío, a quien tan mal me quería,
que m'iba a buscar a casa y al campo me desafía?
—Si no fueras a buscarlo la vida te costaría.
Y al día siguiente empezara a caminar.
Fuera de valle en valle y de vallina en vallina,
y allí le fuera a buscar al pie de una fuente fría.
—¿Qué haces ahí, Valdovino, oh primo del alma mía?
—Estoy mirando cómo mi caballo las yerbas pacía;
también estoy mirando cómo la sangre corría.
—Tú te quies poner en cura, yo te curaría.
—¿Cómo me voy a poner en cura, si tengo seis heridas,
y la más chiquitina de ellas, entra un pajarito
con las alas abiertas sin la carne tocar?

(*Voces nuevas* 1982: I, pp. 26-27)

Los apuros de espacio, la rareza e inestabilidad de los testimonios disponibles y la menos densa acumulación de los motivos que ahora puntualmente nos interesan me obligarán a ser muy escueto en los análisis que, antes de dar por cerrada nuestra muestra de textos, esbozaré de dos romances más: *Lanzarote y el ciervo del pie blanco* y *Caza y castigo de don Jorge*.

Es de notar que el arranque de la versión del *Romance de Lanzarote* («Tres hijuelos había el rey, /tres hijuelos que no más») que vio la luz en el *Cancionero de romances* (1550) sigue insistiendo en la denuncia de una comunidad caballeresca distópica, en franca descomposición, con tres príncipes que cometen faltas no concretadas; un padre que incurre en el pecado de la ira; y un héroe, Lanzarote, que antes de ser despachado a buscar por el campo (tarea en la que acabará empleándose muy a fondo, a medida que se vaya alejando de su comunidad), se nos muestra entregado a la lujuria:

Tres hijuelos había el rey, tres hijuelos, que no más;
por enojo que hubo de ellos todos maldito los ha.
el uno se tornó ciervo, el otro se tornó can,
el otro se tornó moro, pasó las aguas del mar.
Andábase Lanzarote entre las damas holgando.

(*Cancionero de romances* 1550: f. 242rv, f. 272r)

El auxiliar-guía que, en la floresta, orienta la búsqueda del expedicionario es, en la vieja versión del XVI, un ermitaño: es decir, otro ser ambiguo que se sitúa en la frontera entre lo divino y lo humano y lo salvaje y lo civilizado:

> Ya cabalga Lanzarote, ya cabalga y va su vía;
> delante de sí llevaba los sabuesos por la traílla.
> Llegado había a una ermita, donde un ermitaño había.
> —Dios te salve, el hombre bueno. —Buena sea tu venida:
> Cazador me parescéis en los sabuesos que traía.
> —Dígasme tú, el ermitaño, tú que haces santa vida,
> ese ciervo del pie blanco, ¿dónde hace su manida?
> —Quedaisos aquí, mi hijo, hasta que sea de día;
> contaros he lo que vi y todo lo que sabía.
>
> (*Cancionero de romances* 1550: f. 242rv)

Cabe destacar que una fabulosa versión de *Lanzarote y el ciervo del pie blanco* registrada por Jesús Suárez López en el pueblo de Argumesín (Asturias), en 1992, desdoblaba, gracias a un proceso de *amplificatio* fascinante, las voces (primero de un «armitaño» y después «del cielo»: esta última conjuga muy bien con la voz de la Virgen que resonaba en el primer poema en que nos hemos fijado, el de Berceo) escuchadas en la floresta:

> Cogió su espadita al hombro y echa andar al monte arriba
> y allegando al medio 'l monte
> encontró con u' armitaño, 'los que vida santa hacía.
> —Dime, armitaño, por Dios, por Dios y Santa María,
> por Dios me diz la verdad y me niegas la mentira:
> el toro del cuello pinto ¿en qué monte regería?
> —Por aquí pasó esta noche tres horas antes del día,
> ni deja duques ni condes ni cosa que él hallaría.
> Si no fuera de vergüenza, don Bernardo se volvía;
> bajara una voz del cielo, d'esta manera decía:
> —Siga, siga, don Bernardo, siga, siga para arriba,
> siga, siga, don Bernardo, que esa ganadita iba.
> Cogió su espadita al hombro y echa andar al monte arriba.
>
> (Suárez López 1993: 164)

El misterioso romance de *Caza y castigo de don Jorge* es conocido en una única y seguramente deturpada versión que fue anotada por Federico de Onís en Corporario (Salamanca) en 1910. La reproduzco íntegra por su brevedad y porque insiste en el motivo de la indolencia del sobrino que tarda nada menos que quince días en decidirse a salir en busca del tío perdido, cuyo cadáver encontrará en el campo con señas dramáticas (nada extrañas si pasaron dos semanas desde el extravío) de deterioro; y porque remata con una explicación

(seguramente postiza, importada de otros romances) del pecado de don Jorge, que nos servirá de base para alguna glosa más adelante:

A caza iba don Jorge, a caza con su sobrino,
en el medio de un jaral un ciervo le ha acometido.
Le corre con el caballo, le corre con el abrigo;
tanto ha corrido don Jorge hasta que se vio perdido.
Vanse días, vienen días y don Jorge no ha venido.
Al cabo de quince días lo fue a buscar su sobrino;
lo hallara entre dos casales, donde casas habían sido,
cubierto de fieros bichos, su húmedo cuerpo comido.
Se pusiera a hablar con él, como si estuviera vivo.
—Ahora, ahora, don Jorge, ¿dónde te vino el castigo?
Mataste a tu padre y madre y a tus hermanitos cinco,
dos hermanas que tenías con dambas habías dormido.

(Cid 2011: 63)[8]

UN TEMA PRINCIPAL, TRES TEMAS SECUNDARIOS Y UN SINFÍN DE VARIACIONES

La teoría de que los romances son textos abiertos de creación colectiva, que en tantos ensayos excelentes desarrollaron Diego Catalán y algunos estudiosos de su escuela[9], y que en los últimos tiempos no ha sido tan invocada, creo no solo que sigue ofreciendo una plantilla útil y consistente para el análisis del romancero, sino que podría ser ventajosamente aplicada al estudio de géneros literarios y de manifestaciones de cultura (que no otra cosa es, a fin de cuentas, la literatura) asentados más allá del nicho del romancero; opino de paso que podría ser enriquecida con métodos y enfoques interdisciplinares, no ceñidos solo a lo textual-filológico sino francos a miradas amplias y transversales, según reclama, creo, la comprensión «abierta» de «lo creativo» y de «lo colectivo».

Con tal teoría y con tales horizontes *in mente* me he esforzado en este ensayo (sustrayéndome a la tradición filológica más convencional) en poner en el mismo nivel de escrutinio, sin hacer distingos en razón del género métrico-literario, un *Milagro* en cuaderna vía de Gonzalo de Berceo, una lírica *Cantiga* de Alfonso X y unos cuantos romances octosílabos de entre los más venerables y reconocidos que hay. En los márgenes me he visto obligado a

[8] Entre los romances de los que el de *Don Jorge* ha podido tomar sus fórmulas conclusivas, Cid identifica *La penitencia de don Rodrigo*, *El robo del Sacramento*, *La penitencia del hermano incestuoso* y *Floresvento*.

[9] La bibliografía al respecto es muy amplia. Me limitaré a indicar que su expresión más madura y sistemática es la publicada en Catalán (1997).

dejar, o a dejar reservados para trabajos futuros, otros romances (del repertorio del cordel, incluso) y, sobre todo, un acervo de leyendas y de cuentos que comparten materias y diseños argumentales, recursos estilísticos, fórmulas, símbolos, metáforas, planteamientos éticos e ideológicos, visiones políticas, y hasta topónimos, con las composiciones que hemos ido conociendo. Cuando todos esos materiales puedan ser considerados, la visión y la interpretación del conjunto serán, creo, de riqueza y hondura aún mayores.

Mi resistencia a utilizar el rasero exclusivo y excluyente de lo métrico-formal como criterio de selección obedece no solo a que me parece una estrategia reduccionista el estudio del romance octosílabo en relación estricta consigo mismo, o, como mucho, con el verso épico tendente al octosílabo y con las crónicas con octosílabos prosificados; responde también a que me parece que son los propios «textos», romancísticos o no romancísticos, los que, mediante guiños metapoéticos (alusiones, parodias, fórmulas intertextuales) tan sutiles como rebeldes a los encasillamientos (algunos han podido ser detectados en este ensayo, pero habrá otros que no), no dejan de incitarnos a mirar hacia los géneros de al lado y de más lejos, y a ampliar nuestra lente y ensanchar nuestra estrategia.

Ello es válido no solo para la labor de selección del material, sino también para la de acercamiento crítico. La cuestión, por ejemplo, del paradigma oral-escrito en que se inscribe el legado de nuestra poesía vieja y tradicional ha quedado pocas veces afirmada con la transparencia metapoética con que, desde fuera del romancero (aunque las claves y las proyecciones del fenómeno sean compartidas con él y aplicables a él), proclama el arranque del *Milagro* III de Berceo («leemos de un clérigo…»), que alude a una fuente leída, pero que no excluye que la composición tuviese también (como tuvo) modelos orales, igual que no niega que fuese concebida (y lo fue) para la transmisión oral-escrita. Con la mirada puesta todavía más allá, no me parece arriesgado afirmar que pocos materiales pueden ser más aptos que este ramillete que he escogido de textos dependientes de una común y dinámica tradición oral-escrita que no se ciñe a un género literario único, sino que se derrama por varios, para recibir interpretaciones «abiertas» también a lo antropológico, lo sociológico, lo biopolítico, lo histórico o lo filosófico.

He ido deslizando no pocas glosas transversales, de hecho, conforme iban viniendo a cuento en las páginas de atrás. Las páginas que seguirán estarán todavía más contundentemente basadas en conceptos y en razonamientos que calan de alguna manera, creo, en la entraña de los textos que hemos convocado, pero que sin el concurso de la antropología, la política, la filosofía, la ética, no podrían ser bien entendidos.

El tema principal de la sinfonía cuya partitura hemos hecho lo posible por descifrar es la recuperación de un camarada separado en circunstancias que quedan sin explicar de un grupo que se halla inmerso en una deriva viciosa-

mente endógama, desordenada, insolidaria. La causa: los pecados de obra y de palabra (tahurería = avaricia, blasfemia = soberbia) del sujeto que resulta extraviado, y/o los pecados de obra y de palabra (avaricia, pereza, lujuria) de los truhanes con los que se juntaba.

A la pérdida de un miembro de la comunidad sigue la salida (a veces con mucho retraso y de mala gana) de un comisionado (padre, esposo, primo, pariente o familiar del sujeto perdido) del grupo: a él le toca des-terrarse o trans-terrarse (es decir, purificarse) en espacios salvajes y establecer alianzas exógamas alternativas, de obra y de palabra, con auxiliares-guías foráneos (divinos, sobrenaturales o humanos con algún rasgo de misterio, ambigüedad, clarividencia); tales sujetos extraños se revelarán más útiles para su empresa que cualquier camarada de la anterior comunidad. A medida que el expedicionario se va alejando de su lugar de origen (la corte, la ciudad, el grupo caballeresco o tabernario) y de sus vicios, adentrándose en lo salvaje y dando pruebas mejores de compromiso y esfuerzo, tanto más se va acercando a su meta: al hallazgo del cuerpo perdido y a la recomposición de algún modo (aunque sea en un plano simbólico, porque la agonía, la muerte y el desmembramiento del cadáver hubieren obrado ya sus desgarros) de la comunidad.

Todo un programa tan asentado sobre lo narrativo como sobre lo ideológico, que pone el foco sobre las fases:

— de crisis y hasta de colapso de la comunidad (cortesana, palaciega, urbana) disfuncional, corroída por el egoísmo, la insolidaridad y la pereza;
— y de purga o purificación gracias al esfuerzo de un individuo solo, al que va mejorando y rehabilitando la toma de distancia, en un espacio salvaje, con respecto al decadente grupo de origen.

Queda bastante desatendida o emborronada, por lo demás, la esperable o deseable fase conclusiva:

— la de la recuperación del ausente y la recomposición o regeneración de la comunidad, de la que solo hay atisbos o promesas en los relatos de Berceo, *Gaiferos* y *Lanzarote*, que rematan con la sublimación del cadáver, el rescate con vida de la persona perdida o la victoria del héroe sobre el agresor.

«Los sepulcros perdidos de algunos héroes en determinadas situaciones son reencontrados gracias a indicaciones oraculares…», en unos marcos que sirven para «construir el pasado, definir el presente» (Coppola 2008: 17; traducido por José Manuel Pedrosa). Son palabras que valdrían para nuestros héroes o nuestros antihéroes medievales-tradicionales, pero que fueron escritas en loor del nutrido elenco de cuerpos heroicos griegos que quedaron alguna

vez perdidos y que alguien tuvo que salir a buscar o a recuperar. Las palabras que no podrían ser, en cambio, aplicables a nuestros relatos ibéricos (excepto al idealizado *Milagro* III de Berceo, cuya Virgen cuidadora de los cadáveres de los suyos cuadra muy bien con las deidades griegas de las que vamos a leer) serían estas otras:

> En ocasiones intervienen los dioses, y los compañeros cuando pueden, para impedir el deterioro del cuerpo muerto. Por ejemplo, en la *Ilíada,* Apolo restituye la dignidad y la integridad del cadáver de Sarpedón, y Tetis preserva con néctar y ambrosía el cuerpo muerto de Patroclo; Apolo y Afrodita tutelan al Héctor muerto y llegan a velar para que el sol no lo descomponga (Coppola 2008: 16; traducido por José Manuel Pedrosa).

En el grueso de los relatos de esta poliédrica familia, la prueba de la recuperación del cuerpo sacado de un escenario de pecados y conflictos intracomunitarios remata con la exposición descarnada de las heridas y del aspecto más horrible de la muerte, y no con la sublimación con que eran premiados los cadáveres griegos más heroicos; excepto cuando se imponen como atenuantes las conveniencias ideológicas que llevaron a Berceo a sustituir las heridas horribles por rosas fragantes, o el excurso paródico que dejó a la ingenua Melisenda con la frustración de querer y no poder contemplar las previsibles heridas que le escamoteó su astuto esposo. Hay en todo ello (igual que en las encarnizadas heridas que acusa el cuerpo de don Beltrán, siete en los romances del XVI, tres en muchos de los orales modernos[10], o en las que recibe el cuerpo pecador de la cantiga alfonsí) patetismos, rastros de barbaries, concepciones filosóficas y políticas del cuerpo, del dolor, de la culpa, de gran profundidad, que no tenemos espacio, por desgracia, para intentar dilucidar.

Nos conformaremos con señalar que aquellos versos, de entre los que hemos conocido, que evocan cuerpos abiertos en canal o atravesados de parte a parte, y entrañas sacadas a la luz, se hallan más cerca de la estética y de la ideología de los feroces *Desastres de la guerra de Goya* que de las escenas

---

[10] Sobre ellas, y sobre el romance en general de *La pérdida de don Beltrán*, véase el trabajo clásico de Armistead & Silverman 1994: 151-194 y 271-297. El tema de las tres heridas opino que guarda alguna relación con el de las tres maneras de injurias que se hacen a cuerpos condenados a muerte, agonizantes o ya muertos en relatos épico cronísticos como el de la muerte de doña Lambra en la *Crónica de 1344* («E los unos desían que los mienbros le cortasen, e los otros desían que lo quemasen, e los otros que lo apedreasen») y en la *Versión interpolada de la Crónica General Vulgata* («Los vnos dezian: "señora, cada dia vn myenbro le mandad tajar"; los otros le dezian: "señora, mandaldo desollar"; otros le dezian: "por Dios, vamos lo a quemar"; los otros le dezian: "señora, vamos lo apedrear"»); también en algunos desenlaces de romances del tipo de *La infanticida*, *Delgadina*, *La bastarda y el segador* o *La mujer que vende su alma a diablo.* Puede verse al respecto Pedrosa 2014: 122-124. También Delpech 1997; Lacarra 2006; y Almagro-Gorbea 2018.

más sublimes de la *Ilíada*, y que encajarían muy bien en uno de los campos de estudio (el de la aniquilación física y simbólica de los cuerpos) que más inquietantes y fecundos frutos está produciendo, desde los tiempos de Foucault, la muy pujante ciencia biopolítica contemporánea[11].

Agrava por supuesto la percepción de la ferocidad de todas esas heridas el hecho de que ignoremos de quién fue la mano que de manera concreta las causó. El anhelo de recuperación del cuerpo del familiar caído es, desde los tiempos nebulosos de Antígona hasta las encendidas controversias de hoy relativas a los cadáveres que arrojan las guerras y los exilios sobre las conciencias de los que quedamos vivos, campo abonado para todos los relatos, todas las emociones, todos los posicionamientos. Pero cuando, como en el caso de *La pérdida de don Beltrán*, no se sabe quién fue concretamente el agresor ni cuáles fueron las circunstancias exactas del crimen, la tragedia se hace más incomprensible, más insondable.

Sobre este tema nuclear, perturbador, eterno, que he dejado en sus grandes líneas enunciado, vienen a solaparse o entrelazarse unos cuantos temas más (tres son los que he identificado), en niveles aquí secundarios, aunque podrían operar en cotas principales en otras ficciones. Y a partir de todos ellos siguen surgiendo, por lo general sin tasa, las variaciones polifónicas, las variantes.

Tal se aprecia en lo relativo al tema de la palabra que viene del más allá o del campo, y a sus increíblemente fantasiosas y coloridas variaciones, entre las que suenan la voz de la Virgen que desde el terreno ambiguo del sueño insta, en el *exemplum* de Berceo, a recuperar el cuerpo que quedó en descampado; la del «morto» espectral que da las señas del cadáver en la *Cantiga* de Alfonso X; la del «moro / que velaba en un adarve» y el «cativo cristiano/que andaba por los adarves» en los romances renacentistas de don Beltrán y Gaiferos; las del «perro moiro, / em um adarve a velar», los «três mourinhos», las «almas brancas», el pastor, el paje, el pájaro, las lavanderas (una, dos o tres), las tres «meninas» y las tres doncellas o el «soldado de farda branca» de las versiones modernas, portuguesas la gran mayoría, de *La pérdida de don Beltrán*; o las del «armitaño» y la «voz del cielo» de *Lanzarote del pie blanco*.

---

[11] Yo mismo (en colaboración con Pedro M. Piñero) hice una aproximación desde la biopolítica a estas cuestiones, a propósito de la decapitación y de la exposición del cuerpo de don Fadrique, hermanastro y víctima de don Pedro el Cruel, en el romance de *La muerte del maestre de Santiago* y en otras fuentes. Véanse los capítulos «Las cabezas de los infantes de Salas (celada XVI)», «*Vuestra cabeza, maestre, mandada está en aguinaldo*: otras reinas descabezadoras», «Más ofrendas de cabezas», «Las decapitaciones del Bautista, Cicerón e Inés de Castro, o más sobre la colonización de la historia por el folclore» y «Un salto en un corral y un banquete ante un cadáver: hacia una trascendencia biopolítica de lo medieval», en Piñero & Pedrosa 2017: 222-224, 374-398 y 503-518.

Y no se agota ahí, ni mucho menos, el elenco de las voces que hablan, entre lo vivo y lo muerto y lo salvaje y lo civilizado, al oído de quien anda en busca del familiar perdido; voces análogas se infiltran en otros romances[12] y en relatos de toda especie, puesto que es tema cuya música viene de muy atrás:

> Y entrando en el sepulcro, vieron a un joven sentado al lado derecho, vestido con ropaje blanco; y ellas se asustaron.
>
> Pero él les dijo: «No os asustéis; buscáis a Jesús nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde le pusieron.
>
> Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro: «Él va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, tal como os dijo» (*Marcos* 16: 5-7).

El tema (aquí secundario) de la voz carismática que surge del espacio fronterizo del sueño o del despoblado se halla en conexión con otro tema (también secundario) pero que no deja de causar impresión en cuanto alcanza a la sensibilidad del receptor: el del cuerpo agonizante o muerto que queda en contacto con otro espacio liminal, el agua (el cual se inscribe a su vez en el lugar campestre) que separa el dominio de vivos y muertos. Las variaciones resuenan en Berceo («defuera de la villa entre unos riberos»), en *La pérdida de don Beltrán* («las piernas tiene en el agua, /y el cuerpo en el arenal») o en *Belardo y Valdovinos* («allí le fuera a buscar/al pie de una fuente fría»); y también, y en disposición sorprendentemente parecida, en algunas versiones del romance de *Las señas del esposo*: por ejemplo, en este fragmento de un texto que fue anotado por Eduardo Martínez Torner en 1916, en el pueblo de Cubillas de los Oteros (León):

> —¿Qué señas lleva el galán, el galán qué señas lleva?
>
> —Él es alto como un pino, majo como las estrellas,
> el caballo lleva blanco, la silla dorada en seda.
>
> —El caballero, señora, muerto queda ya en la guerra,
> con los pies queda en el agua y la cabeza en la arena.
>
> (Catalán & Campa 1991: II, 199)[13]

---

[12] Véanse Piñero & Pedrosa, «A la puerta Macarena encontré con un ordenado: un fantasma de san Antonio de Padua», «*La profecía del clérigo de santo Domingo*» y «Entre la muerte de Julio César y el triunfo de un príncipe cingalés: más agüeros (celadas XXVII y XXVIII)», en 2017: 354-373.

[13] Sobre el simbolismo liminal de los espacios acuáticos, y sobre su asociación a cuerpos muertos y a enterramientos fabulosos, véanse Delpech 2012; Pedrosa 2015; y Piñero & Pedrosa, «*A la pasada de un río* y el germánico *Cantar de los nibelungos* (celada XXI)» y «Más ríos funestos», en 2017: 268-294.

Las variaciones que podrían ser puestas al lado de estas no tendrían ni fin ni cuenta: en algunas lecciones de *Delgadina* una fuente de agua nace a los pies de la niña asesinada, igual que suele nacer otra fuente sobre las tumbas de *El conde Niño* y de su amada; en *Una fatal ocasión*, la violación y el crimen de la joven son ejecutados ocasionalmente «al pie de una fuente fría». Etcétera, etcétera, etcétera. Eso sin entrar en la nómina de los héroes y de los antihéroes extranjeros que murieron junto a fuentes o en contacto con el agua: Sigfrido en *El cantar de los nibelungos*, Fáfnir en la *Saga de los volsungos*, y tantos otros. Ni en la de los héroes que no mueren sino que nacen junto al agua. Sin ir más lejos, el Montesinos del romance «Cata Francia, Montesinos, /cata París la ciudad», al que se le dice que la madre le «parió en una fuente/sin tener en qué te echar» (*Cancionero de romances* [sin año]: ff. 193v-194v, f. 194r).

Otro tema, secundario una vez más, aunque nada irrelevante en el tejido de los relatos que estamos escudriñando es, por supuesto, el de las consecuencias que acarrean el bien-decir y el mal-decir. Mucho se podría añadir sobre los relatos que ya hemos leído y sobre lo que ya he ido dejando caer al respecto (y sobre lo muchísimo que la erudición mundial ha dictado, desde la antigüedad, acerca de los usos éticos y los usos desviados del logos), pero me conformo ahora con el contraste entre las palabras del inicio (pronunciadas por la protagonista antes de su violación) y las palabras del final (pronunciadas después) que resuenan en una impresionante versión del romance de *Tamar y Amnón* que fue anotada en Negueira de Muñiz (Lugo) por Aníbal Otero Álvarez en 1931:

> Por los palacios del rey se pasea doña Altamara,
> bendiciendo el pan y el vino, bendiciendo el pan y el agua,
> bendiciendo hasta el buen Dios que tan hermosa la criara.
>
> […]
>
> Por los palacios del rey se pasea doña Altamara,
> maldiciendo el pan y el vino, maldiciendo el pan y el agua,
> maldiciendo hasta el buen Dios que tan hermosa la criara.
> Bien la vira su padre de altas torres donde estaba.
>
> —¿Tú qué tienes, ay mi hija? no a[l]ces tanto la habra,
> que se la gente te oi, nunca te veré casada.
>
> —No se me da que me oigan, ni tampoco ser casada,
> dáseme por la mi alma que no la quería manchada.
>
> (Valenciano 1998: 289-290)

EL PECADO DE DON BELTRÁN Y LA BÚSQUEDA IMPOSIBLE DEL PROTOTIPO

Las letras del *exemplum* de Berceo y de la cantiga de Alfonso X no dejan margen para la duda: sus muertos lo fueron por efecto de las vidas pecaminosas que habían llevado. De lo que sí es factible dudar es de si el don Beltrán arcaico incurriría también en algún vicio o pecado preliminar y particular; de si ello se hizo alguna vez apreciable en el prototipo (perdido irremediablemente para nosotros) de su relato; y de si tal hipotético pecado explícito influiría poco o mucho en la deriva que tomó el relato de su vida y de su perdición.

Es razonable sostener, para empezar, que no hay obligación ninguna de que el don Beltrán arcaico se hubiese destapado como pecador explícito: bastaba con que fuese uno más de la tropa desharrapada y egoísta que retornaba (o que escapaba) desde España a Francia para que su pérdida y su muerte tuviesen, desde la lógica del drama, justificación suficiente. El que desconozcamos cuáles fueron la mano criminal y la violencia exactas no es, de hecho, laguna excepcional: tampoco el narrador del *Milagro* III de Berceo conocía los detalles de la muerte de su protagonista («dezir no lo sabría sobre cuál ocasión, /ca nós no lo sabemos si lo buscó o non, /diéronli enemigos salto a est varón»), ni tenía claro Alfonso X si a su tahúr maldiciente lo había matado el demonio, como anunciaba en su título, o si lo había matado Dios, según reza su texto interno. Lo determinante es que ninguno andaba en buenas compañías, y que la muerte cayó como un rayo sobre cada uno de ellos. Señalé antes que la muerte inopinada, misteriosa, envuelta en sombras, puede resultar más perturbadora y más eficazmente trágica y literaria que la muerte que queda explicada en todos sus términos; creo que si la muerte de don Beltrán se las ha arreglado para causar lástima y desolación en tantos transmisores y receptores, y durante tantos siglos, puede que sea porque es de esas muertes que quedan sin justificar por completo.

Claro que no todos los oficiantes del proceso de la transmisión-refundición oral del romance se habrán tenido que sentir comprometidos con ese juicio; los insatisfechos (que nunca se han quedado quietos en el dominio del romancero) han podido estar maniobrando por su cuenta para inventarse una explicación o una justificación, o un pastiche *a posteriori*, de la muerte del caballero. De hecho, el más historiado de los romances de *La pérdida de don Beltrán* del siglo XVI remataba con tres versos de intención retrospectiva,

> No le des culpa al caballo, que no se la puedes dar,
> que siete veces lo sacó sin herida y sin señal,
> y otras tantas lo volvió con gana de pelear,
>
> (*Cancionero de romances* 1550: ff. 198r-199v)

que pudieran ser sugerencia o denuncia de que el pecado original de don Beltrán fuese el de la soberbia imprudente o temeraria; o que, cabe también la posibilidad, pudieran ser apéndice postizo, como el que con toda seguridad coronaba el romance de *Caza y castigo de don Jorge.*

Las versiones orales modernas de *La pérdida de don Beltrán*, de manera particularmente expresiva una gallega y no pocas portuguesas, suelen dar voz al caballo para que niegue ser el culpable y para que acuse a su infortunado jinete o bien de irreflexiva osadía, o bien (y esos son pecados realmente capitales si incurre en ellos un caballero) de no haberle proporcionado el alimento adecuado, o de no haber preparado o manejado con las suficientes diligencia o destreza sus arreos:

—Non lle dou culpa ós mouros polo meu fillo matare,
doull' a culpa ó cabalo, non se saber retirare.
  Pola gracia de Deus Padre veu o cabalo a falare:
—Eu pedinlle sopa en viño; nunca ma quixera dare;
apertábam' as espuelas, largábam' o peiturale,
i a cebada que el me daba ninguén a podía tragare.

(Valenciano 1998: 188-189)

—Não me torne a mim a culpa, que ma não pode tornar.
Três vezes o retirei, três vezes para o salvare;
três vezes encurteu-me a rédea e alargou o peitoral;
três vezes me deu espora co'a sanha de pelejare;
a terceira fui a terra co'esta ferida tão mortal.

(Fontes 1987: I, 8-9, n.º 9)

—Por três vezes o retirei, e ele por quatro a avançar;
as muralhas do castelo três vezes mas fez saltar;
pedi-lhe sopas de vinho, e ele não mas quisera dar.

(Vasconcelos 1960: I, 34-35)

Algunas de estas fórmulas son análogas y pudieran ser importadas, han defendido algunos críticos, del romance de *Valdovinos sorprendido en la caza*; y la controversia acerca de la aptitud o no de la alimentación y del equipamiento del caballo resulta que cumple un papel relevante en cuentos y leyendas que pudieran haberlos cedido en préstamo, según espero poder argumentar en otra ocasión. Indicios todos que parecen ir a la contra de la hipótesis de que el episodio del caballo parlante y de los pecados (orgullo o impericia) que achaca a su jinete pudieran ser prototípicos. Viejos sí (la prueba está en que hay atisbos en una versión del XVI), pero nada apunta a que fuesen originarios.

Al margen de que esta peripecia fuese primordial o sobrevenida, lo que resulta posiblemente más significativo es que confirma al desdichado don Beltrán en el sombrío club de los héroes de los que la tradición afirma que murieron sobre o al caer de sus caballos[14].

La impresión hacia la que los indicios apuntan es, apoyándonos en lo menos incierto, la de que, cuando sus primeros testimonios fueron puestos en letra impresa a mediados del siglo XVI, el romance de *La pérdida de don Beltrán* debía de ser poema ya viejo, gastado, refundido, lleno de cicatrices y de remiendos no siempre bien encajados. A partir de ahí, podrían ser planteadas otras cuestiones: ¿desde cuándo andaría así, circulando de qué boca en qué boca, bajo qué aspecto en concreto, de qué lugar en qué lugar?

Críticos hay que han relacionado al desafortunado don Beltrán con el complejo narrativo de Roncesvalles (tampoco es que ello aporte fechas o circunstancias demasiado concretas, puesto que el de Roncesvalles fue un repertorio que estuvo cuajando durante siglos), y críticos hay que defienden el nexo con alguna escaramuza que se habría producido en otros escenarios del Camino de Santiago. Ni la una ni la otra opinión son demostrables ni rechazables de plano, ni la primera excluye forzosamente a la segunda, ni al revés: tras constatar la camaleónica capacidad de la familia de relatos de la que el romance de *La pérdida de don Beltrán* es parte para adaptarse a los metros, las ideologías, los tiempos, las geografías, los contextos más variables, todas las posibilidades quedan abiertas: un sencillísimo quita y pon en la toponimia o en la onomástica podía ser estrategia o astucia suficientes para el cambio de escenario y para que los transmisores se sintiesen libres de entender los versos que cantaban como alusivos a los hechos de Roncesvalles o como relacionados con cualquier otro lance de guerra.

La lección esencial que, creo, se puede deducir de las dataciones que aportan el milagro (*c*. 1250) de Berceo y la cantiga (*c*. 1270-1280) de Alfonso X, anteriores en tres siglos a la publicación del romance de *La pérdida de don Beltrán* (*c*. 1550), es que la fábula común (la de la comunidad corroída por las malas costumbres que pierde en un lance bélico confuso a uno de los suyos, cuyo cadáver ha de recuperar algún familiar o camarada con la guía de una voz sobrenatural y silvestre que insta a la reconciliación, siquiera sea simbólica, de vivos y muertos) debía de estar circulando, en versiones orales y escritas (más habría de lo primero que de lo segundo, sin duda), y posiblemente a lo humano (es decir, en clave heroica, trágica, con final desolado) más que a lo divino (en registro ejemplar, piadoso, con final a veces consolatorio, luminoso), desde décadas o siglos antes.

---

[14] Véase sobre ese tópico Beltrán 2005; Requena 2012; Pastoureau 2015; Pedrosa 2017: 140-141; y Piñero & Pedrosa 2017: 319-327.

Desde esas fechas de mediados del XIII hacia detrás está el terreno de las sombras, en las que solo se puede hablar por la voz de la pura y desatada especulación: ¿desde el siglo XII? ¿Desde el XI? ¿Desde antes? ¿Quién podría saberlo? Por otro lado, esa fábula presumible y viejísima, ¿se cantaría o se contaría en el metro del romance octosílabo y tendría por protagonista al mismo desdichado don Beltrán al que seguirían llorando los siglos siguientes? ¿O su difusión sería en otros moldes formales, con peripecias y personajes parecidos pero no iguales y con nombres diferentes, y quién sabe si conexos con algún ciclo narrativo del que no tenemos noción?

A ninguno de estos interrogantes podemos dar, honestamente, respuesta. Eso no quita que una posibilidad que pudiera entrar dentro de lo razonable, aunque no de lo seguro, sea que alguna proto-versión arcaica del romance de *La pérdida de don Beltrán* anduviese tan viva en la tradición oral del siglo XIII como para haber sido la fuente inspiradora, o una de las fuentes inspiradoras, de Berceo y de Alfonso X. Ello equivaldría a, en la práctica, asignar al género romancístico unas fechas de inicio y de desarrollo más tempranas que las que suelen aparecer consignadas en las historiografías literarias; y a defender que los poemas de Berceo y de Alfonso X fueron algo así como versiones vueltas a lo divino (cada una en registros radicalmente diferentes) del sombrío romance caballeresco de don Beltrán. Dos hipótesis que, por el riesgo y la trascendencia que entraña su solo enunciado, convendría reservar por el momento para que pudiesen ser evaluadas, con mucha prudencia, en reflexiones futuras.

Misterio sobre el que pesan sombras más opacas aún es el de los cuentos y las leyendas folclóricos con tópicos paralelos, aledaños o contrapuestos que convocaré, espero, en un ensayo que será complementario de este; ellos vendrán a complicar la indagación, porque apuntarán, creo, a sustratos de folclore inmemorial y pluricultural, más escorados hacia lo maravilloso. El magma inmemorial de los cuentos, que es el elemento precursor, sin duda, de muchos romances, es una modalidad de palabra más amorfa, abstracta, fluida, en que se suelen diluir o borrar las trazas de los acontecimientos históricos, de la onomástica y de las geografías concretas; es por ello mucho más refractario a todo intento de datación o de localización.

Yo personalmente no veo demasiado problema en ello, porque para la crítica folclorística en la que me gusta encuadrarme, que tiene asumido que la raíz de la literatura oral y tradicional es por definición pre-letrada y pre-histórica, y que se empeña en hurtarnos siempre el conocimiento de su época de infancia, las especulaciones relativas a fechas y a prototipos no son una preocupación principal.

El haber tenido el privilegio de constatar (y me parece que es la primera vez que ha sido desvelada una conexión de estos alcances) que un *exemplum* castellano medieval, una cantiga galaico-portuguesa y un romance viejo de resonancias épicas compartieron un diseño más o menos común al tiempo

que «abierto» y «colectivo»; más el haber podido acompañar, por supuesto que con muchos rotos y sombras, el devenir de su argumento esencial desde el siglo XIII hasta el XX; más el haber tenido excusas para la reflexión acerca de las graves cuestiones que enuncié en el arranque de este artículo (el obrar y el decir bien o mal, el azar y la muerte, la culpa y el castigo, el espacio salvaje y el espacio civilizado, la palabra que guía, la violencia *ante-mortem* y *post-mortem* contra los cuerpos, la reconciliación); más el haber tenido, en fin, la oportunidad de hacerlo no solo desde la ciencia de los textos, sino también, modestamente, desde la antropología, la filosofía o la política, son compensaciones que colman no pocos anhelos y expectativas.

BIBLIOGRAFÍA

Alfonso X el Sabio (1986), *Cantigas de Santa María*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia.

Almagro-Gorbea, Martín (2018), «*El tema de la triple muerte en la literatura hispano-celta*», en su *Los celtas. Imaginario, mitos y literatura en España*, Madrid, Almuzara, pp. 251-271.

Armistead, Samuel G., & Joseph Silverman (1994), *Folk Literature of the Sephardic Jews* III, *Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition* II, *Carolingian Ballads* I, *Roncesvalles,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, pp. 151-194 y 271-297.

Asensio Jiménez, Nicolás (2019), «Capítulo IV: *La pérdida de don Beltrán*», *Romancero de la batalla de Roncesvalles (estudio y edición)* (tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense), pp. 299-469.

— (en prensa), «El romance de *La pérdida de don Beltrán* en la tradición oral portuguesa», *Revista de filología española*.

Beltrán, Rafael (2005), «Agüeros y jaulas con grillos en la recepción de una anécdota clásica: el tropiezo de Escipión o Julio César desde *Tirant lo Blanc* hasta *Don Quijote*», *Quaderns de Filologia. Estudis literaris* 10, pp. 103-116.

Berceo, Gonzalo (1992), *Los milagros de Nuestra Señora*, ed. Claudio García Turza, Madrid, Espasa-Calpe.

Cancionero de romances impreso en Amberes sin año, edición facsimilar: introd. Ramón Menéndez Pidal (1914), Madrid, Centro de Estudios Históricos; nueva ed. (1945), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Cancionero de romances en que estan recopilados la mayor parte delos Romances Castellanos que fasta agora sean compuesto. Nueuamente corregido emendado y añadido en muchas partes (1550), En Envers, En casa de Martin Nucio; edición facsimilar (2017): ed. José J. Labrador Herraiz e introd. Paloma Díaz-Mas, Ciudad de México, Frente de Afirmación Hispanista.

Catalán, Diego, Mariano de la Campa *et al.* (1991), *Romancero general de León*, 2 vols., Madrid, Seminario Menéndez Pidal-Diputación Provincial de León.

Catalán, Diego (dir.), Jesús Antonio Cid, Flor Salazar, Ana Valenciano, Suzanne H. Petersen *et al.* (eds.) (1982), *Voces nuevas del romancero castellano-leonés*, 2 vols., Madrid, Seminario Menéndez Pidal-Gredos.

Catalán, Diego (1997), *Arte poética del romancero oral, Parte 1.ª, Los textos abiertos de creación colectiva*; y *Parte 2.ª, Memoria, invención, artificio*, Madrid, Siglo XXI.

Cid, Jesús Antonio (2011), «*Caza y castigo de Don Jorge* frente a *Lanzarote y el ciervo de pie blanco*: el "fragmentismo" y los "romances-cuento"», *La Corónica* 39, pp. 61-94.

Coppola, Alessandra (2008), *L'eroe ritrovato: il mito del corpo nella Grecia classica*, Venecia, Marsilio.

Delpech, François (1997), «De l'énigme de l'Hermafrodite au mystère de la Triple Mort: remarques sur les avatars d'une épigramme médievale», en *L'Enigme (II), Tigre. Travaux des hispanistes de l'Université Stendhal* 9, pp. 13-42.

— (2012), «La sépulture subfluviale de Daniel et le mystère indo-européen du *feu dans l'eau*», en Fleur Vigneron & Koji Watanabé (eds.) *Voix des mythes, science des civilisations* (*Mélanges Philippe Walter*), Berna, Peter Lang, pp. 3-16.

Ermacora, Davide (2020), «Plants growing in and on bodies in folklore», *Boletín de literatura oral* 10, pp. 109-137.

Fontes, Manuel da Costa (1987), *Romanceiro da província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*, *com a colaboração de Maria-João Câmara Fontes, prefácio de Samuel G. Armistead e Joseph H. Silverman, transcrições musicais de Israel J. Katz*, 2 vols., Coimbra, Universidade.

Lacarra, María Jesús (2006), «El cuento del hijo del rey Alcaraz (*Libro de buen amor*, 128-41) entre Oriente y Occidente», *Medioevo romanzo* 30, pp. 282-296.

Negri, Manuel (2020), «Il fantasma della *Cantiga de Santa Maria* 72: modelli culturale e fonti letterarie», *Anuario de estudios medievales* 50, pp. 267-292.

Pastoureau, Michel (2015), *Le roi tué par un cochon: une mort infâme aux origines des emblèmes de la France?*, París, Seuil.

Pedrosa, José Manuel (2014), «*Los siete infantes de Salas*: leyenda, épica, romance y lírica reconsiderados a la luz de fórmulas y metros», *Memorabilia* 16, pp. 86-130.

— (2015), «Odiseo, Gengi, el Cid y Gorba Dikko: soberbia épica, violencia verbal y frontera acuática», *Dossier SEMYR: España y Grecia, conexiones y paralelismos literarios*, coord. Alberto Montaner, en *Atalaya* 15 [en línea: URL: http://journals.openedition.org/atalaya/1564 ; DOI: https://doi.org/10.4000/atalaya.1564].

— (2017), «Quisiera ser zopilote para volar…: Ícaros encadenados en el subsuelo de Comala», en Pedro Ángel Palou & Francisco Ramírez Santacruz (eds.), *«El llano en llamas», «Pedro Páramo» y otras obras (En el centenario de su autor)*, Madrid-Puebla, Iberoamericana-Vervuert & BUAP, pp. 137-169.

Petersen, Suzanne (2000-2007), *Pan-Hispanic Ballad Project-Web,* Seattle, University of Washington [https://depts.washington.edu/hisprom/].

Piñero, Pedro M., & José Manuel Pedrosa (2017), *El romance del caballero al que la muerte aguardaba en Sevilla: historia, memoria y mito*, Ciudad de México, Frente de Afirmación Hispanista.

Requena, Miguel (2012), «Los caballos que lloraban a César», *Liburna* 5, pp. 143-153.

Segunda parte dela Silua de varios romances (1550); edición facsimilar: estudio preliminar Vicenç Beltran (2017), México, Frente de Afirmación Hispanista.

Suárez López, Jesús (1993), «Una versión asturiana de *Lanzarote y el ciervo de pie blanco*», *Revista de dialectología y tradiciones populares* 48, pp. 164-173.

Timoneda, Joan (1573), *Rosa española*, Valencia, [Juan Navarro]; edición facsimilar: estudio preliminar Vicenç Beltran (2020), *Rosas de romances* II, *Rosa española*, *Rosa Real*, México, Frente de Afirmación Hispanista.

Valenciano, Ana (1998), *Romanceiro xeral de Galicia I. Os romances tradicionais de Galicia. Catálogo exemplificado dos seus temas*, Madrid-Santiago de Com-

postela, Fundación Ramón Menéndez Pidal-Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro.

Vaquero, Mercedes (2016), «The Old Conselors in the Roncesvals Matière and the Spanish Epic», en Matthew Bailey & Ryan Dennis Giles (eds.), *Charlemagne and His Legend in Early Spanish Literature and Historiography*, Martlesham, Suffolk, Boydell & Brewer, pp. 66-87.

Vasconcelos, José Leite de (1958-1960), *Romanceiro português*, 2 vols., Coimbra, Universidade.

Los romances sefardíes y sus concordancias con la tradición oral española

Susana Weich-Shahak
Centro de Investigaciones de la Música Judía y Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel)

Resumen

Desde la expulsión de España en 1492 hasta la actualidad, los judíos sefardíes han mantenido un rico repertorio de romances peninsulares que llevaron con ellos hacia su Segunda Diaspora, en sus comunidades alrededor del Mediterráneo. El presente artículo ofrece un estudio comparativo de algunos de los temas del Romancero sefardí con sus paralelos en la tradición oral de España, destacando los puntos afines y divergentes entre estas dos tradiciones.

Palabras clave: sefardíes, romances, *Hermanas reina y cautiva*, exordio, comparación, costumbres sefardíes.

Abstract

Since their expulsion from Spain in 1492 to date, the Sephardic Jews have maintained a rich repertoire of peninsular ballads, which they took with them to their new settlements arround the Mediterranean area. This article presents a comparative study of some of the themes of the Sephardic balladry and their parallel counterparts in the Spanish oral tradition, pointing out similarities and differences between these two traditions.

Keywords: Sephardim, ballads, *Sisters, Queen and Capitve*, exordium, comparison, Sephardic customs.

¿Cómo dar cuenta de la excelencia
de la tradición oral?

(Michelle Debax 1994)

Considerando que el patrimonio sefardí conserva un repertorio de romances que los judíos españoles conocieron durante los largos años de convivencia con españoles cristianos y que tanto unos como otros mantuvieron en su tradición oral al menos parte de este rico repertorio, es relevante comparar

ambos en la actualidad. Por ello, intento examinar las concordancias entre el repertorio romancístico sefardí con los romances que perduraron en la tradición oral actual peninsular por medio de un *case study*. Para ello, tomaré uno de los numerosos temas del Romancero para estudiar sus variantes en la tradición sefardí y en la española actual. En ambos casos se trata de versiones que he recogido en mis encuestas en ambas tradiciones, la sefardí desde 1974 y las que efectué en España desde 1987, gran parte de ellas acompañando a José Manuel Fraile Gil. En opinión de Marcelino Menéndez y Pelayo:

> La tradición popular conservada por los judíos tiene excepcional valor puesto que, exceptuando muy pocos romances modernos tomados del Antiguo Testamento o de ritos y ceremoniales de su ley, que fácilmente se distinguen de los demás, los restantes [...] puede creerse, si se atiende sólo al núcleo poético, que se remontan a la gran emigración de 1492, siendo prueba de antigüedad para cualquier tema, su existencia actual entre los judíos (1945: 390).

En otras palabras, el hecho de haber sido conservados por los judíos sefardíes certifica, de algun modo, que estos romances eran cantados antes de finales del siglo XV, tanto como lo asegura el hecho de que sus textos aparecen en los Cancioneros impresos durante el siglo XVI[1]. Es más, por el hecho de conservarse los mismos romances en ambas ramas sefardíes (las comunidades de Oriente, pertenecientes al antiguo Imperio otomano, y las comunidades del Norte de Marruecos), «se diría que tienen un fondo común anterior a la expulsión» (Anahory-Librowicz 2010: 128).

Las tonadas de los romances en la tradición sefardí de Oriente evidencian una profunda influencia de la música del entorno, en especial los modos melódicos de la música turca (*makamlar*) y los diversos ritmos (*usul*) basados en alternancia de compases binarios y ternarios (de 2 y de 3 tiempos), mientras que el repertorio marroquí muestra influencias de la música bereber y árabe y, desde el Protectorado, también importaciones tardías desde la Península. En cuanto a la música de los romances de España, la describe bien Miguel Manzano Alonso, quien define a la música del romancero peninsular de la siguiente manera:

> [El romancero] es muy variado en sonoridades, e incluye la aparición de prácticamente todos los sistemas melódicos, incluso los modos de *si* y *re*, tan escasos en la música tradicional […]. El repertorio peninsular presenta una variedad muy grande de ritmos diferentes [...] y casos más extremos, a la vez que originales, son aquellos que podemos denominar «polirritmos sucesivos de alternancia regular», es decir, agrupaciones combinadas de bloques binarios y ternarios que se repiten cíclicamente, para cada dístico de octosílabos (2003: 43-44).

---

[1] Sobre este asunto, véase Díaz-Mas (1994).

He tomado como ejemplo a analizar el romance *Hermanas reina y cautiva* (que también se conoce como *Flores y Blancaflor*) con rima en í-a (H1), uno de los temas sobre cautivos y prisioneros propios del medievo hispánico que reflejan sucesos durante las guerras entre moros y cristianos[2]. El recurso narrativo es la anagnórisis, el descubrimiento de algún dato (el hecho de ser hermanas) que tanto la reina como su esclava ignoraban, y cuya revelación ocasiona un cambio en sus respectivas actitudes. En el romance, tanto en las versiones sefardíes como en las españolas, las dos hermanas —la una, reina y la otra, esclava— dan a luz al mismo tiempo y luego reconocen ser hermanas. En las versiones sefardíes, el reconocimiento tiene lugar por el cantar de la esclava, punto divergente a las versiones españolas, que detallaré más en adelante. Las versiones aquí presentadas se centran en el sufrimiento de la esclava reflejado en el canto a su hija adoptiva, y en el reconocimiento entre las hermanas.

La historia contada en el romance se encuentra ya en el poema francés del siglo XII, *Floire et Blancaflor*, y en sendas baladas inglesa y danesa que refieren cómo una dama cristiana que se encuentra embarazada es hecha prisionera por los moros y da a luz al mismo tiempo que la reina mora; pero, mientras el poema francés continúa con las aventuras de los hijos (niño y niña) y sus amores al llegar a adultos, el romance que encontramos en la oralidad concluye cuando la reina y la cautiva se reconocen como hermanas que han sido raptadas en momentos distintos[3].

Se presentan aquí nueve versiones en el Anexo que no han sido publicadas anteriormente[4]. De ellas, siete versiones son sefardíes: las tres primeras son de la tradición sefardí de Marruecos, las cuatro siguientes proceden de los sefardíes de Oriente. Las dos versiones, H e I, son de la tradición oral de la comunidad de Cantabria, la H es de Uznayo y la I de Salcedo; esta última interpretada acompañándose con el rabel.

Comparando las versiones sefardíes con las españolas notamos claras semejanzas en la trama, pero también diferencias en la formulación y hasta en

---

[2] Para las versiones sefardíes del romance, véase Benichou (1968: 220-222), Weich-Shahak (1999), Pomeroy (2005: 85-95). Para las veriones hispánicas, véase Catalán (1969: 29), Cossío y Maza Solano (1933-1934: 205-208), Díaz-Mas (1994b: 269-271). Las referencias a los romances están tomados del catálogo de Samuel Armistead (1978).

[3] Manuel Alvar le dedica a este romance un amplio estudio y reconoce en los versos finales, «se cogieron de la mano/y se fueron para Almería», un sentido «mucho más íntimo, de mayor interés emocional, [...] el anhelo de la patria vedada, paralelismo entre las dos situaciones semejantes: la infanta cautiva; los sefarditas en el destierro» (1951-1952: 59). Véase también Armistead (1978: i, 265-269) y Benichou (1968: 218). Asimismo, Paloma Díaz-Mas en su estudio sobre el Romancero también lo edita y estudia (2005: 251-253).

[4] Las versiones sefardíes van transcritas según el sistema expuesto por Iacob Hassán (1978), adoptando la grafía del español normativo, pero agregando algunos signos: «Ĵ/ĵ/š» para indicar que se pronuncia como «she» en inglés; además las «s» intervocálicas son sonoras, y las «j» se pronuncian como «jeux» en francés.

la extensión que ocupan los motivos temáticos. En varias de las versiones hay un exordio, donde se explica la situación que llevará al desarrollo de la trama (Di Stefano 1979: 43-44). En el comienzo del romance se plantea, en variable número de versos, el deseo de la reina mora (que quiere tener una cristiana cautiva) y el cumplimiento del encargo por sus enviados: en las versiones sefardíes, como introducción, en A (vv.1-4), B (vv.1-5), C (vv.1-4), y en las dos españolas, H (vv.1-6), I (vv.1-3). Las demás versiones aquí presentadas comienzan *in medias res*, directamente con el diálogo, como es frecuente en el romancero.

La continuación es casi idéntica, el embarazo y el parto simultáneos, y el trueque de las criaturas por la codicia de las parteras; en las versiones españolas, citando al esposo de la reina, el moro, que sería quien les pagaría. La conciencia del trueque y de su causa (la ganancia de las parteras) aparece en casi todas las versiones.

A (vv.20-21)

Las perras de las comadres, para ganar su platica,
dieron el niño a la reina y a la esclava dan la niña.

B (vv.11-12)

Las negras de las comadres, para ganar su platita,
dieron el niño a la reina, la esclava cogió la niña.

C (vv.14-15)

Las malas de las comadres, para ganar más fortuna,
dieron el niño a la reina y a la esclava dan la niña.

D (vv.13-14)

La comadre con enventos a las criaturas trocaría:
el hijo dio a la reina, a la esclava dio la hija.

E (v.4)

Las comadres como eran agudas trocan a las criaturas.

H (v.20-22)

Pícaras de las parteras, por ganarse las albricias,
al moro cuando viniera, cambian el niño y la niña.
A la mora dan el niño y a la cristiana, la niña.

I (v.12-13)

Las pícaras de las parteras, por ganar mejor albricias,
al moro cuando viniera cambian el niño y la niña.

Cuando el trueque de los recién nacidos no se menciona (como es el caso de las versiones fragmentarias F y G), este se evidencia en las palabras de la esclava, como mención indirecta, en formulación similar a la de la versión española H.

F (v.2)

criada de los mis pechos, non salida de mi tripa.

G (v.5)

criada de los mis pechos, de mi tripa non salida.

H (v.31) y I (v.20)

—Si yo estuviera en mi tierra y la niña fuera mía.

Las versiones de Oriente reflejan la costumbre sefardí del especial cuidado que recibe la madre («la parida») después de dar a luz, muy detallado en la versión D, diferenciando claramente las atenciones que recibe la reina y las que le dan a la esclava:

D (vv.9-12)

Ya la echan a la reina en camas de bien parida,
y a la esclava la cautiva en el sofá de la cocina.
Que se suba i ariba los caldos de bien parida,
y a la esclava la cativa, el caldo de la lejía.

E (v.3)

La reina come pichones y la sclava, macarrones.

G (vv.2-3)

Ya la echan a la reina con camas de seda fina,
ya la echan a la sclava en sacos de la cocina.

El texto de la versión D hace referencia a la costumbre sefardí de preparar el ajuar para el bebé (vv.7-8), lo que en España se llamaba el «hatillo» y entre los sefardíes «fajadura», que, según el texto del romance, será de telas finas para la reina, *sirma* (es un helenismo que significa «tela que lleva hilos de oro o plata entretejidos»), mientras que para la esclava de tela ordinaria y dura, que llamaban *americana*:

Ya le cortan a la reina fajadura de sirma y perla,
y a la esclava la cativa, fajadura de 'mericana.

La preparación del ajuar del niño comenzaba ya adelantado el embarazo, preparando los pañales, las fajas y blusas para el que iba a nacer, y para confeccionar un vestido blanco largo (para que tuviera larga vida) que usaría el niño para su circuncisión o la niña para la celebración, más modesta, de la ceremonia en la cual recibía su nombre. En las comunidades sefardíes existían creencias populares sobre este evento: para «cortar fajadura» se invitaba a una mujer que era feliz (y que tuviera padre y madre vivos) y ella era quien daba la «primera tijera» como presagio de felicidad.

La diferencia en el tratamiento a la reina y a la esclava está presente en la versión de Uznayo de Polaciones (H, vv.24-26), en la cual la esclava se alimentará de las sobras de lo que comen la reina y las parteras:

—Cuidarme bien, la cristiana, cuidarme bien, la cautiva.
Con lo que a la mora sobre, la cristiana bien le iba,
lo que comían las parteras, le daban pan y sardinas.

Común a todas las versiones sefardíes es el descubrimiento a través del cantar y el consecuente reconocimiento entre las hermanas. Precisamente, en las comunidades sefardíes el canto de la esclava ha sido conservado también desgajado del romance, como breve fragmento que interpretan como canción de cuna las mujeres sefardíes de Turquía y de los Balcanes, en una reducida cita de este romance:

—Nani, nani, la mi hija, nani, nani, la mi vista, (D, v.15)
*—A la nana y a la buba, se durma esta criatura (*E, v.5)
—Ah, laló, laló, mi alma, ah, laló, laló, mi vida (F, v.1)

Es interesante observar cómo las versiones tratan la definición religiosa de la cautiva. La versión sefardí describe la religión de la esclava en A (v.12), y en C (v.10) como «que no es mora ni judía» mientras que en otras versiones marroquíes de mis encuestas se evita definirlo.

Las versiones españolas dan mucho más espacio al reconocimiento entre las hermanas, y no, como en las sefardíes, por el canto de la esclava, sino por un diálogo entre las dos madres referente a la importancia que se da al sacramento del bautizo de la niña:

H (vv.30-31)

—Si estuvieras en tu tierra ¿la niña bautizarías?
—Si yo estuviera en mi tierra y la niña fuera mía.

I (vv.17-18)

Si estuvieras en tu tierra ¿bautizaras la tu niña?
—Sí, señora, sí por cierto, muy bien la bautizaría.

El eventual nombre que recibiría la niña, si estuvieran en su tierra, parece ser escencial en todas las versiones excepto la G. Es más, la versión fragmentaria (F) consiste en dos motivos escenciales: la canción de cuna y la elección del nombre para la niña. Las versiones españolas son más extensas en este motivo, en cuanto a los detalles de secuestro de aquella hermana que parece ahora reconocer:

A (vv.25-26)

quién te me diera en mi tierra, en mis tierras de Almería:
te nombraría Blancaflor, nombre de una hermana mía.

B (vv.15-16)

quién te me diera en estas tierras, y en mis tierras de Almería,
nombrara yo a Blancaflore, hija de una hermana mía.

C (vv.17-19)

—Si yo tuviera a mi hermana, las fiestas que yo le haría,
te llamara Blancaflor, como una hermana mía
que cautivaron los moros día de Pascua Florida.

D (vv.17-18)

si tú eras la mi hija otro nombre te metía:
te metería Marqueta, nombre de una hermana mía.

E (vv.7-8)

nombre de una hermana mía que es reina d'Alegría.
Si tú eras la mi hija, ¿qué nombre yo te metía?

F (vv.3-4)

Si tú eras la mi hija, ¿que nombre te metería?
Te metería Malquesa, nombre de una hermana mía.

H (vv.32-36)

la pondría Blancaflor o Rosa de Alejandría,
que así se llama mi madre y una hermana que tenía,
que la cautivaron moros día de Pascua Florida,
estando cogiendo flores para la Virgen María
en un jardín de mi padre que muy buenas las tenía.

I (vv.19-23)

—Si estuvieras en tu tierra ¿tú qué nombre le pondrías?
—Si yo estuviera en mi tierra y la niña fuera mía
la pondría Blancaflor o Rosa de Alejandría,
que así se llama mi madre y una hermana que tenía
que la cautivaron moros día de Pascua Florida.

La verificación del reconocimiento es una marca que la esclava conoce en el cuerpo de la reina, más elaborado en las versiones españolas:

H (vv.37-40)

—¿Conocieras a tu hermana por una blanca camisa?
—Eso sí, señora, sí, muy bien la conocería
porque en su pecho derecho un fuerte lunar tenía.
—Por lo que me estás diciendo, tú eres hermana mía.

I (vv.24-29)

—¿Conocieras a tu hermana en una blanca camisa?
—Sí, señora, sí por cierto, muy bien la conocería,
que en el su brazo derecho un grande lunar tenía
que se le hizo un gavilán día de Pascua Florida,
que estaba cogiendo flores para la Virgen María.
—Por estas señas y las otras tú eres una hermana mía.

Pero, también en las versiones sefardíes, es claro el reconocimiento ratificado por la identificación de una marca corporal.

A (vv.31-34)

¿Qué señas tenía tu hermana, dime, qué señas tenía?
—Tiene un lunar esmaltado debajo de su tetilla.
Remangó su linda nagua y el lunar la enseñaría,
echóla en sus ricos brazos: —¡Tú, mi hermana, la querida!

B (vv.17-18)

—¿Qué señas tiene tu hermana? ¿Qué señas tú me darías?
—Tiene un lunar en el brazo siete vueltas la daría.
—¡Ay, mi hermana, y ay, mi hermana, y ay, mi hermana de mi vida!

C (vv.21-23)

—¿Qué señas tenía tu hermana, esa hermana tan querida?
—Tiene un lunar en el pecho y otro en la mejilla.
Y así se conocieron las dos hermanas cautivas.

El desenlace es algo diferente: en ambas versiones cántabras se permite la intercesión del moro, que después de recambiar correctamente a los niños, decide proponer a la esclava un casamiento muy conveniente con su propio hermano:

H (vv.46-47)

—Pues si se quiere casar yo muy bien la casaría
con un hermano que tengo, señor y de gran valida.

I (vv.34-35)

—Pues si es una hermana tuya yo muy bien la casaría
con un hermano que tengo caballero de Gandía.

A lo cual la reina, en un amplio epílogo acentuando su conducta religiosa, expresa su deseo de enviar a la esclava de vuelta a sus dominios llevándose al niño al que ha dado luz con el encargo de transmitir a su madre que ella mantiene firme su fe cristiana.

H (vv.50-55)

—No lo quiera Dios del Cielo, ni la sagrada María
que dos hijas de una madre casadas en morería.
Toma para allá tu niño, dame para acá mi niña
y a mi madre le dirás que aunque estoy en morería
¡Válgame Nuestra Señora! ¡Válgame Santa María!

I (vv.39-43)

y le dices a mi madre que aunque estoy en morería
debajo de mi refajo traigo a la Virgen María,
y dile que tres rosarios le rezo todos los días,
uno rezo a la mañana, otro por al mediodía,
otro rezo por la noche mientras que el moro dormía.

En cuanto a la música de estas versiones, sus diferencias evidencian los cinco siglos pasados. Las versiones sefardíes de Marruecos prefieren el modo mayor, con ritmos en alternancia libre de compases binarios y terciarios, en un *ambitus* de una sexta (en A), una décima (en B y C), con predominancia de marchas diatónicas (por grados conjuntos). Las versiones D y E, procedentes de Oriente, muestran la influencia de su entorno musical, con ritmos en combinaciones propias de la música turca y en melodías influenciadas por los modos orientales[5].

[5] Los modos orientales del *makamat* turco se evidencian en los romances en la utilización de intervalos microtonales.

Las versiones A, B y C están en modo mayor; en cambio la versión D utiliza el modo del Makam Bayati, con el segundo grado medio bemol[6]. Por otro lado, D y E muestran la influencia musical del entorno que es evidente en los esquemas rítmicos del *usul* turco, en la version D, en compases de 7/8+9/8 mientras que E y G tienen un compás estable en 7 tiempos organizados en 3+2+2, ritmo muy frecuente en la música de Bosnia y los países balcánicos en general.

Las estructuras formales varían: en las versiones A, B y C, en un ritmo así libre, la estrofa musical lleva, como es común en los romances, cuatro hemistiquios en una estructura a,b,c,d de cuatro frases musicales diferentes. Esta misma estructura se advierte también en F y G, en las que alternan compases binarios y ternarios, pero en F el ritmo es libre, mientras que G está en un compás de 7/8; la frase musical comienza con anacrusa y así determina un ordenamiento de unidades rítmicas de 2,3,2,2 tiempos, la misma estructura rítmica en 7/8 como en E (véase, Weich-Shahak & Etzion 1988b). La versión E también tiene cuatro frases en su estrofa musical, pero en una estructura a,a,b,b. Las versiones españolas que aquí presentamos están en un claro modo mayor, y su esquema rítmico consiste en una alternancia estable de compases binarios y terciarios (2-3-2-3), pero la estrofa lleva solamente dos frases que se van repitiendo para cada nuevo verso, en una serie a,b,a,-b,a,b.

En las comunidades sefardíes este romance es bien conocido, tanto en Oriente como en Marruecos. En el ámbito hispánico no es un romance muy común y en los Romanceros publicados figura con el nombre de *Flores y Blancaflor* o *Hermanas reina y cautiva*[7].

Para concluir, es evidente que los dos repertorios romancísticos, el sefardí y el español, han seguido, durante cinco siglos, caminos diferentes y procesos culturales distintos (Weich-Shahak & Etzion 1988a). Por esta razón, como hemos visto, encontramos en los ejemplos una mayor y a veces asombrosa semejanza en los textos, y, en cambio, tonadas muy diferentes para ellos. Común a ambas tradiciones es el importante rol de la mujer como portadora e intérprete de los romances, aunque en España también los hombres solían cantarlos durante sus tareas.

Por lo que respecta a la tradición sefardí, está claro que, tanto las que interpretaban estos romances como también sus oyentes, vivían en situaciones históricas y en niveles socio-económicos que en nada se parecían a los re-

---

[6] Para más información, véase Yecta Bey (1921), Signell (1977) y Seroussi (1990).

[7] Para dar una idea de su escasa distribución en España, cito aquí pocas fuentes en las que ha aparecido. Se trata de los siguientes Romanceros publicados: *RGLR* publica una versión de La Rioja, *RGCI* contiene otra, recitada, en Gran Canaria. Asimismo, *RGS* incluye dos versiones de Segovia, mientras *RTC* trae seis de Cantabria.

flejados en las historias que relatan los romances (Di Stefano 2010: 35-50). A pesar de estas diferencias, los romances reflejaban valores, conflictos, situaciones y preocupaciones con los cuales los sefardíes se identificaban, se reconocían, y por este motivo, los romances fueron cuidados y mimados, cantados y transmitidos de generación en generación. La temática del Romancero, tan lejana en el tiempo y en los eventos que narra, tenía, además una atracción y un interés para las mujeres sefarditas que eran sus portadoras y transmisoras.

ANEXO: LOS ROMANCES (TEXTOS Y MÚSICAS)

Tradición sefardí

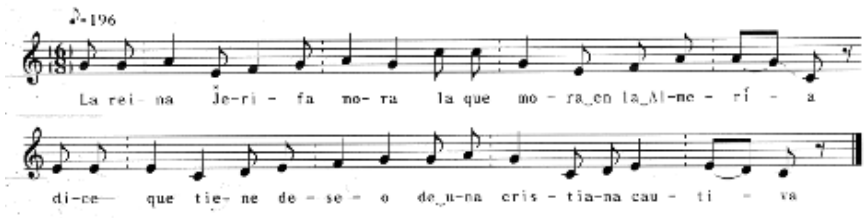
A. La reina J̌erifa mora

Rina Benabu-Benarroch (Tánger, Marruecos)[8]

1. La reina J̌erifa mora, la que mora en la Almería,
   dice que tiene deseo de una cristiana cautiva.
   Los moros, como lo oyeran, de repente se partían,
   de ellos parten para Francia, de ellos para la Almería.
5. Se encontran con el conde Flores, que a la condesa traía,
   plumas de oro en la su mano, haciendo una gran cortesía,
   pidiendo a Dios del cielo que la den hijo o hija
   para heredarle sus bienes, que herederos no tenía.
   Ya matan al conde Flores y a la condesa traían,
10. se la llevan de presente a la reina de Almería.
   —Tomís, señora, esta esclava, la esclava que vos queríais,
   que no es mora ni judía, ni es echada a la malicia,
   sino es condesa y marquesa, señora de gran valía.
   —Tomís, señora, las llaves, de la espensa y la cocina.
15. —Sí, las tomaré, señora, por la gran desdicha mía:
   ayer, condesa y marquesa, y hoy, esclava en la cocina.
   La reina estaba encinta y la esclava estaba sentida.
   Quiso Dios y la fortuna: las dos paren en un día.
   La esclava pariera un niño y la reina parió una niña.
20. Las perras de las comadres, para ganar su platica,
   dieron el niño a la reina y a la esclava dan la niña.
   Un día estaba la esclava bautizando a la niña,
   de lágrimas de sus ojos la cara lavó a la niña.
   —Ay, mi niña de mi alma, ay, mi niña de mi vida,
25. quién te me diera en mi tierra, en mis tierras de Almería:
   te nombraría Blancaflor, nombre de una hermana mía.
   —¡Esclava, la de mi esclava, repite esa cantica!
   —Yo la repiteré, señora, por la gran desdicha mía:
   me cautivaron los moros día de Pascua Florida,

---

[8] Rina Benabu-Benarroch nació en Tánger (Marruecos) pero su repertorio es mayormente el que aprendió de su tía Seti de Tetuán, donde solía ir en sus vacaciones. Con Avi Nahmias, técnico de sonido del Archivo Sonoro Nacional (NSA), grabamos esta versión en Holon, el día 31 de enero de 1996 (NSA Y 7951/ 25). Publicado, con la transcripción de su música en *RSM*, núm. 19a. Una versión de texto casi idéntico fue recogida y publicada por Manuel L. Ortega (1919: 225-226), con una melodía similar. Otra versión discográfica en Weich-Shahak (1991: núm. 18).

30. cogiendo rosas y flores, día de Pascua Florida.
—¿Qué señas tenía tu hermana, dime, qué señas tenía?
—Tiene un lunar esmaltado debajo de su tetilla.
Remangó su linda nagua y el lunar la enseñaría,
echóla en sus ricos brazos: —¡Tú, mi hermana, la querida!
35. La dió el niño a la hermana y la reina tomó la niña
y otro día en la mañana para sus tierras partía.

B. La reina J̌erifa mora

Ester Auday-Benadiva (Tánger, Marruecos)[9]

1. La reina J̌erifa mora, la que reina en ...,
dice que tiene deseos de una cristiana cautiva.
Que la cautivaron moros día de Pascua Florida.
Los moros, como lo oyeron, de repente se partían,
5. unos parten para Francia y otros para la Almería.
Mataron al conde Flores y a la princesa traían.
—Tomís, señora, estas llaves, de mi espensa y mi cocina.
—Yo las tomaré, señora, por la gran desdicha mía,
ayer, condesa y marquesa, y hoy esclava en la cocina.
10. Quiso Dios y la fortuna, las dos se encuentran encinta.
Las negras de las comadres, para ganar su platita,
dieron el niño a la reina, la esclava cogió la niña.
Un día estando la esclava lavando la cara a la niña:
—Ay, mi niña y ay, mi niña, y ay, mi niña de mi vida:
15. quién te me diera en estas tierras, y en mis tierras de Almería,
nombrara yo a Blancaflore, hija de una hermana mía.
—¿Qué señas tiene tu hermana? ¿Qué señas tú me darías?
—Tiene un lunar en el brazo siete vueltas la daría.
—¡Ay, mi hermana, y ay, mi hermana, y ay, mi hermana de mi vida!
20. La dio el niño a la esclava, la reina cogió la niña.

[9] Grabé a Ester Auday-Benadiva en mi encuesta de 1987 en el Norte de Marruecos, en Tánger, el 10 de julio de 1987 (NSA Y5696a/2). Publicado en *MSR* (19i).

C. La reina J̌erifa Mora

Raquel Garzón-Israel (Tetuán, Marruecos)[10]

1. La reina J̌erifa mora, la que mora en Almería,
dicen que tiene deseos de una cristiana cautiva.
Los moros, cuando la oyeron, entre ellos partían,
unos se van para Francia, otros para Andalucía.
5. Encuentran al conde Flores, que con su mujer venía,
libro de oro en su mano, las oraciones leía.
Pedía a Dios del cielo que le diera hijo o hija
para heredar sus bienes, sus títulos y su fortuna.
Ya matan al conde Flores y a su mujer cogían.
10. —Tomad, señora, esta esclava, que no es mora ni es judía,
sino condesa y marquesa, señora de gran valía.
Quiso la mala fortuna ...
La esclava tuviera un niño, y la reina una niña.
Las malas de las comadres, para ganar más fortuna
15. dieron el niño a la reina y a la esclava dan la niña.
Un día estaba la esclava bañando a su hija.
—Si yo tuviera a mi hermana, las fiestas que yo le haría,
te llamara Blancaflor, como una hermana mía
que cautivaron los moros día de Pascua Florida.
20. La reina la estaba oyendo desde una sala contigua.
—¿Qué señas tenía tu hermana, esa hermana tan querida?
—Tiene un lunar en el pecho y otro en la mejilla.
Y así se conocieron las dos hermanas cautivas.

D. Así biva el marido

Kobi Zarco-Alvayero (Haifa, Israel-Silivriya, Turquía)[11]

1. —Así biva, el marido, que me bušques una esclavica
que sea de casta alta y no de Costandina.—
Ya la traien a la esclava, a la esclava la cautiva,
Y el rey del primer día al punto l'agradaría.
5. Ya quedan las dos preñadas, juntos en una hora,
La reina parió a la hija, la 'sclava parió al hijo.

---

[10] Entrevisté a Raquel Garzon-Israel, nacida en Tetuán (Marruecos), en su casa en Madrid, junto con José Manuel Fraile Gil, el día 25 de enero de 2004 (NSA Y7924/14). Publicado en *MSR* (núm. 19h).

[11] Kobi Zarco es un informante relativamente joven, que nació en Israel (en Haifa); él aprendió y anotó los romances y los cantares de sus dos abuelas, una de Silivriya (Turquía) y la otra de Salónica (Grecia). Este romance fue grabado cuando le entrevisté en Jerusalén, en el estudio de grabación del NSA el día 22 de mayo de 2006 (NSA CD5216/1). Publicado en *RSO* (núm. 11a).

Ya le cortan a la reina faĵadura de sirma y perla,
Y a la esclava la cativa, faĵadura de ‘mericana.
Ya la echan a la reina en camas de bien parida,
Y a la esclava la cautiva en el sofá de la cocina.
Que se suba i ariba los caldos de bien parida,
Y a la esclava la cativa, el caldo de la leĵía.
La comadre con enventos a las criaturas trocaría:
El hijo dio a la reina, a la esclava dio la hija.
—Nani, nani, la mi hija, nani, nani, la mi vista,
criada de los mis pechos y no nacida de mi tripa;
si tú eras la mi hija otro nombre te metía:
te metería Marqueta, nombre de una hermana mía.
—Así biva, la esclavica, que me cantes esta cantiga,
a mí me está pareciendo que sos una hermana mía.
—¿Qué vos cantaré, mi alma?, ¿qué vos cantaré, mi vista?
La reina de tantos bienes en el sofá de la cocina.—
Esto que oyó la reina al punto ‘abrazaría,
El hijo dio a la esclava y la reina tomó a la hija.

E. Moricos, los mis moricos

Elazar Abinun (Sarajevo, Bosnia)[12]

—Moricos, los mis moricos, los que para Francia iban.—
Ellos buscan una esclava, una esclava cautiva.
La reina come pichones y la sclava, macarrones.
Las comadres como eran agudas trocan a las criaturas,
—A la nana y a la buba, se durma esta criatura,
criada de los mis pechos, no nacida de mi tripa,
si tú eras la mi hiĵa, ¿qué nombre yo te metía?
nombre de una hermana mía que es reina d’Alegría.

F. Ay, laló, laló

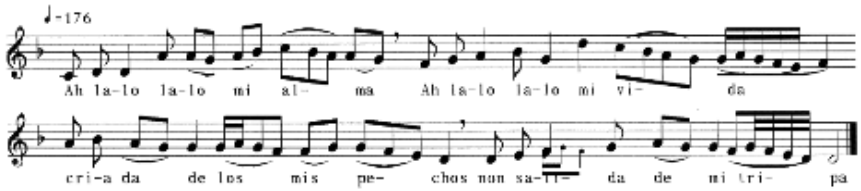
Gamila Ventura-Sagues (Bursa, Turquía)[13]

—Ah, laló, laló, mi alma, ah, laló, laló, mi vida,
criada de los mis pechos, non salida de mi tripa.

---

[12] Es una grabación realizada en Londres, el 7 de febrero de 1967, cuando Elazar Abinun (nacido en Sarajevo), era el cantor de la Sinagoga Bevis March de Londres (NSA Y2994/4+2). Publicado en *RSO* (núm. 11b).

[13] Grabé este breve fragmento del romance en Tel Aviv, cantado por Gamila Ventura-Sagues, nacida en Bursa (Turquía), el día 3 de septiembre de 1985 (NSA Y 5479/3). Publicado en *RSO* (núm. 11c).

Si tú eras la mi hija, ¿que nombre te metería?
Te metería Malquesa, nombre de una hermana mía.

G. Las comadres fechiceras (Ya le echan a la reina)

Renee Bivas-Sevi (Salónica, Grecia)[14]

1. (Las cumadres fechiceras trocan a las criaturas o, ho, ho.)
   Ya la echan a la reina con camas de seda fina,
   ya la echan a la scalva en sacos de la cocina, o, ho, ho.
   —Nani, nani, la mi hija, criada que non parida,
5. criada de los mis pechos, de mi tripa non salida, o, ho, ho.
   Ya la llama lo la [*sic*] reina: —ven arriba, la scalvica,
   ven arriba, la esclavica, cántame esta cantiga, o, ho, ho.

Tradición española

H. Jarifa, la perra mora

Esperanza Ceballos Casares (Uznayo de Polaciones, Comunidad de Cantabria)[15]

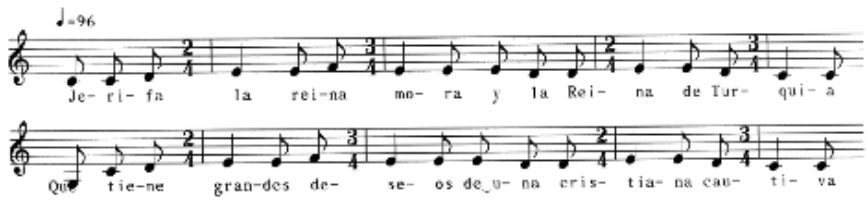
1. Jarifa, la perra mora, y la reina de Turquía
   que tiene grandes deseos de una cristiana cautiva;
   bien lo oía el perro moro que venía a la cocina.

---

[14] Cantado por Renée Bivas-Sevi, nacida en Salónica y grabada en Tel Aviv, el día 28 de enero de 1994 (NSA Y6184b/13+14). Publicado en *RSO* (núm. 11d). Es de señalar que, como es común en el habla de los sefardíes de Salónica, se utiliza la «f» en lugar de «h». Una versión semejante, también de Salónica, fue anotada por Alberto Hemsi en 1932 en su *Cancionero sefardí* (1995: 91, núm. 18).

[15] Versión de Uznayo de Polaciones (Comunidad de Cantabria), cantada por Esperanza Ceballos Casares, y recogida el día 7 de octubre de 1995 por José Manuel Fraile Gil, Juan Manuel Calle Ontoso, Marcos León Fernández, Susana Weich-Shahak y Carmina Fernández Cossío. Esta versión figura en el *RTCl* (núm. 133) y fue también publicada por José Manuel Fraile Gil en 2003 (núm. 20).

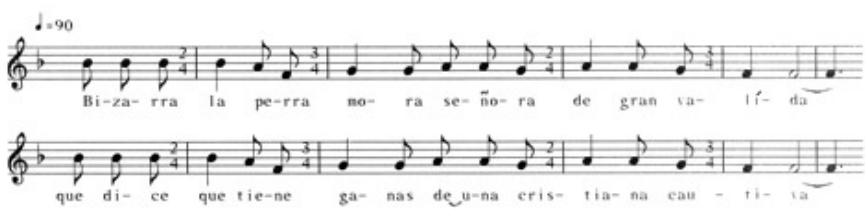
—¿Que tienes, Jarifa mora? ¿que tienes, Jarifa mía?
—Que tengo grandes deseos de una cristiana cautiva.
—Alto, alto, mis criados, a buscar a la cautiva.—
Encuentran al conde Flores ya su esposa que venían
del Santo Cristo de Burgos, de Santiago, el de Galicia,
de pedirle a Dios del Cielo que les diese un niño o niña.
Al conde Flores mataron y llevan a la cautiva;
la mora cuando la vio a grandes voces decía:
—Ven acá tú, la mi esclava, ven acá tú, esclava mía,
yo te entregaré las llaves de mi dispensa [*sic*] y cocina,
yo te entregaré la llaves de cuanto en mi casa había.
—No quiero llaves de hierro que no me pertenecían,
en casa del Rey mi padre, de oro y plata las tenía.—
La mora estaba embrazada [*sic*], la cristiana estaba encinta,
quiso la causalidad que ambas parien [*sic*] en un día,
la cristiana parió un niño, la mora parie [*sic*] una niña,
pícaras de las parteras, por ganarse las albricias,
al moro cuando viniera, cambian el niño y la niña.
A la mora dan el niño y a la cristiana, la niña.
La mora, desde la cama, a grandes voces decía:
—Cuidarme bien, la cristiana, cuidarme bien, la cautiva.—
Con lo que a la mora sobre, la cristiana bien le iba,
lo que comían las parteras, le daban pan y sardinas
y al cabo los pocos días vien [*sic*] la mora en la cocina.
—¿Que tal estás, la mi esclava? ¿Cómo tienes la tu niña?
—La mi niña bien está, yo como mujer parida.
—Si estuvieras en tu tierra ¿la niña bautizarías?
—Si yo estuviera en mi tierra y la niña fuera mía
la pondría Blancaflor o Rosa de Alejandría,
que así se llama mi madre y una hermana que tenía,
que la cautivaron moros día de Pascua Florida,
estando cogiendo flores para la Virgen María
en un jardín de mi padre que muy buenas las tenía.
—¿Conocieras a tu hermana por una blanca camisa?
—Eso sí, señora, sí, muy bien la conocería
porque en su pecho derecho un fuerte lunar tenía.
—Por lo que me estás diciendo, tú eres hermana mía.—
Ajuntan frente con frente y arman una gritería,
bien lo oía el moro perro que venía a la cocina.
—¿Que tienes, Jarifa mora? ¿que tienes, Jarifa mía?
Si te hace mal la cristiana, yo castigo le daría.
—No me hace mal la cristiana porque es hermana mía.
—Pues si se quiere casar yo muy bien la casaría
con un hermano que tengo, señor y de gran valida [*sic*],

y si se quiere marchar, muy bien la despacharía
con mucho oro y mucha plata de lo que en mi casa había.
—No lo quiera Dios del cielo, ni la sagrada María
que dos hijas de una madre casadas en morería.
Toma para allá tu niño, dame para acá mi niña
y a mi madre le dirás que aunque estoy en morería
debajo de mi corona llevo la Virgen María.
¡Válgame Nuestra Señora! ¡Válgame Santa María!

I. Bizarra, la perra mora

Adela Gómez Lambraño (Salcedo, Cantabria)[16]

Bizarra, la perra mora, señora de gran valida,
que dice que tiene ganas de una criada cautiva.
Los moros de que lo oyeron caminan pa las montiñas,
encuentran al Conde Flores, su mujer en compañía,
que venían de Santiago, de Santiago el de Galicia,
de rogar a Dios del cielo que les diera niño o niña.
Al Conde Flores mataron y a la mujer la cautivan,
la cogen y la llevaron donde la Reina de Hungría.
La mora estaba preñada, la criada estaba encinta,
Dios quiso y la bendita Madre que parieran en un día,
la cristiana parió un niño, la mora parió una niña.
Las pícaras de las parteras, por ganar mejor albricias,
al moro cuando viniera cambian el niño y la niña.
[Y] a eso de los cinco días vien' la mora a la cocina.
—Buenos días, la cristiana. ¿Cómo tienes la tu niña?
La mi niña bien está, yo como mujer parida.
—Si estuvieras en tu tierra ¿bautizaras la tu niña?

[16] Grabé esta versión de Adela Gómez Lambraño, oriunda de Salcedo (Cantabria), en Coslada (Madrid), el día 23 de febrero de 2001, junto con José Manuel Fraile Gil y Eliseo Parra. Fue publicada por Fraile Gil (2003: núm. 20). Otra versión de la misma informante, en *RTC* (núm. 134).

—Sí, señora, sí por cierto, muy bien la bautizaría.
—Si estuvieras en tu tierra ¿tú qué nombre le pondrías?
—Si yo estuviera en mi tierra y la niña fuera mía
la pondría Blancaflor o Rosa de Alejandría,
que así se llama mi madre y una hermana que tenía
que la cautivaron moros día de Pascua Florida.
—¿Conocieras a tu hermana en una blanca camisa?
—Sí, señora, sí por cierto, muy bien la conocería,
que en el su brazo derecho un grande lunar tenía
que se le hizo un gavilán día de Pascua Florida,
que estaba cogiendo flores para la Virgen María.
—Por estas señas y las otras tú eres una hermana mía.—
Ajuntan frente con frente, y arman grande gritería,
el moro, de que lo oyó, viene pronto a la cocina.
—O te ha hecho mal la cristiana o te ha hecho mal, mujer mía.
—No me ha hecho mal la cristiana porque es una hermana mía.
—Pues si es una hermana tuya yo muy bien la casaría
con un hermano que tengo caballero de Gandía.
—No lo quiera Dios del cielo, ni la sagrada María,
dos hijas de Blancaflor casadas en morería.—
Le dice: —Toma tu niño y dame acá la mi niña
y le dices a mi madre que aunque estoy en morería
debajo de mi refajo traigo a la Virgen María,
y dile que tres rosarios le rezo todos los días,
uno rezo a la mañana, otro por al mediodía,
otro rezo por la noche mientras que el moro dormía.—
Le dieron millones de oro y pa su tierra la envían.
¡Válgame Nuestra Señora y la Sagrada María!

BIBLIOGRAFÍA

Alvar, Manuel (1951-1952), «Cinco romances de asunto novelesco recogidos en Tetuán», *Estudis Romanics* 3, pp. 57-87.

Anahory-Librowicz, Oro (2001), «Bosquejo del romancero sefadí», en Paloma Díaz-Mas (ed.), *Los sefardíes: Cultura y Literatura*, San Sebastián, Universidad del País Vasco, pp. 125-142.

Armistead, Samuel G. (1978), *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal*, 3 vols., Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.

Benichou, Paul (1968), *Romancero Judeo-Español de Marruecos*, Madrid, Editorial Castilla.

Catalán, Diego *et al.* (1969), *La flor de la marañuela: Romancero general de las Islas Canarias,* 2 vols., Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal.

Cossío, José M. & Tomás Maza Solano (1933-1934), *Romancero Popular de la Montaña. Colección de Romances Tradicionales*, 2 vols., Santander, Sociedad de Menéndez y Pelayo.

Díaz-Mas, Paloma (1994a), *Poesia oral sefardi: Selección, introducción y notas*, A Coruña, Esquio-Ferrol.

— (1994b), *Romancero,* con estudio preliminar de Samuel G. Armistead, Barcelona, Crítica.

Di Stefano, Giuseppe (2010), *Romancero. Edición, Introducción y Notas*, Madrid, Clásicos Castalia.

Fraile Gil, José Manuel (2003), *Narrativa Tradicional en el Valle de Polaciones (Cantabria),* col. Música de Cantabria. vol. 5, Santander, Cantabria Tradicional (con CD de grabaciones originales).

Hassán, Iacob M. (1978), «Transcripción normalizada de textos judeo-españoles», *Estudios Sefardíes* 1, pp. 147-150.

Hemsi, Alberto (1995), *Cancionero Sefardí,* Jerusalén, Centro de Investigación de la Música Judía & Universidad Hebrea.

Manzano Alonso, Miguel (2003), «La música de los romances de La Gomera», en Maximiliano Trapero (ed.), *El Romancero de La Gomera y el Romancero General a comienzos del tercer milenio*: *Actas del Coloquio Internacional sobre el Romancero, celebrado en la Isla de la Gomera, Islas Canarias, del 20 al 24 de julio de 2001*, San Sebastián de la Gomera, Cabildo Insular de la Gomera, pp. 39-66.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1945), *Antología de Poetas Líricos Castellanos* (varios tomos), incluida en la siguiente reedición: *Edición Nacional de las Obras Completas de Menendez Pelayo*, realizada por Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC.

Menéndez Pidal, Ramón (1973), *Estudios sobre el Romancero*. Obras completas de R. Menéndez Pidal XI, Madrid, Espasa Calpe.

Ortega, Manuel L. (1919), *Los hebreos en Marruecos*, Madrid, Ediciones Nuestra Raza.

Pomeroy, Hilary (1997), «The Religious Background of the Sephardic Ballad», en Lesley K. Twomey *et al.* (eds.), *Faith and Fanatism: Religious Fervour in Early Modern Spain*, Aldershot & Hampshire, Ashgate Publishing.

— (2005), *An Edition and Study of the Secular Ballads in the Sephardic Ballad Notebook of Halia Isaac Cohen*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.

RGC: Trapero, Maximiliano (1982), *Romancero de Gran Canaria. Zona del Sureste*, transcripción y estudio de la música por Lothar Siemens Hernández, Las Palmas de Gran Canaria, Estudios Discan.

RGLG: Trapero, Maximiliano (2000), *Romancero General de La Gomera*, transcripción y estudio de la música por Lothar Siemens Hernández (2.ª edición revisada y muy ampliada), San Sebastián de la Gomera, Cabildo Insular de La Gomera.

RGLR: Asensio García, Javier (2008), *Romancero General de La Rioja*, Logroño, Editorial Piedra de Rayo.

RGS: Calvo Cantero, Raquel (1993), *Romancero General de Segovia*, *Antología 1880-1992*, con la supervisión de Diego Catalán, Segovia, Diputación Provincial de Segovia.

RMS: Weich-Shahak, Susana (1997), *Romancero Sefardí de Marruecos: Antología de tradición oral*, Madrid, Editorial Alpuerto.

RSO: Weich-Shahak, Susana (2010), *Romancero Sefardí de Oriente: Antología de Tradición Oral*, Madrid, Editorial Alpuerto

RTC: Fraile Gil, José Manuel (2012), *Romancero Tradicional de Cantabria*, prólogo de Samuel G. Armistead, Cantabria, Fundación Marcelino Botín.

RTM: Fraile Gil, José Manuel (1991), *Romancero Tradicional de la Provincia de Madrid*, transcripciones musicales de Eliseo Parra García, Madrid, Consejería de Cultura.

RXG: Valenciano, Ana (1998), *Romanceiro Xeral de Galicia*, con la colaboración de José Luis Forneiro, Concha Enríquez de Salamanca & Suzanne Petersen,. Madrid & Santiago de Compostela, Fundación Ramón Menendez Pidal & Centro de Investigaciones Ramón Piñer

Romero, Elena (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre.

Seroussi, Edwin (1990), «The Turkish Maqam in the Musical Culture of the Ottoman Jews», *Israel Studies in Musicology* 5, pp. 43-68.

Signell, Karl L. (1977), *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*, Seattle, University of Washington & Asian Music Publications.

Weich-Shahak, Susana (1991), *Traditional Sephardic Songs and Ballads from Morocco*, CD. Recordings and notes, Madrid, Tecnosaga.

Weich-Shahak, Susana (1998), *Romancero Sefardí: Variantes gemelas en la tradición oral sefardí del Mediterráneo Oriental y Occidental (Twin Ballads in the Sephardic Oral Tradition from Eastern and Western Mediterranean*), serie *La tradición Musical en España*, CD, Madrid, Tecnosaga (WKPD-10/2026).

— (1999). «Temas paneuropeos en la tradición oral del Romancero Sefardí: preservación y cambio», en Judith Tarragona Borrás & Ángel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Proceedings of the 6th EAJS Congress. Toledo, July 1998*, 2 vols., Leiden-Boston-Koln, Brill, vol. II, pp. 687-693.

— (2001), *Selección de Romances Sefardíes de Marruecos*, investigación y realización, serie *La Tradición Musical en España*, CD, Madrid, Tecnosaga, (WKPD-10/2068).

— (2010), *Romancero Sefardí de Oriente, Antología de Tradición Oral*, Madrid, Editorial Alpuerto.

— (2013), *Moroccan Sephardic Romancero; Anthology of an oral tradition*, con colaboración de Paloma Díaz-Mas, traducción al inglés Vanessa Paloma Elbaz, Santa Fe, Gaon Books.

— (2018), *Romancero Sefardí de Marruecos, Antología de tradición oral,* con colaboración de Paloma Díaz-Mas, 2.ª edición, Madrid, Editorial Alpuerto.
Weich-Shahak, Susana & Judith Etzion (1988a), «The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links», *Ethnomusicology* 32.2, pp. 173-209.
— (1988b) «The Music of the Judeo-Spanish Romancero: Stylistic Features», *Anuario Musical* 43, pp. 221-256.
Yekta Bey, Rauf (1921), «La Musique Turque», en A. Lavignac & L. La Lourencie (eds.), *Encyclopedie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire*, 11 vols., París, Delagrave, vol. v, pp. 2945-3064.

The Zara *Romancero*

Hilary Pomeroy
University College London (UK)

Abstract

The Zara *Romancero* is a handwritten collection of ballads dating from the early-twentieth century. Not all of the sources of these ballads are acknowledged. While some were sung or dictated by Marie Zara (hence the name of the collection), others were copied from published sources. Most can be traced back to medieval Spain. Over the years, the atmosphere and setting of the ballads presented in this collection have been subtly adapted. The numerous Turkish words, toponyms and, above all, two customs that belong to the Sephardi cycle of life (birth and marriage) clearly demonstrate the move from Spain to the Ottoman Empire.

Keywords: Sephardic balladry, Turkish expressions, toponyms, life cycle.

Resumen

El *Romancero* Zara es una colección de romances manuscrita que data de principios del siglo xx. No se revela siempre la fuente de estos poemas. Sabemos que algunos fueron cantados o dictados por Marie Zara (de ahí el nombre de la colección), mientras que otros fueron copiados de fuentes publicadas. Eso sí, la mayoría tiene sus orígenes en la España medieval. A lo largo de los años el ambiente y el lugar de los textos presentados en este romancero se han adaptado de manera sutil. Los numerosos turquismos, topónimos y, sobre todo, dos costumbres que pertenecen al ciclo de la vida sefardí (nacimiento y boda) demuestran de manera clara que estos romances se han desplazado de España al Imperio Otomano.

Palabras clave: romancero sefardí, turquismos, topónimos, ciclo de la vida.

INTRODUCTION

A girl sits embroidering. A young man passes by. They fall in love and marry. That could be the beginning of any ballad in the Zara *Romancero*. It is, however, the true story of Marie and Robert Zara. Marie Aliman was

born into a Ladino-speaking family in Izmir in 1888. Although the Alliance Israélite Universelle school for girls had opened in Izmir in 1878 (the boys' school opened in 1871), Marie's granddaughter, Louise Chilton, thinks it unlikely that Marie had any schooling (e-mail dated 3 October 2019). She could, however, read and write Ladino in Hebrew script, eventually learning Roman letters. In 1901, the Aliman family moved to Cairo, most probably for economic reasons. As was common practice at that time, they shared a house with other Sephardi families and it is probably there that she met her husband, Robert Joseph Zara. Robert, an only child, came from a religious family that had lived in Constantinople until 1901 when it, too, moved to Cairo. Robert Zara could read and write several languages but is not thought to have had a comprehensive education although he had read widely. His handwriting does not indicate education in an Alliance school and does not, for example, have the elaborately looped letters of Halia Cohen's notebook [1].

Marie Aliman and Robert Zara married in 1905 when Marie was seventeen years old. The Zara family moved to England in 1910. As was to become the pattern with immigrant families, Marie, who was always known as *nona* ['granny/grandmother'], spoke Ladino with her children but English with her grandchildren as not all the parents spoke Ladino. Louise Chilton was accustomed to hearing Ladino spoken but does not specifically remember her grandmother singing ballads as lullabies as was customary at that time[2]. I am most grateful to Louise, a member of my synagogue, for giving me a photocopy of what had become known in the family as Marie Zara's collection, especially as "los sefardíes de Oriente parece que eran algo menos propensos, de lo que eran los de Marruecos, a transcribir sus romances en manuscritos particulares" (Armistead 2007: 78). In addition to giving me access to this precious family possession, Louise provided biographical information both in conversation and by e-mail (3 October 2019; 4 October 2019).

Robert Zara wrote down the songs that Marie sang or dictated on loose-leaf paper kept in a ring binder[3]. This method of compiling song collections was also used in Morocco, one example being that of Luna Benaim, who dictated songs to her daughters: "Ma mère nous les [les chansons] chantait et nous les écrivions, moi, ma soeur, mon autre soeur et mon frère aussi" (Anahory-Librowicz 1988: I, 42). Unlike the handwritten ballad collections produced in Morocco (Díaz-Mas 2007: 198), there is no explanation as to why the Zaras compiled this *Romancero*. As «la recolección de romances judeoespañoles en un momento (primeras décadas del siglo XX) en que la tradición seguía viva

[1] For more information on Alliance schools in the Ottoman Empire, see Rodrigue (1990; 1993). For Halia Isaac Cohen's notebook, see Pomeroy 2005.

[2] On ballads sung as lullabies, see, for example, Weich-Shahak (1992: 26; 2010: 35).

[3] I have retained Robert Zara's idiosyncratic spelling but reproduce the texts in standard sixteen-syllable ballad format rather than the octo-syllabic lines of the manuscript.

y en uso tanto en las comunidades sefardíes del Méditerraneo oriental como en Marruecos» (Díaz-Mas 2018: 41), it may be that, like other bearers of the tradition, Marie Zara sensed that ballads were beginning to lose their popularity at a time when other means of entertainment were gradually entering the Ottoman Empire. Louise Chilton assumed that her grandfather "wrote them down to save them for posterity" (e-mail, 4 October 2019). Both Marie and Robert Zara died in 1968.

A label on the outside cover of the collection states "Una Pequeña / Colección de Romances / en / Judeo-Español / Escogido por la / Señora Marie de Zara 1906". Like the *Cancioneros* produced in sixteenth-century Spain, where the songs represented the particular choice of an individual editor, this is Marie and Robert Zara's personal selection of ballads and life-cycle songs. They are taken from various sources, not necessarily oral, and, in particular, from Abraham Danon's *Recueil de romances judéo-espagnoles* published in 1896, although Danon's collection is not specifically acknowledged[4].

Ballad collecting became something of a vogue in northern Morocco where Sephardi women began to create their own collections. They attest to the success of the Alliance schools: "The idea that women are illiterate or disinterested in the written word is belied by the notebooks treasured by many Judeo-Spanish families, full of long ballad texts painstakingly copied out by their mothers, aunts, or grandmothers" (Cohen 1995: 197). According to the ethno-musicologist Susana Weich-Shahak, "las mujeres competían entre ellas para ver quién formaba el cuaderno mejor, más completo y con más cantares" (*apud* Díaz-Mas 2007: 196). The most recently published Moroccan ballad collection, *Romances de Alcácer Quibir*, consists of Clara Benoudis Benhamrón's exercise book containing "Canciones y romances del año de la nana" as well as studies of similar notebook collections (Benoudis Basilio 2007).

Like their Muslim counterparts, the Sephardi women of Morocco and the Ottoman Empire were confined to the home while men were free to enter the public space of the workshop or market place. Women had to rely on themselves to create entertainment for their daily lives:

> Ballads were sung for the sheer pleasure of the compelling stories they relate, their engaging protagonists and the audience's familiarity with material that would have been heard numerous times before. This awareness of the plot and outcome and the anticipation of the ballad's denouement added to the general enjoyment (Pomeroy 2011: 112).

---

[4] Margaret Sleeman has carried out extensive work on the ballads in the Zara collection. This is summarised in her Ph.D. thesis (1994). She compared the ballad texts with potential published sources and found that the Danon collection lay behind many of them, though nowhere acknowledged. She found in addition that a small number of ballads can with confidence be attributed to Marie Zara herself. See also her monograph (in preparation).

Ballads became part of the fabric of Sephardi society: "Los que saben cantar romances los consideran recuerdos personales de su propia juventud en Oriente, de sus padres, madres y parientes de quienes fueron aprendidos" (Benmayor 1979: 13). Louise Chilton recalls that Marie Zara learned the ballads from her maternal ancestors while they did household chores (e-mail communication, 4 October 2019). That so many ballads contain settings where the female protagonists are washing clothes or embroidering shirts for their loved ones must have added to the songs' appeal as in *Don Bueso y su hermana* (H2) where the captive princess is set such familiar tasks as taking bread to the communal oven or washing clothes[5]. Despite the protagonists' often noble rank, Sephardi women could relate to them, empathising with abandoned wives and deceived princesses as well as seductive and bold maidens who experienced the same emotions as the women at home in the *cortijo* ["courtyard"]. Like the humble shepherd's wife sent to fetch water in *La malcasada del pastor* (L8) they, too, took their jugs to the public fountain or other water source. For the elderly women whom I interviewed in Jerusalem in 1991 such outings were not a literary topos but indicated the very real possibility of meeting a suitor[6].

Parallel to the Sephardi *Romancero*'s reputation for fidelity to the original medieval ballads, a process of adaptation and creativity has, however, taken place. In several cases the setting and ambiance of the Zara texts have moved from Spain to the Ottoman Empire. The presence of Turkish vocabulary and local place names demonstrates that these venerable songs have not been immune to the culture of the host country and is indicative of considerable contact between Muslims and Jews. Moreover, certain ballads mention Sephardi life-cycle customs peculiar to Eastern Sephardi communities and not to Moroccan ones.

TURKISMOS

The insertion of Turkish vocabulary not only modifies the original Hispanic setting but demonstrates the extent to which there was contact with the local population[7]. As Sephardi women rarely left the home, most *turkismos* (Judeo-Spanish for Turkish borrowings) would have been acquired by Sephardi men at work and in the marketplace where they bought not only food but also material for the clothing and household linen which feature so prominently in the Eastern ballad tradition.

---

[5] I use Samuel Armistead's (1978) classification numbers for Judeo-Spanish ballads.

[6] In the ballad tradition, meetings near water such as at a well, fountain or river, suggest an amorous encounter. For water as a *locus amoris*, see Weich-Shahak (2019: 100).

[7] I am most grateful to Marie-Christine Bornes Varol (INALCO, Paris) for her help with Turkish vocabulary and expressions.

La guirnalda de rosas (R7), commonly known as *Una ramica de rosas*, is found only in the Eastern tradition although it bears some correspondence to the peninsular ballad of the same name. Its setting is firmly in the East with its reference to a *yali* (Turkish for "water front", "mansion on the Bosphorus"): "Me demanda baño en casa, / ventanas para el yalí" (Zara, l.9). Zara's version is fused with another Eastern ballad, the little known *Las demandas* (Q3) where, according to Moshe Attias's reading, the demanding woman insists that her lover provide such luxuries as gold taps and masseurs (1955: 161-162, ll.13-20).

The Spanish *palacio* is replaced by the Turkish *serrail* ("palace") as in *La canción del huérfano* (H25), where the count's son returns to the palace "se fuè al serrail" (l.22) and again in *La muerte del duque de Gandía* (C12): "Tomì camino en mano, / al serrail del rey me iria" (l.21). However, both Spanish and Turkish terms may be retained as in Zara's three versions of *Don Bueso y su hermana*, where *palacio* is retained in versions one and two but replaced in version three by the Turkish equivalent: "—Abrireis, mi madre, / puertas del sarrallo" (l.16), moving the poem to an Eastern Mediterranean context.

At other times Turkish vocabulary is used to describe physical attributes. The eponymous beauty of *La bella en misa* (S7) flaunts her elegant clothing and slim waist "su bel muy delgado" (l.9). The missing son in *La vuelta del hijo maldecido* (X6) can be identified by a birth mark *benq* ("mole"): "—Bajo el ombro izquierdo, / tengo un benq lunar" (l.24), where the Spanish and Turkish synonyms are juxtaposed[8]. A similar distinctive feature, a blue mark (*maví* for "blue") will prove the identity of the husband in line 23 of *La vuelta del marido* (I1): "—Bajo el pecho izquierdo / tiene un punto mavì". Although the vocabulary is Spanish, the Eastern custom of using henna to decorate hands and face appears in *El villano vil* (Q6) where a lascivious woman vaunts her seductive charms: "—Si tu vías las mis manos / con los dedos alheñados" (l.10).

Zara's version of the extremely rare ballad *La canción del huérfano* is fused with *Las bodas de sangre* (H26) just as it is in Danon's text where the two versions are almost identical. They include the Turkish term *tacsim*, in Middle Eastern music a prelude or interlude: «Tomo tacsim en mano, / y empezò a cantar» (l.14), "Tomo tacsim en su boca / y empezo à cantar" (Danon 1896: 111, ll.25-26). Further indications of a Turkish setting are found in *La doncella guerrera* (X4) where the daughter sets off for the war and greets everyone "a todos dába selám ('greetings')" (l.9) and her safe return is announced by *müjdecis* ("bearers of good news"): "Musdegís que han venido, / que la hija

[8] *La vuelta del hijo maldecido* is one of several texts that derive from traditional Greek ballads, once again demonstrating the influence of the host environment (Armistead & Silverman 1971b: 306-308; Armistead 1999).

ya tornó" (l.14). Female protagonists are addressed with deference as *bolisa* ("señora", "doña"), a term of repect for an older woman, in *El raptor pordiosero* (ll.7; 13; 15), classified as O3, and *La vuelta del marido* (ll.6; 8; 12; 16; 20; 22; 24).

The Ottoman love of sumptuous fabrics, costly jewels and silver and gold thread is found in several ballads. Headwear is decorated with pearls and silver or gold thread, shirts and blouses are made from the finest linen to indicate rank or exceptional beauty: "Camisa llevaba de Hollanda / Cabezòn de perleria" (*La muerte del Duque de Gandía*, l.13); "Camisa lleva de Holanda, / Sirma y perla en el cabezón" (*La bella en misa*, l.3). Household linen, too, is made from fine material. The queen in *Bernal Francés* (M9) carefully embroiders violets on to a towel for use in the *hammam*: "labrando un destemel, / la labor del menekjé" (l.2) (*peştemal*, "large bath towel"; *menekjé*, "violets") and gives Bernal a hand towel embroidered with silver and gold thread "de sirma y clavedón" (l.14). In *Vos labraré un pendón* (X3) the wife asks for *clavedón* (l.9) for the pennant she is making, and in *Las hermanas reina y cautiva* a baby's swaddling clothes are sewn with *sirma* (l.3), silver thread. This lavish attention to linen and attire would also have applied, where possible, to the dowries Sephardi women prepared at home.

TOPONYMS

Changes to toponyms or the introduction of new ones not only enhance the Eastern setting but also bring added significance to the texts. In the extremely rare *La fuente fecundante* (R5) the Spanish place name, Sevilla, has been replaced by an Ottoman one: «Una fuente hay [en] Sofia / corriente de agua fria» (l.1)[9]. This substitution of vaguely similar sounding names transports the action out of Spain into the Sephardi diaspora. Romey's reading has a similar opening, "En Sofía hay una fuente / una fuente muy corriente" (1950: 40, ll.1-2), for which Romey provides the hypothetical explanation: "Mention here of this city might suggest later origin for this *romance*" (40, n.1) although I find nothing in the style of the ballad to suggest anything other than early composition. The distorted place name is simply indicative of the passage of time since the ballad's composition, with the name of the Andalusian city no longer recognised as such and being exchanged for a more appropriate place name. Romey's version further emphasises the Eastern setting with its inclusion of the Turkish words *muxluc* ("nozzle") and *tasa* ("plate") (ll.3; 4). Attias's text, however, retains the "Sevilla" (1955: 99, l.14) but adds the Turkish *mušlu* (l.18).

---

[9] Other rare ballad texts in the Zara collection are *El raptor pordiosero* and *La canción del huérfano*.

Paloma Díaz-Mas has pointed out that toponyms may indicate superiority: "Más llamativo es sin embargo el uso de topónimos con valor ponderativo, del que son caso claro los contextos en que se indica (explícita o implícitamente) que '*tal cosa* es lo mejor de *tal sitio*'" (1987: XVIII). This is clearly illustrated in *La mujer engañada* (L13) where a deceived wife follows her husband to his mistress's home. The table has been set with such lavish care that the rejected woman realises that she has lost her husband to the other woman:

> Mantél de Holanda, pecheta con marca
> Salero de plata, sal de la Valaquia. (ll.7-8)

The table cloth is made out of *holanda*, fine linen imported from Europe or the Netherlands, and the salt cellar contains salt from the salt mines in Wallachia, present day Romania, and considered to be of outstanding quality[10]. Attias's version has a particularly elaborate description of the "ricas comidas" (1955: 135, l.36) for the lovers' meal is served on a sumptuous table setting:

> *maseros* d'Holanda, *cinís* de plata fina,
> *tovajas* de Damasco con sal de Vlaḥía. (1955: 135, ll.37-40)

In addition to linen table clothes and Wallachian salt, the towels come from Damascus, suggesting opulence, and the under plates on which to place the dishes are made of silver (expressed through a Turkish borrowing *cinís* "silver"). In *Vos labraré un pendón* (X3), a wife asks her husband to bring her silk and silver or gold thread with which to embroider a pennant. In both the Moroccan and Eastern traditions, the wife does not usually specify what sort of silk this should be: "id traedme oro y seda, / os labraria yo un pendon" (Pomeroy 2005: 179, l.11); or merely asks for "*sirma* y perla", silver thread and pearls (Attias 1955: 140, l.25). In Zara's text, however, the precise material is specified and its superior quality implied by the place name: "Traedme seda de Brusa, / Clavedón de Istanbul" (l.9) as also in the Bosnian version published in the Sarajevo newspaper *Jevrejski glas* ("The Jewish Voice"): "Mérkime seda de Brusa / i klavidón de Stambol" (Armistead & Silverman 1971a: 84, l.17)[11]. The wife's insistence on silk from Bursa, a city noted for the excellence of its silk production, emphases the exceptional quality she requires: "The Ottomans were well supplied with silk for woven fabrics and embroidery threads from the 15th [*sic*] century onwards; the city of Bursa flourished as a trade centre for imported silks from Iran and for its own industry" (Scarce 2007: 17).

The wife's wish for the best possible materials is further stressed by stipulating the provenance of the gold thread. This should come from Istanbul,

---

[10] "[Valaquía] which is in Romania from where they brought high quality, clean salt" (Attias 1955: 135, núm. 4).

[11] The twenty-one ballad texts published in the newspaper date from 1939 to 1940.

the seat of the Sultan's palace and court, once again suggestive of the superior quality on which the wife insists[12]. This emphasis on embroidery, fabrics and materials reflects the importance of opulent costly costumes and textiles in the Ottoman Empire and would have resonated with the Sephardim who used elaborately embroidered fabrics, cushion covers and towels in life-cycle ceremonies. These would sometimes be reused as synagogue accoutrements such as *parohet* (from Hebrew meaning "curtains for the synagogue ark").

The Ottoman fascination with materials, precious stones and jewellery reappears in *El Robo de Elena* (F5) which contains a particularly exuberant description of Paris's magical vessels:

> Tres naves tengo en el puerto, cargados de oro brocado.
> Las velas son de seda, las cuerdas de embrijim morado,
> el dimèn un cristal blanco. (ll.10-12)

In addition to the costly load which the ships carry, the sails are made of silk, the ropes of silk thread (T. *embrijim*) and the rudder (T. *dimèn)* is a white crystal. This contrasts with the restrained reading in Díaz-Mas's peninsular version: "traigo un navío muy rico / de plata y oro cargado" (1994: 386, l.6)[13].

LIFE CYCLE CUSTOMS

One of the factors for the survival of Sephardi ballads is that they became part of the Sephardi way of life acquiring an important role in the life-cycle: "Specific ballads with appropriate subject matter were sung before and after birth and during the complex sequence of celebrations making up a Sephardi wedding" (Pomeroy: 2014: 202). Zara's collection of songs and ballads includes direct references to two features of the Sephardi life-cycle peculiar to the Ottoman Empire, one connected to marriage and the other to birth. Both show how a Jewish presence can be discerned in these ballads[14].

Among the items of jewellery worn by Sephardi women, especially in Salonica, were elaborate bracelets consisting of several chains fastened together by a hinge to form a cuff: "There were cuff-like bracelets 10 to 15 centimetres wide called *mania*, which consisted of either a single woven band of gold or

---

[12] "The prestige attributed to embroidering with gold thread is derived from the considerable value of the metals used in producing them on the one hand, and from the complexity of the embroidery work on the other" (Behroozi BarOz 2007: 4). The symbolism of clothing is discussed in Pomeroy &Yiacoup (2017).

[13] "Editamos la version de los Pliegos Praga LXXI" (Díaz-Mas 1994: 446, núm. 99).

[14] […] the Jewish contribution to the Spanish heritage, has discreetly added to, changed and transformed the original peninsular texts to produce the distinctive character of the Sephardi Romancero (Pomeroy 2014: 214).

strands of gold attached at either end by two bar-like clasps" (Stavroulakis 1988: 19). They were, according to Miriam Russo-Katz, "among the most important items received by a bride, usually from her father. They were considered as prestigious items and marked her status as a married woman. [...] They were given as a pair, and were worn on both wrists" (1990: 178). In *El raptor pordiosero* (X16), a prince, disguised as a beggar, tries to entice a young girl to elope with him. He pursues her with the promise of jewellery such as gold rings and a pearl necklace:

> Vos daré mi dama anillo d'oro fino […]
> Vos daré mi dama un *yadrán* ["necklace"] de perla. (Attias 1955: 136-137, ll.25-26; 137, ll.29-30)

Zara' version specifically mentions the added lure of *manias*: "yo os daré a vos / Manilla de oro en mano" (l.16) as does a version from Bosnia: "Tomóla por la mano, / manija de oro en braso" (Armistead & Silverman 1971a: 82, l.12). By offering these special bracelets the girl and her mother would have understood their symbolic, as well as material, value and the prince's intention of marriage.

Although *Las hemanas reina y cautiva* (H1) is set in the medieval Spain of the frontier wars between Christians and Moors and has a Muslim queen and Christian captive as its protagonists, it takes on a distinctly Jewish tone by alluding to a custom peculiar to Eastern Sephardim. In the ballad, queen and captive fall pregnant. Whilst Moroccan and peninsular versions do not indicate any preparations for the birth, these are described in Eastern versions where there is mention of the custom of cutting up and sewing white fabric to be used to swaddle the baby:

> Ya quedaron preñadas, todas las dos en un dia,
> ya cortaron fajadura, todas las dos en un dia. (Zara, ll.1-2)
>
> A la reina le cortan faxadura, faxadura de sirma y perla (Benmayor 1979: 99, 11b, l.1).
>
> Ya le cortan a la ama fato de seda y de *sirma.* (Attias 1955: 79, ll.17-18).
>
> Ya les cortan faxadura todas las dos en un día. (Romey 1950: 57, ll. 11-12)

In the Ottoman Empire, and especially in Salonica, preparations for childbirth began during the fifth month of pregnancy and are described as follows: "It was customary to mark the commencement of the work with a ceremony called *kortar fašadura*, (the cutting of the diapers). This ceremony was held when the woman was in her fifth month, and was attended by female relatives, neighbours and friends" (Russo-Katz 1990: 256). The custom is also described by Michael Molho: "se arrollaba en torno al cuerpo del pequeño, desde los hombros a las piernas, una banda de diez centímetros de anchura y de

dos metros de longitud, llamada *faxa* […] convirtiendo al bebé en un blanco paquete" (1950: 60). The swaddling of babies "continued in the east until the mid-twentieth century" (Muchawsky-Schnapper 2012: 166). In Zara's version there is unique mention of yet another part of the ceremony:

> y hicieron los dulces todas las dos en un dia,
> la reina con la cautiva.
> La reina cosas de azúcar, la cautiva enjaguadura. (ll.4-5)

Whilst the purpose of these lines is to demonstrate the different treatment given to the two women, with the queen being cosseted and the captive neglected, this is a clear reference to the preparations with which a baby's arrival was awaited: "At this time, candied almonds (*konfites*) were tossed onto the fabric" (Russo-Katz 1990: 256). Indeed, sugared almonds, sweet meats and pastries were commonly offered at various stages of birth, circumcision and wedding celebrations.

CONCLUSION

Although on the whole Sephardi ballads have remained faithful to the original Spanish texts and in many cases the words still being sung in the early and middle decades of the twentieth century were identical to those published in sixteenth-century *Cancioneros*, ballads have not remained static. Parallel to continuity there has also been a process of creativity with texts being adapted to new circumstances. This flexibility and dynamism is apparent in the Zara *Romancero* where certain texts have acquired local lexicon, replaced Spanish toponyms with place names meaningful to the Sephardi Jews or alluded to certain customs specific to Ottoman Jewry. As Samuel G. Armistead has stated, this is part of the "restive, ongoing, dynamic process of poetic creativity characteristic of the traditional life of all ballads in an oral repertoire" (2004: 83).

BIBLIOGRAPHY

Anahory-Librowicz, Oro (ed.) (1988), *Cancionero séphardi du Québec,* I, Montreal, Cégep du Vieux Montréal.

Armistead, Samuel G., (1978), *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.

— (1999), "Near Eastern and Balkan Elements in Sephardic Oral Literature", in Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies 29 June-1 July 1997*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary & Westfield College, 1-20.

— (2004), "Contamination and Reconstruction in the Judeo-Spanish *Romancero*", in Hilary Pomeroy & Michael Alpert (eds.), *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo Spanish Studies (2001): Sephardic Language, Literature and History*, Leiden-Boston, Brill, pp. 83-100.
— (2007), "Una nueva cosecha de romances de Alacazarquivir: características e interés de la colección", in Kelly Benoudis Basilio (ed.), *Romances de Alcácer Quibir*, Lisbon, Colibri, pp. 77-88.
Armistead, Samuel G. & Joseph H. Silverman (eds.) (1971a), *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press
— , (eds.) (1971b), *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
Attias, Moshe (ed.) (1955), *Romancero sefaradí: romanzas y cantes populares en judeo-español*, Jerusalem, Ben Zvi Institute & Hebrew University.
Behroozi BarOz, Nitza (2007), "Gold Embroidery: Cultural and Social Characteristics", in Nitza Behroozi BarOz (ed.), *Shimmering Gold: The Splendor of Gold Embroidered Textiles*, Tel Aviv, Eretz Israel Museum, pp. 4-8.
Benmayor, Rina, (ed.) (1979), *Romances judeo-españoles de Oriente: nueva recolección*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal & Gredos.
— (1982), "Social Determinants in Poetic Transmission: The Sephardic Romancero", in Issachar Ben-Ami (ed.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage: Studies*, Jerusalem, Misgav Yerushalayim, pp. 247-260.
Benoudis Basilio, Kelly (ed.) (2007), *Romances de Alcácer Quibir*, Lisbon, Colibri.
Cohen, Judith (1995), "Women's Roles in Judeo-Spanish Song Tradition", in Maurie Sacks (ed.), *Active Voices: Women in Jewish Culture,* Urbana, University of Illinois Press, pp. 181-200.
Danon, Abraham (ed.) (1896), "Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie", *Revue des Etudes Juives* 32: 102-123, 263-275; 33: 122-139, 255-268.
Díaz-Mas, Paloma (1987), "Topónimos en el romancero sefardí de Marruecos", in Ephraim Hazan (ed.), *Misgav Yerushalayim Studies in Jewish Literature*, Jerusalem, Misgav Yerushalayim, pp. 9-40.
— (ed.) (1994), *Romancero*, Barcelona, Crítica.
— (2007), "Cuadernos de mujeres: el cuaderno de Clara Benoudis y otras colecciones manuscritas de cantares tradicionales sefardíes", in Kelly Benoudis Basilio (ed.), *Romances de Alcácer Quibir*, Lisbon, Colibri, pp. 187-200.
— (2018), "El Romancero, vínculo entre sefardíes y españoles'', in Eloísa Ramírez, Julia Pavón, Veronique Lamazou-Duplan, Pascual Martínez Sopena & Juan José Larrea (eds.), *Rostros judíos del Occidente medieval*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 29-52.
Molho, Michael (1950), *Usos y costumbres de los sefardíes de Salonica,* Madrid, CSIC.
Muchawsky-Schnapper, Ester (2012), "Birth and Childhood", in Esther Juhasz (ed.), *The Jewish Wardrobe*, Jerusalem, The Israel Museum, pp. 165-175.
Pomeroy, Hilary (2002), "'Desde la cuna hasta la tumba' — 'From the Cradle to the Grave': Life-Cycle Customs and Songs of the Sephardim", in Raphael Gatenio (ed.), *Judeo Espaniol: A Jewish Language in Search of its People*, Thessaloniki, Ets Ahaim Foundation, pp. *63-74.*
— (ed.) (2005), *An Edition and Study of the Secular Ballads in the Sephardic Ballad Notebook of Halia Isaac Cohen*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.

— (2008). "Two Recent Additions to the Sephardi Ballad Corpus", in Hilary Pomeroy, Christopher Pountain & Elena Romero (eds.), *Selected Papers of the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, London, Department of Iberian and Latin American Studies, Queen Mary, University of London, pp. 167-178.
— (2011), "Sephardi Ballads", *European Judaism* 11.1, pp. 107-120.
— (2014), "The Jewish Contribution to the Romancero", *Ladinar* 7-8, pp. 201-217.
Pomeroy, Hilary & Sizen Yiacoup (2017), "'Quitóse paños de siempre': Clothing and Power in the Sephardi Ballad Tradition", in Elena Romero, Hilary Pomeroy & Shmuel Refael (eds.), *Actas del XVIII congreso de estudios sefardíes*, Madrid, CSIC, pp. 211-222.
Rodrigue, Aron (1990), *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Universelle Israélite and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925 (The Modern Jewish Experience)*, Bloomington, Indiana University Press.
— (1993), *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, Seattle & London, University of Washington Press.
Romey, David (1950), "A Study of Spanish Tradition in Isolation as Found in the Romances, Refranes, and Storied Folklore of the Seattle Sephardic Community" (unpublished M.A. thesis), Washington, University of Washington.
Russo-Katz, Miriam (1990), "Childbirth", in Esther Juhasz (ed.), *Sephardi Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Culture*, Jerusalem, The Israel Museum, pp. 254-270.
Scarce, Jennifer (2007), "Gold Embroidery in the Ottoman World", in Nitza Behroozi BarOz (ed.), *Shimmering Gold: The Splendor of Gold Embroidered Textiles*, Tel Aviv, Eretz Israel Museum, pp. 16-20.
Sleeman, Margaret Grace (1994), *An Edition and Study of Judeo-Spanish Ballads Collected in Britain* (unpublished doctoral thesis), Aberdeen, University of Aberdeen, pp. 52-60; 71-72.
— (in preparation), *Stories in Song: Ballads and Other Narrative Songs of the Sephardim Collected in Britain.*
Stavroulakis, Nicholas (1988), *Sephardi and Romaniot Jewish Costumes in Greece and Turkey*, Athens, The Jewish Museum of Greece & Friends of The Jewish Museum of Greece.
Weich-Shahak, Susana (1992), *Música y tradiciones sefardíes*, Salamanca, Diputación de Salamanca.
— (2010), *Romancero sefardí de Oriente*, Madrid, Alpuerto.
— (2019), "'Dice la nuestra novia' (Says Our Bride): Music and Poetry in the Wedding Songs of the Moroccan Sephardim", *European Judaism* 19.2, pp. 95-110.

Nuestro Señor Elohenu/Adonay hu Elohenu: memoria viva y muerta de una canción sefardí del ciclo de Moisés

Edwin Seroussi
Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel)

Resumen

El conjunto de canciones en judeoespañol, cuyo protagonista central es Moisés y cuya trama se basa en episodios bíblicos y leyendas post-bíblicas referentes a él, puede ser tratado como un ciclo de rasgos peculiares que combina temática, contextualización, ejecución musical y esquemas poéticos singulares. Esta contribución trata una de las canciones más difundidas del ciclo, *Las tablas de la ley*. Originada hacia finales del siglo XVII, la canción ofrece un rico caso de estudio dada su profusa documentación. Se hace hincapié en un texto paralelo en hebreo y como consecuencia en la intersección entre la lírica judeoespañola y la hebrea, poniendo de relieve la problemática inherente al arraigado concepto de *coplas sefardíes*.

Palabras clave: coplas, Moisés, Pésaj, Sabu'ot, maftirim.

Abstract

The set of Judeo-Spanish songs based on biblical episodes and post-biblical legends related to Moses can be treated as a cycle of peculiar features that combine unique themes, contexts, musical performances and poetic schemes. This contribution examines one of the most widespread songs of this cycle, *Las tablas de la ley* ["The Tables of the Law"]. Originated towards the end of the seventeenth century, it offers a rich case-study given its prolific documentation. Emphasis is placed on a parallel text in Hebrew and, consequently, on the intersection between Judeo-Spanish and Hebrew lyrics, highlighting the problems inherent in the entrenched concept of *coplas sefardíes* ["Sephardic couplets"].

Keywords: *coplas*, Moses, Passover, Pentecost, maftirim

INTRODUCCIÓN

No soy el primero en usar el término «ciclo» para referirse al conjunto de canciones en judeoespañol cuyo protagonista central es Moisés y cuya trama

se basa en episodios bíblicos y leyendas post-bíblicas referentes a él[1]. Lo han hecho ya Alonso García (1970: 139-149) bajo el título de «Romances para las festividades religiosas»; Iacob Hassán (1988); Elena Romero en varias ocasiones, por ejemplo, en un artículo programático y bibliográfico sobre las coplas sefardíes (2011); y Manuel da Consta Fontes (2007) y Messod Salama (2014) en relación con el romance titulado *El paso del Mar Rojo*[2]. Estos textos relatan los episodios de la vida del líder del pueblo hebreo durante su período de gestación nacional, es decir, durante la esclavitud en Egipto —en la que Moisés nació y se educó—, la liberación de Egipto, el éxodo a la Tierra de Israel y el recibimiento de la Torá en el Monte de Sinaí.

Canciones del ciclo de Moisés eran naturalmente cantadas alrededor de las festividades de Pésaj y Sabu'ot, en las que se celebra la salida de Egipto y la recepción de la Torá. Podemos asumir que también se cantaban en el séptimo día del mes hebreo de Adar (febrero-marzo), la fecha del nacimiento y la muerte de Moisés según la tradición judía, junto a poemas hebreos religiosos (*piyyutim*; sing. *piyyut*) sobre los mismos temas. Moshe Attias, refiriéndose a romances sobre el tema de Moisés (*La consagración de Moisés* y *El paso del Mar Rojo*), señalaba que: «Lo singular de estas romanzas [*sic*] deriva de su función especial […] estas romanzas eran cantadas solamente en los días precedentes a la fiesta de Pésaj, dejándose de emplearlas en víspera de la fiesta» (1961: 309). Según Attias (1961: 35), esta práctica deriva del origen judeoconverso de este repertorio, y su cantar fuera de la fecha fija evitaba la atención de la Inquisición.

Este conjunto de textos desafía las clasificaciones genéricas de canciones en judeoespañol, clasificadas por los diversos estudiosos como romances, coplas arromanzadas o coplas (a veces el mismo texto es catalogado por diferentes autores bajo géneros diferentes), ya que presentan esquemas poéticos y musicales que demandan una revisión. El análisis del conjunto de textos del ciclo de Moisés como unidad es un desiderátum. Esta contribución trata un

---

[1] El presente trabajo es parte del Antiguo Cancionero Sefardí de Edwin Seroussi y Rivka Havassy, proyecto que se realiza en el marco de *Sefarad, siglo xxi (2009-2011): edición y estudio filológico de textos sefardíes*, coordinado por Elena Romero y Aitor García Moreno (CSIC, Madrid). Una versión preliminar fue leída en el XVIII Congreso de Estudios Sefardíes, Madrid, 30 junio-3 julio 2014.

[2] Tres de los textos judeoespañoles sobre Moisés han sido catalogados por Samuel G. Armistead (1978) como romances: La consagración de Moisés (CMP E 12), El celo de los ángeles (CMP E 12; BAECS 128c), La ley estimada (CMP E 9.1; BAECS 129b). A estas hay que agregar el ya mencionado El paso del Mar Rojo, conservado también entre los cripto-judíos. Otras canciones del ciclo están catalogadas como coplas. En 1987 Iacob Hassán discutió en gran detalle La misión de Moisés, en sus variantes del área que él denominaba la zona del Estrecho. Romero (1991) publicó dos textos: *Las hazañas de Moisés* (núm. 5) y *Moisés y el Éxodo* (núm. 6), los cuales define como «copla narrativa hagiográfica del ciclo de Moisés» y «copla narrativa del ciclo del Éxodo» respectivamente. La canción de Sabu'ot publicada por Ignacio Ceballos (2005) se incluye en esta última categoría.

solo texto del ciclo, el que ha sido catalogado por Romero bajo el título de *Las tablas de la ley* (BAECS 28a). Conocido en la literatura judeoespañola por su más común primer verso «Nuestro Señor Elohenu»[3], este texto ejemplifica los argumentos teóricos y metodológicos que este tipo de lírica sefardí engendran. Me refiero a cuestiones de creación poético-musical, transmisión y recepción. Son estas algunas de las cuestiones que han ocupado a mi estimadísima colega y apreciada amiga, la profesora Paloma Díaz-Mas, a lo largo de su prolífica carrera académica y a quien dedico este modesto estudio.

Dos aspectos hacen que el ciclo de Moisés destaque dentro del repertorio sefardí tradicional: su amplísima difusión en los dos extremos del Mediterráneo así como su fragmentaria, pero ciertamente tenaz, presencia en la memoria oral de los sefardíes. Esta última observación significa que, de una parte, las fuentes escritas en manuscritos e impresos antiguos (la memoria «muerta») demuestran que esta canción estaba más desarrollada en comparación con las versiones que han sobrevivido en la tradición oral, y de otra, que los textos muy antiguos, hasta quizás de origen peninsular, persisten tenazmente, si bien en forma parcial, en la memoria musical sefaradí moderna (la memoria «viva»).

SUPERVIVENCIAS

En 1921 el librero Benjamin Yosef publicaba en Estambul una colección de *piyyutim* cantados con melodías de la musical culta otomana. Los textos están divididos en capítulos, cada uno dedicado a un *makam* (modo musical del repertorio turco otomano). Los destinatarios de esta colección titulada *Širei Israel be-eretz ha-qedem* («Canciones de Israel en Tierra de Oriente»; *ŠIBAH*) eran los cantantes de la cofradía coral llamada Maftirim. Los miembros de esta asociación —compuesta tanto por cantantes locales como por los refugiados e inmigrantes de ciudades otomanas desplazados (especialmente de Edirne y Esmirna) a la capital turca por las guerras de la década de los años 1910— se reunían en sinagogas de Estambul para cantar estos *piyyutim* en rituales nocturnos durante los sábados de invierno (Seroussi 2009). En el capítulo de *ŠIBAH*, correspondiente al *makam Šehnaz*, se incluye un *piyyut* sobre Moisés que comienza «Adonay hu elohenu». Este *piyyut*, como otros incluidos en *ŠIBAH*, se preservó hasta el presente en la tradición musical oral en los círculos de los Maftirim de Estambul, amén de otras comunidades sefarditas provenientes de los territorios otomanos. «Adonay hu elohenu» consta de ocho estrofas zejelescas (aaab) de versos octosílabos y heptasílabos, y los últimos versos de cada estrofa terminan con la palabra *Anojí* (una forma bíblica de «Yo» y la primera palabra de los Diez Mandamientos).

---

[3] Para estudios previos sobre esta canción, véase, además de BAECS, Salomon 1970; Pimienta 2010; Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2013: 57-59.

Comienzo la discusión justamente con un texto en hebreo que ha sobrevivido hasta el presente en un contexto performativo, avanzando desde ya la idea de que textos judeoespañoles como los del ciclo de Moisés, que generalmente se estudian como coplas (o coplas arromanzadas o coplas paralitúrgicas o romances), no se pueden separar de textos paralelos o similares en hebreo. En otras palabras, podríamos considerar coplas también como *piyyutim* en judeoespañol en base a su contenido, forma poética y función social.

El *piyyut* «Adonay hu Elohenu» es una fiel versión hebrea de *Las tablas de la ley*. Esta canción judeoespañola goza de una amplísima difusión en fuentes escritas que se remontan a finales del siglo XVII. Como adelantamos, este texto resiste las categorías genéricas enraizadas en el estudio de la poesía judeoespañola. Asimismo, remarcamos que *Las tablas de la ley* tiene una variada persistencia en la tradición oral judeoespañola, paralela a las versiones hebreas como la de los Maftirim de Estambul, lo que requiere una metodología crítica de tipo antropológica, que se extiende más allá de los confines de la filología.

Estudios

La canción *Las tablas de la ley* ya había despertado el interés de los estudiosos alemanes de la Ciencia de Judaísmo del siglo XIX interesados en la exótica (desde su punto de vista) poesía judeoespañola. Julius Furth, fundador y editor del periódico *Des Orients*, publica en uno de los apéndices titulados *Literaturblatt des Orients* 5 (15/10/1844, col. 670-672) una versión de *Las tablas de la ley* publicada en la colactánea de poesías hebreas y judeoespañolas *Šir Emunim* (Ámsterdam, 1793). Como secuela a la publicación de Furth, Meyer Kayserling (1858) da a conocer otra versión de un manuscrito veneciano titulado *'Et hazamir*, fechado erróneamente por él en 1640. De hecho, la fecha hebrea en la primera página del manuscrito, ש"דר, indica claramente 1744[4].

A pesar de su continua presencia en el repertorio sefardí, *Las tablas de la ley* retornarán a la mesa de los estudiosos solamente un siglo después de Kayserling. Sin embargo, hay que destacar que en el ínterin, el compositor y musicólogo español Manuel Manrique de Lara recoge en 1911 versiones en sus encuestas de campo en Sarajevo (CMP E13). Estos documentos de tradición oral quedarán inéditos en el archivo de Ramón Menéndez Pidal, el cual ya conocía la existencia de *Las tablas de la ley* de otras fuentes, incluyéndola en su catálogo del romancero sefardí (1906-1907, núm. 35).

---

[4] Hemos podido localizar este manuscrito en la biblioteca municipal de Berlín (Staatsbibliothek [Preussischer Kulturbesitz] Or. Oct. 353, fols. 15b-16a). Estaba en posesión del colega de Kayserling en Berlín, Eliezer Landshuth, quien gentilmente le cedió acceso al manuscrito. Kayserling publicó el texto en aljamía, pero su transcripción en caracteres latinos sigue la pronunciación asquenazí y está formalizada, si bien no sistemáticamente, de acuerdo al español moderno.

Durante el renacimiento de postguerra en la investigación de literatura y música sefardí, Arcadio de Larrea Palacín y Moshe Attias dan a conocer más versiones de *Las tablas de la ley* de fuentes escritas y orales. Attias (1961: 309-10) publica una versión del manuscrito del *jazán* de la comunidad levantina de Venecia, Moshe Hacohen, del siglo XVIII. Larrea Palacín recoge en su trabajo de campo versiones de Tetuán. Estas publicaciones resaltan más aun la complejidad del estudio histórico de *Las tablas de la ley* (1954: núm. 82).

Pero la más significativa contribución la hará Herbert P. Salomon (1970), poco después de las publicaciones de Attias y Larrea Palacín. En su detallado estudio de la ya mencionada versión de *Šir Emunim* (Ámsterdam, 1793), que comienza con el verso hebreo-judeoespañol «Moshe ʻalah la-šamayim sin akhila y sin mayim», Salomon concluye que se trata de una canción originada en Venecia, que por camino de Liorna llegó a Gibraltar y a Tetuán donde se convirtió en una de las canciones judeoespañolas más famosas del ciclo de Moisés. La versión de *Šir Emunim* consta de cinco estrofas de las cuales cuatro son una traducción bastante literal de estrofas 2-5 de «Adonay hu elohenu» (versión de *ŠIBAH*). Esta publicación es, según Salomon, una curiosidad bibliográfica que tiene que ver con la circulación de manuscritos e impresos sefardíes italianos en la Europa occidental y no con la práctica performativa de esta canción en la comunidad judeo-portuguesa local. Como siempre, las hipótesis de Salomon sobre las poquísimas canciones judeoespañolas que aparecen en fuentes sefardíes de la Europa occidental están muy bien fundamentadas. Salomon conoce las publicaciones de Kayserling y de Attias, y también tiene acceso al más antiguo testimonio de *Las tablas de la ley*, el *Seder zemanim* de David ben Abraham Meldola (1736) y a *ŠIBAH*.

Finalmente, en 2013, Paloma Díaz-Mas y María Sánchez-Pérez dan a conocer un texto muchísimo más amplio de quince estrofas incluido en el manuscrito de Abraham Israel, un documento de gran interés proveniente de Gibraltar y fechado entre 1761 y 1770. Las autoras comentan la canción con brevedad, citando la literatura expuesta hasta este punto en este artículo, pero sin mencionar al *piyyut* «Adonay hu elohenu». Citan nuestro previo estudio (Seroussi & Havassy 2009) sobre el íncipit melódico judeoespañol «Nuestro Señor» que aparece asociado con otro *piyyut* que comienza «Yarad el hay al har Sinai», un poema mencionado también por Salomon. Como veremos a continuación, nuestra hipótesis de que *Las tablas de la Ley* es una paráfrasis de este *piyyut* requiere ahora una revisión a la luz de nuevos testimonios que desconocíamos en 2009 y a los cuales Díaz-Mas y Sánchez-Pérez tampoco tenían acceso.

EL HUEVO O LA GALLINA: DE VENECIA A ORIENTE

La pregunta sobre qué texto precede a otro, el hebreo al judeoespañol o viceversa, es inconsecuente. La tendencia filológica a concentrarse en

«orígenes» o en la extracción de un texto-madre puede ser sustituida por la pregunta de cómo y por qué este texto en sus diversas composiciones ha sobrevivido en versiones obviamente relacionas unas con otras en espacios sefarditas tan dispares como son la cofradía de estudiosos de Ámsterdam al final del siglo XVIII que publicó *Šir Emunim* y de los Maftirim de Estambul de la segunda década del siglo XX. Las funciones sociales que un texto judeoespañol/hebreo como «Nuestro Señor Elohenu / Adonay hu elohenu» cumple en las diferentes comunidades sefarditas, las vicisitudes de la memoria humana y los criterios de copistas y editores serán los temas que nos ocuparán en los próximos párrafos.

Antecedentes de las primeras décadas del siglo XVIII ya demuestran cómo un *piyyut* y una canción en judeoespañol se entrelazan por medio de una melodía, es decir, un compartido «texto musical» tradicional liga a dos textos en lenguas sefardíes diferentes, judeoespañol y hebreo, en una unidad cultural que debe ser analizada como un todo. La evidencia de tal dependencia entre los textos hebreos y judeoespañoles la encontramos en el testimonio más temprano que poseemos, el *Seder tefilot leḥodašim ul'mo'adim* («Orden de oraciones para los meses y las fiestas») de 1736, subvencionado por el *gvir* («notable») Joseph Gabbay Villareal en Florencia. Este libro de oraciones contiene un apéndice peculiar titulado *Seder zemanim*. Recogido por el *jazán* («cantor sinagogal») de la comunidad portuguesa de Liorna, David ben Abraham Meldola (*c*. 1685-1745), este apéndice incluye *piyyutim* y otros textos religiosos que podían integrarse en la liturgia a discreción del cantor. *Seder zemanim* declara que los textos fueron «compuestos o arreglados para cada ocasión…» por David Meldola «en los días de su juventud» (1736: fol. 343.ª). La publicación de Meldola, posiblemente una figura central en el rabinato de Liorna, puede ser considerada como el comienzo de la distribución masiva del texto que nos atañe.

Los títulos de la mayoría de las canciones en *Seder zemanim* definen la función litúrgica específica de cada una y la melodía con la cual se deben cantar. En el folio 344a de la susodicha publicación aparece el *piyyut* «Yarad el ḥay al har Sinai» («Bajó el Dios viviente al monte de Sinaí»). El título designa «le-Sabu'ot le-hotza'at sefer Torah» («para Sabu'ot para la toma del rollo de la Torá [del arca sacra]») y para ser cantado «con la melodía de Nuestro Señor». Vemos que la ocasión que Meldola fija para el cantar de esta canción hebrea es consecuente con su contenido literario, o sea una fiesta en la que se celebra la cesión de la Torá (incluidos los Diez Mandamientos) al pueblo de Israel por intermedio de Moisés.

Esta fuente fundamental para nuestro estudio de «Nuestro Señor Elohenu» indica que: 1) ya al principio del siglo XVIII, o incluso antes, circulaba en las comunidades sefarditas de Italia un poema hebreo de forma

y contenido similares a los de la canción judeoespañola «Nuestro Señor Elohenu»[5]. Aparte del idéntico esquema de las rimas (aaab con vuelta en la palabra *Anojí*) y de métrica (versos octosílabos y heptasílabos), con respecto al contenido el poema hebreo coincide solo parcialmente con «Nuestro Señor Elohenu»; 2) un poema judeoespañol que comienza «Nuestro Señor Elohenu» ya circulaba entre los *jazanim* sefarditas y su melodía era conocida, permitiendo usarla para cantar otro poema en hebreo. «Yarad el hay ‘al har Sinai» no es una versión hebrea de la canción que comienza «Nuestro Señor Elohenu», sino un *piyyut* didáctico sobre los Diez Mandamientos. Podemos suponer, en base a la información en *Seder zemanim*, que *Las tablas de la ley* ya existía hacia finales del siglo XVII, y que, tal como asumió Salomon, deriva de las comunidades sefarditas del norte de Italia, bien de Venecia o bien de Liorna.

En efecto, *Las tablas de la ley* está incluida en varios manuscritos antiguos de procedencia italiana. El manuscrito de canciones hebreas y judeoespañolas de Moshe Bekhar Hacohen (British Library, Ms. Add. 27206), *jazán* de la comunidad levantina de Venecia a principios del siglo XVIII proveniente de Sarajevo, se encuentra entre los más antiguos. Como hemos visto, Attias (1961: 186-187) publicó esta versión (a la cual le agregó, sin mucho rigor filológico, una estrofa de otra fuente) que podría ser una de las más antiguas documentadas hasta ahora. Este manuscrito está fechado en 1702 aunque varias manos posteriores han intervenido en su formación, incluida la mano que copió «Nuestro Señor Elohenu». En este manuscrito la canción tiene como título «Rast Sabu’ot», es decir, que desde el punto de vista musical pertenece firmemente al campo de la música turca (*makam Rast*), mientras que litúrgicamente, como el *piyyut* «Yarad el hay», corresponde a Sabu’ot, la fiesta de la cesión de la Tora. Agregamos un dato fundamental aquí: la versión de Hacohen es idéntica (con excepción de la ortografía, por ejemplo, en el uso de *samej* en vez de *sin* para la letra *s*) a la del manuscrito *‘Et hazamir* de Venecia, fechado en 1744 y publicada en 1858 por Kayserling. Basándonos en esta prueba podemos afirmar que en la primera mitad del siglo XVIII *Las tablas de la Ley* circula en Venecia en una versión uniforme de cinco estrofas. Se puede argumentar también que es esta la versión que conocía Meldola cuando público «Yarad el hay ‘al har Sinai» con la indicación melódica «Nuestro Señor».

Otra temprana versión de *Las tablas de la Ley* la encontramos en un importante manuscrito judeoespañol del Jewish Theological Seminary of America (JTS no. 4104), que llamamos manuscrito Ragusa (Dubrovnik, Croacia)

---

[5] El *piyyut* «Yarad el hay al har Sinai» se atribuye generalmente al mismo David ben Abraham Meldola. No podemos corroborar tal afirmación ya que en el título de *Seder zemanim* el mismo autor declara que las canciones fueron compuestas *o recogidas* por él. En otras palabras, el autor del *piyyut* podría teóricamente ser otro poeta.

por su lugar de procedencia[6]. Fechado en 1752, la versión de «Nuestro Señor Elohenu» en este manuscrito demuestra su temprana presencia al este de Italia, es decir, en la frontera con el Imperio otomano, pero todavía en territorio colonial veneciano. Mencionamos este hecho ya que la versión del manuscrito de Moshe Hacohen ya conectaba, musicalmente, a *Las tablas de la ley* con la tradición musical turca. Además, el subtítulo de la canción en el manuscrito Ragusa es *pizmon be-la'az*, literalmente «canción en lengua extranjera» y en el presente contexto «canción en judeoespañol».

Esta presentación preliminar de varias versiones de *Las tablas de la Ley* separadas en el tiempo (después de 1702, 1744, 1752, 1793, 1921) y espacio (Venecia, Dubrovnik, Ámsterdam, Estambul) presagian la complejidad de las vías de transmisión, criterios editoriales, funciones sociales y gustos musicales asociados a esta canción. Por consiguiente, se pueden cotejar las cuatro versiones que hemos discutido hasta ahora y observar los puntos comunes entre ellas, así como sus rasgos idiosincráticos.

JTS, Ms. Ragusa 4104	**British Museum, Ms. 27260 *'Et hazamir***	***Šir emunim***	***ŠIBAH***
יי אלדינו קי קריאו אה משה רבינו אי דיש'ימוש תורתינו קואנדו דישו אנכי אי דישימוש...	אדוננו אלדינו ברא את משה רבינו פארא דארמוש תורתינו קי אימפישה קון אנכי		ה' הוּא אֱלֹהינוּ נָתַן לָנוּ אֶת תּוֹרָתֵנוּ עַל יְדֵי מֹשֶׁה רַבֵּנוּ שֶׁמַּתְחִיל בְּאָנֹכִי
משה שוב'יי אה איל שיילו שין קומיר אי שין קונשואילו קון שוש אוג'וש אין איל שואילו קואנדו דיש'ו אנכי קון שוש אוג'וש...	משה עלה לשמים שין אכילה אי שין מים טרוג'ו לאש לוחות שנים קי אינפישה קון אנכי	משה עלה לשמיים סין אכילה אי סין מים טרוחו לאס לוחות שניים קי אמפייסאן קון אנוכי	מֹשֶׁה עָלָה לַשָּׁמַיִם בְּלִי אֲכִילָה וּמַיִם הֵבִיא הַלּוּחוֹת שָׁנַיִם וּבָהֶם כָּתוּב אָנֹכִי
לה ליי שאנטה מוש אבאשארה קון טרואינוש אי בוש די שופר אטודו איל מונדו פ'יזו טימבלאר קואנדו דיש'ו אנכי אטודו...	לסיני בא אריומבראר בחאצצרות וקול שופר אה ישראל איזו טימבלאר קואנדו איל דיש'ו אנכי	אין הר ציון וינו אלומבראר קון טרואנוס אי בוז די שופר א ישראל איזו טימבלאר קואנדו איל דיו דיחו אנוכי	בָּסִינַי הוּא הָאִיר לָנוּ וְקוֹל שׁוֹפָר הִשְׁמִיעָנוּ וְתוֹרָה הֶנְחִילָנוּ וּפָתַח אֵל בְּאָנֹכִי
נואישטרה ליי איש אלאב'אדה אין קואל קייר אומה איש פרישייאדה אה ישראל פ'ואי אבאש'אד קואנדו דיש'ו אנכי אה ישראל...	נואישטרה ליי איש אישטימאדה די לאש אומות אוטורגאדה קון ישראל קאטיב'אדה לי ברילה אל קי דישו אנכי		

[6] Para un primer estudio del material judeoespañol incluido en este manuscrito, véase Havassy 2017.

ŠIBAH	***Šir emunim***	**British Museum, Ms. 27260** ***'Et hazamir***	**JTS, Ms. Ragusa 4104**
נָתַן עֲשֶׂרֶת דִּבְּרוֹת עִם דִּינִים וּמַאֲמָרוֹת וְחֻקֵּי תוֹרוֹת יְשָׁרוֹת כְּשֶׁאָמַר אָנֹכִי	נוס דייו לוס עשרת הדברות קון סוס רזים אי סוס סודות אליי איסטאבאן לאס נשמות קואנדו איל דיו דיחו אנוכי	מוש דייו עשרת דיבירות קון שוש דינין אי סודות אאי אישטאב'אן לאס נשמות קואנדו איל דיג'ו אנכי	מוש מאנדו דיייש מאנדאמיינטוש אי קון שוש דינים מויי שיירטוש קי אבידיגב'אן אלוש מואירטוש קואנדו דיש'ו אנכי קי אבידיגב'אן...
	נואיסטרה לייי איס אסטימאדה די לאס אומות אוטורגאדה קון ישראל קאבטיבאדה פור קי פאסארון פור אנוכי		
דִּין הוּא שֶׁנַּעֲשָׂה אוֹתָהּ כְּהִלָּכָתָהּ וּכְמִצְוָתָהּ כַּכָּתוּב בָּהּ וְהָגִיתָ בְּמִצְוֹת וְאָנֹכִי	ראזון איס קי לו סירבאמוס אי סוס מצות קי אגאמוס פור קי לה קואינטה דארימוס אל קי דיחו אנוכי		
תּוֹרָתָנוּ הִיא הַקָּדוֹשָׁה מִכָּל יְשָׁרָאֵל דְּרוּשָׁה וְנִתְּנָה לָנוּ מוֹרָשָׁה לְפֻקָּדָה מִפִּי אָנֹכִי			
הַרְאֵנוּ גְּאֻלָּתֵנוּ וְהַתֵּם אֶת גָּלוּתֵנוּ וַהֲחַיֵּה אֶת מֵתֵינוּ כְּיוֹם אִמְּרֵת אָנֹכִי			
בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַרְאֵה לָנוּ כִּי הוּא אֲשֶׁר הִנְחִילָנוּ שְׁמַע קוֹלֵנוּ חֹן לָנוּ וְנָשִׁיר לְךָ אָנֹכִי			

Queda claro en esta comparación que *Las tablas de la ley* circulaba en diferentes versiones paralelas en judeoespañol (generalmente de cinco estrofas) y en hebreo (un poco más extendida). Aun así, cada versión ofrece peculiaridades que reflejan diversas líneas de transmisión y registros lingüísticos diferentes. El ladino de la versión de Ragusa es el más castellanizado (por ejemplo, «diez mandamientos» en vez de «aseret hadiberot»). Esta versión es también la más consistente en términos de uniformidad de verso de vuelta, el cual es idéntico en todas las estrofas («cuando dišo Anojí»). En comparación, el ladino de la versión del manuscrito veneciano es mucho más hebraizante, patentemente relacionado con el lenguaje del *piyyut* (šamayim, ajilá, mayim, lujot šenayim, aseret hadiberot, etc.). El *piyyut* concluye con estrofas mesiánicas («termina nuestro exilio») y escatológicas («resucita a nuestros muertos») que no aparecen en estas versiones judeoespañolas.

Pero las cosas no son tan simples. Otra fuente importante de nuestra canción es otro manuscrito núm. 1219 del JTS, de clara proveniencia otomana. Se trata de un compendio de *piyyutim* ordenado según los *makames* turcos que contiene, casi en dos folios seguidos, la versión hebrea y la judeoespañola de *Las tablas de la ley*. En esta fuente vemos una relación exacta entre las versiones en las dos lenguas en términos de número de estrofas y de su contenido, si bien no podemos sostener que se trata de una traducción literal y, menos aún, de un calco. Lo interesante es la cercanía entre esta versión y la impresa en *ŠIBAH*. Hasta podríamos afirmar que esta es una de las fuentes usadas por los editores de *ŠIBAH*, ya que la única diferencia reside en el orden de las estrofas. En esta fuente, la versión judeoespañola sí contiene estrofas de tipo escatológico («se alevantaron los muertos»).

Vemos pues que la canción judeoespañola/hebrea «Nuestro Señor Elohenu/ Adonay hu Elohenu» que probablemente emana de los círculos sefardíes del norte de Italia coexistía en la zona otomana en las dos lenguas, frente a la tesis de Salomon de que la canción judeoespañola era desconocida en el Mediterráneo oriental. En estos círculos su contexto performativo se producía durante la fiesta de Sabu'ot y en los marcos de las cofradías corales como los Maftirim, generalmente con una melodía basada en un modo musical turco (*Rast*, *Šehnaz*).

Así lo atestigua también una de las versiones impresas más tempranas de *Las tablas de la Ley* en la zona otomana, el cancionero hebreo/judeoespañol titulado *Ben Me*"*še*"*k* que reunió Moshe (Sabetai) Kamhi, oriundo de Monastir (hoy día Bitola, en Macedonia del Norte). Publicado en Salónica en 1857, este cancionero reproduce una detrás de otra a «Yarad el hay al har Sinai» y «Nuestro Señor Elohenu» (esta versión aparece separada de *Las tablas de la Ley* en BAECS, núm. 80). El hecho de que Kamhi haya publicado el poema hebreo sobre los Diez Mandamientos y no la versión hebrea de «Nuestro Señor Elohenu» sugiere no solo una relación con fuentes italianas, sino también la amplia expansión a Oriente de «Yarad el hay al har Sinai», independientemente de *Las tablas de la Ley*. Tal distribución fue facilitada por la conexión de los sefardíes de Liorna y Ámsterdam con comunidades de Oriente[7].

[7] Este *piyyut* aparece primero en fuentes publicadas en la comunidad de judíos de Bagdad, en Iraq, y en la India (estos últimos para la comunidad judías de Cochi en la provincia de Kerala), como ser *Pizmonim* (Bombay, 1856: 131), *Širot Cochin* (Sasson Manuscript 104-105, p. 28), *Širei Renanot* (Bombay, 1879: 32) y *Sefer Haširim* (Bagdad, 1906: núm. 245).

ŠIBAH	JTS. Ms. 1219, fol. 8b	JTS, Ms. 1219, fol. 10a
ה' הוּא אֱלֹהֵינוּ	יי הוא אלדינו	ה' אלדינו
נָתַן לָנוּ אֶת תּוֹרָתֵנוּ	נתן לנו תורתינו	קריאו אה משה רבנו
עַל יְדֵי מֹשֶׁה רַבֵּנוּ	על ידי משה רבנו	פארה דארמוש תורתנו
שֶׁמַּתְחִיל בָּאָנֹכִי	שמתחיל באנכי	אי אינפישו קון אנכי
מֹשֶׁה עָלָה לַשָּׁמַיִם	משה עלה לשמיים	משה סוב'ייו אה איל סיילו
בְּלִי אֲכִילָה וּמַיִם	בלי אכילה ובלי מים	שין קומידה די קונשואילו
הֲבִיא הַלּוּחוֹת שֵׁנִים	הביא לוחות השניים	טרושו טאבלאש די לוש פו[ ]רוש
וּבָהֶם כָּתוּב אָנֹכִי	ובהן כתוב אנכי	קי אינילייאש איי אנכי
בָּסִינַי הוּא הֵאִיר לָנוּ	בסיני הוא האיר לנו	איל וינו ארילומבראר
וְקוֹל שׁוֹפָר הִשְׁמִיעָנוּ	וקול שופר השמיענו	קון טרואינוש אי בוש די שופר
וְתוֹרָה הִנְחִילָנוּ	ותורתו הנחילנו	איל מונדו איזו טינבלאר
וּפָתַח אֶל בָּאָנֹכִי	ופתח הוא באנכי	קוואנדו דישו אנכי
נָתַן עֲשֶׂרֶת דִּבְּרוֹת	נתן עשרת הדברות	מוש דייו לוש דייש מאנדאמיינטוש
עִם דִּינִים וּמַאֲמָרוֹת	עם דינים ומאמרות	קון שוש דינים אי מן[?] שיירטוש
וְחֻקֵּי תוֹרוֹת יְשָׁרוֹת	וחוקי תורות ישרות	ביווש ריטורנו פור מואירטוש
כְּשֶׁאָמַר אָנֹכִי	כשאמר אנכי	קוואנדו דיש'ו אנכי
דִּין הוּא שֶׁנַּעֲשָׂה אוֹתָהּ כְּהִלְכָתָהּ וּכְמִצְוָתָהּ כַּכָּתוּב בָּהּ וְהָגִית בְּמִצְוֹת וְאָנֹכִי		
תּוֹרָתֵנוּ הִיא הַקְּדוֹשָׁה	תורתינו היא קדושה	מואיסטרה ליי איש אישטימאדה
מִכָּל יִשְׂרָאֵל דְּרוּשָׁה	מכל ישראל דרושה	די טודה אומה איש אטורגאדה
וְנִתְּנָה לָנוּ מוֹרָשָׁה	ונתנה לנו מורשה	אה ישראל פ'ואי דאדה
לִמְּדָה מִפִּי אָנֹכִי	למדה מפי אנכי	די פארטי די אנכי
	דין הוא שנעשה אותה כהלכתה וכמצוותה ככתוב בה והגית במצות של אנכי	ראזון איש קי לי סירוו'אמוש אישוש מצות קי אגאמוש אל דייו לה קוו'אינטה לי דאמוש אל דייו קי דישו אנכי
	בית המקדש הראנו כי הוא אשר הוחלנו שמע קולנו תן לנו ונשיר לך אנכי	לה קאזה סאנטה פ'ראגוו'אמוש קי איש לוקי איספיראמוש אואי מואיסטרה בוש אי סאלוואמוש קומו קאנדו דישי אנכי
הָרְאֵנוּ גְּאֻלָּתֵנוּ	הראנו גאולתנו	טירנימוש קאזה אי אשיינטוש
וְהַתֹּם אֶת גְּלוּתֵנוּ	והתם את גלותנו	אי טאנבייין ויניאש אי גואירטוש
וַהֲחֲזֵיר אֶת מַתָּנוּ	והחזיר את מתינו	שי אליבאטארון לוש מואירטוש
כְּיוֹם אָמְרֵת אָנֹכִי	ביום אמרת אנכי	לוארימוש אל [ ] די אנכי
בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הֶרְאֵה לָנוּ כִּי הוּא אֲשֶׁר הִנְחִילָנוּ שְׁמַע קוֹלֵנוּ תֵּן לָנוּ וְנָשִׁיר לְךָ אָנֹכִי		

«Yarad el hay al har Sinai» continuó siendo cantado en Liorna, publicándose sucesivamente en cada generación[8]. Su música livornesa fue documentada por Federico Consolo en su *Libro dei canti de Israele* (1892), en el cual se indica que hay que cantar «Yarad el hay» con la melodía de otro *piyyut* del ciclo de Moisés, «Tenu kavod latorá», cuya melodía aparece con notación musical. Más aun, dos preciosísimas versiones cantadas de este *piyyut* grabadas por el musicólogo judeo-italiano Leo Levi en 1959 de judíos livorneses (NSA, Y 172 y Y 182) son una clara variante de la conocida melodía cantada en Gibraltar y Tetuán (véase más adelante), complicando aún más el trazado de las líneas de transmisión.

EL HUEVO O LA GALLINA: DE VENECIA AL MAGREB

El próximo capítulo sobre *Las tablas de la ley* en judeoespañol nos lleva a Gibraltar y a Tetuán. Como ya hemos mencionado a propósito de la publicación de Larrea Palacín (1954: núm. 82) y, tal como Salomon lo había indicado, la «zona del Estrecho» (para usar la taxonomía geográfica de nuestro maestro Prof. Iacob Hassán) es otro circuito en el cual circula nuestra canción. Pero aquí nos encontramos con un fenómeno interesante. Las versiones gibraltareñas/tetuaníes son casi dos veces más largas que las del eje Venecia/Ragusa/Monastir/Estambul que hemos analizado hasta ahora. Estas versiones largas continuaron vigentes hasta el siglo XX, como lo testimonia Larrea Palacín.

Dos fuentes escritas fundamentales atestiguan que la versión larga de *Las tablas de la ley* circulaba en la zona del Estrecho paralelamente a la versión italiana/otomana más corta. El ya mencionado manuscrito de Abraham Israel de Gibraltar fechado entre 1761 y 1770 (Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2013: núm. 55) es aparentemente la más temprana aparición de la canción en su linaje norteafricano. Contiene quince estrofas zejelescas, con versificación y la palabra de vuelta («*Anojí*») de *Las tablas de la ley*. Las primeras ocho estrofas coinciden con las conocidas en Venecia, Liorna y en el Imperio otomano, pero el resto de las estrofas pertenecen a un tema diferente: la restauración del Templo de Jerusalén y la era mesiánica. Como hemos señalado, el *piyyut* otomano «Adonay hu Elohenu» conserva dos de estas estrofas mesiánicas complicando aún más las rutas bilingües de *Las tablas de la ley*.

La segunda versión de la zona del Estrecho es la de Šelomo ben Moshe Tob Elem, localizada en el manuscrito núm. 3716 de la Biblioteca Nacional de Israel (fol. 16a) fechado en 1825. Poco se sabe todavía sobre este prolífico copista de canciones en judeoespañol que habitó en Gibraltar y Tetuán. La

[8] Véase, *Divrei širah* (Livorno, 1780: 13), *Mišmeret ha-codeš* (Pisa, 1822: 107) y *Hupat hatanim* (Livorno, 1847: 43).

versión de Tob Elem consta, como la de Abraham Israel, de quince cuartetas zejelescas con vuelta en «*Anojí*», de las cuales catorce coinciden, en un orden casi idéntico, con la versión de Abraham Israel (véanse los textos en el Apéndice a este artículo). Esta versión amplia de la canción continuó siendo documentada en Marruecos como lo demuestran la versión recogida por José Benoliel (1927: 362-363) y la del manuscrito de Salomon Halevy bar Abraham fechado en 1894 en Chauen, una ciudad del Rif, publicada por Gladys Pimienta (2010).

Las tablas de la ley no solo ha adquirido en el Mediterráneo occidental una dimensión literaria mucho más desarrollada que concluye con un mensaje mesiánico, su práctica no es ya litúrgica como lo indican claramente las fuentes del eje Adriático (*hotza'at sefer torah* en Sabu'ot), sino que se cantaba, según el testimonio del Rabino Abraham Benhamú de Tetuán (residente en Lima, Perú; NSA Yc 931, grabado por Susana Weich-Shahak), en contextos performativos más íntimos. Según Benhamú, la encontramos en el espacio doméstico después de la cena festiva de Sabu'ot o, más comúnmente, en el beit midraš, como broche final de la vigilia nocturna de Sabu'ot, es decir, del *tikun lel Šavu'ot*. Efectivamente, una estrofa característica de las versiones largas de la zona del Estrecho se refiere precisamente a este último contexto al decir:

> Agora vamos a acostar
> Para mañana madrugar
> Para servir para loar
> A el que dixo «Anohy».

Otra importante característica de la versión cantada en Tetuán, que también aparece en el texto que Tob Elem anotó (pero no Abraham Israel), es la séptima estrofa de su versión, que dice:

אנא ה' הושיעה נא
נואיסטרוס פיקאדוס סלח נא
אליהו יבשר נא
קון איל קי דיש'ו אנכי

> Oh Adonay, sálvanos ahora, te ruego
> Nuestros pecados perdona, te ruego
> Anuncia a Elias, te ruego
> Con el que dijo Anojí (traducido por Edwin Seroussi)

Esta estrofa macarrónica de trasfondo mesiánico (derivado de la mención del profeta Elías), incluye el verso 25 del Salmo 118, y se canta como estribillo entre todas las estrofas. Este estribillo conecta inmediatamente a *Las tablas de la ley* con otras canciones del ciclo de Moisés de la zona del Estrecho que se ligan una a otra en el contexto performativo por medio de otro estribillo

en hebreo, el verso 1 del mismo salmo 118, *Odu l'Adonay ki tov, ki le'olam hasdo* («Alabad a Adonay, porque él es bueno, porque para siempre es su misericordia»).

EL «OTRO» TEXTO DE *LAS TABLAS DE LA LEY*: SU MÚSICA

El enfoque literario dominante en la investigación de las canciones judeoespañolas oblitera su trasfondo musical y sus momentos performativos. Es justamente la melodía la que a veces ofrece la clave que clarifica las relaciones entre las memorias vivas de los transmisores de diferentes tradiciones.

Por los datos que poseemos, resulta evidente que la melodía conocida en las comunidades de la zona del Estrecho es la más difundida. Esta melodía ha sido documentada profusamente y es interpretada hasta el presente. Larrea Palacín (1954: núm. 82) y Henrietta Yurchencko (1983 [1956]) fueron los primeros en grabarla a mediados del siglo pasado. Isaac Levy publicó en su *Antología de la liturgia judeoespañola* (1964-1980) transcripciones de versiones de Tánger (vol. III, núm. 378, comienza con «Mošé 'ala la-šamáyim») y de Tetuán (vol. VII, núm. 103). Desde entonces Susana Weich-Shahak, Oro Anahory y Judith R. Cohen han documentado y publicado esta melodía en varias ocasiones de boca de inmigrantes sefardíes de la zona del Estrecho, Israel y Canadá. Como ya hemos mencionado, resulta interesante que esta melodía también se conservó en la memoria viva de los sefardíes livorneses grabados por Leo Levi. ¿Sería este un caso de transmisión tardía, consecuencia de los lazos estrechos entre los sefardíes de Liorna y de la zona del Estrecho? ¿Estará esta supervivencia melódica relacionada con la presencia de la versión manuscrita de *Las tablas de la ley* similar a las marroquíes en el Manuscrito 142 de la comunidad de Liorna?

Una segunda melodía de *Las tablas de la ley* es la interpretada por los Maftirim de Estambul. Esta melodía fue documentada solamente a mitad de los años ochenta del siglo pasado y publicada más tarde en banda sonora y en transcripción musical (Maftirim 2009: 281-283, núm. 45). La melodía se atribuye en esta fuente a un tal Moshe ben Natan. Encontramos una persona de este nombre entre los hombres prominentes (*gvirim*) de la comunidad sefardí de Estambul en la segunda mitad del siglo XIX que menciona el poeta y editor de *ŠIBAH* Isaac Eliyahu Navon (Seroussi 1991). Sin embargo, no poseemos suficientes pruebas para confirmar esta identificación.

La tercera melodía la encontramos en un *unicum* documentado por Isaac Levy en el vol. III de su *Antología* (núm. 377). Es esta una versión proveniente de Monastir en la cual, como hemos visto, *Las tablas de la ley* fue publicada en el cancionero hebreo en uso en esta ciudad. Esta tercera melodía, tomada de la boca de Šelomo Moše Yoša, cantor sinagogal nacido en Monastir en 1894 y emigrado a Palestina en 1933, se parece, en sus primeras dos frases, a

la melodía de Estambul, pero las dos últimas son diferentes. La elucidación de esta afinidad melódica queda pendiente.

Agregamos finalmente que la melodía de nuestro poema se transformó al parecer en algunas comunidades en un *leitmotiv* de la liturgia sefardí de Sabu'ot. El manuscrito núm. 3274 del JTS, titulado *Kobetz bakašot u-fiyyutim*, proveniente de Oriente del siglo XIX, contiene numerosas referencias a «Nuestro Señor» como íncipit melódico conectado a diferentes secciones de la liturgia festiva.

ALGUNAS CONCLUSIONES NO CONCLUSIVAS

Con la esperanza de que la errática trayectoria de *Las tablas de la ley* por los campos de la cultura sefardí alrededor del Mediterráneo y más allá de él en versiones judeoespañolas y hebreas no haya confundido demasiado al lector, podemos llegar a algunas conclusiones. Uno de los textos sefardíes más cabales del ciclo sefardí de Moisés es una canción antigua cuyos orígenes quedan oscuros, pero cuya primera documentación está relacionada con la comunidad sefardí, aparentemente la llamada levantina, de Venecia. Paralela a la canción judeoespañola aparecen en escena dos *piyyutim* relacionados con ella «Yarad el hay al har Sinai» y «Adonay hu Elohenu». El primero, al parecer el más temprano, adopta la forma, versificación, palabra de vuelta y la melodía de *Las tablas de la ley* y comparte con él una estrofa, pero el resto enfoca a los Diez Mandamientos y no a la figura de Moisés. El segundo coincide con la canción judeoespañola sobre Moisés y comparte con ella su vocabulario hebreo.

Siguiendo la lógica filológica de que las versiones más completas son más antiguas, podríamos sugerir que las versiones cortas de Venecia, Liorna, Ragusa, Monastir y Estambul derivan de las largas de la zona del Estrecho documentadas ya en la segunda mitad del siglo XVIII, y que las versiones hebreas derivan de las judeoespañolas. Pero nada es simple en la historia de *Las tablas de la ley*. Ya habíamos sugerido la hipótesis de que las versiones largas comprenden de facto dos canciones que comparten una idéntica forma poética, una sobre Moisés y otra concentrada alrededor de la reconstrucción del Templo de Jerusalén de índole mesiánica y escatológica. Aun así, ya habíamos notado que por lo menos dos de las estrofas mesiánicas aparecen en el *piyyut* «Adonay hu Elohenu», lo que insinúa que la composición de *Las tablas de la ley* en su forma más extensa cohabitaba con la más corta y difundida.

Y he aquí que encontramos otra versión en una fuente livornesa de la segunda mitad del siglo XVIII que refuerza la hipótesis de la coexistencia de versionas largas y cortas de nuestra canción. Se trata la versión del Ms. 142 de la biblioteca de la comunidad sefardí de Liorna fechado en 1778 (pp. 50-52,

titulada *Pizmon le-Sabu'ot*). Esta versión finaliza con la estrofa basada en el verso hebreo del salmo 118 tan característica de las versiones escritas y orales tetuaníes. Ciertamente la relación estrecha entre las comunidades de Liorna y las del norte de Marruecos no nos permiten fijar si esta versión se origina en un transmisor tetuaní que llego a Liorna o si se trata de una tradición arraigada en la comunidad portuguesa de la ciudad toscana.

Para resumir, *Las tablas de la ley* no es una copla, o copla arromanzada, o copla paralitúrgica, porque en ninguna fuente se la llama así, sino un conjunto de canciones basadas en un modelo poético de inspiración *piyutesca*, que sirvió a varios poetas judeoespañoles, y que a medida que pasó el tiempo agregaron más y más estrofas o sustituyeron viejas por nuevas en un constante proceso creativo. Tampoco la vertiente hebrea de *Las tablas de la ley* quedó petrificada. La mayoría de las versiones de «Adonay hu Elohenu» constan de, por lo menos, ocho estrofas, y no son todas idénticas.

Agrego aquí un dato interesante. Dada la centralidad de Liorna en la gestación, transmisión y mantenimiento del conjunto poético judeoespañol-hebreo llamado *Las tablas de la ley* no sorprende nada que hayamos localizado también una versión en italiano procedente de la misma ciudad (Ms. 1224 del JTS, fol. 148). Esta versión, que refleja el *shift* lingüístico en la comunidad sefardí de Italia del judeoespañol al italiano, refuerza el fuerte arraigo de *Las tablas de la ley* en Liorna.

La tradición lírica hebrea sobre Moisés se remonta a la tradición medieval. Un precedente del ciclo de Moisés encontramos en el *piyyut Mi 'al har horev*, de la *Guenizá* de El Cairo con una anotación musical medieval atribuida a Ovadiyah el Prosélito (Golb 1967). Se trata de estrofas simples de dos versos, el primero abre invariablemente con la palabra «mi» (quién) y el segundo cierra con «ke-Moshe» (como Moisés). Una estrofa de este poema dice «mi kam arbayim yom be-lo lehem u-be-lo mayim ke-Moshe» («quien subió cuarenta días sin pan y sin agua como Moshe») recordando patentemente la segunda estrofa de *Las tablas de la Ley*. Aún más pertinente es un *piyyut* del tipo de la *selijá* de Moshe Ibn Ezra, *Mimerom qol 'over*, estructurada en forma de zéjel con vuelta en «*Anojí*» cuya figura central es Moisés. Esta *selijá* no quedó olvidada en la *Guenizá*, sino que se ha imprimido (Davidson 1931: mem 1823) y es cantada hasta el día de hoy.

Todo este conjunto de poemas hebreos antiguos usa motivos hagiográficos basados en la literatura midrásica sobre Moisés, en forma similar a *Las tablas de la ley*. No insinúo un origen peninsular de nuestra canción, sino que resalto su afiliación a arraigadas tradiciones poéticas hebreas sefardíes medievales. Señalo que el manuscrito de Ragusa, posiblemente una de las fuentes documentales más antiguas del conglomerado poético-musical de *Las tablas de la ley* nos deja entrever un erudito texto castellanizado y con verso de vuelta fijo en todas las estrofas. ¿Será este un residuo de un texto más antiguo hoy per-

dido o simplemente otra versión fijada por el público ponentino de Venecia, es decir, de los cristianos nuevos que retornaron al judaísmo hacia mitad del siglo XVI? ¿Y habrá alguna relación entre esta canción hebrea/judeoespañola para Sabu'ot y la *selijá* medieval de Moshe Ibn Ezra?

He aquí algunas sugerencias prácticas para futuras encuestas sobre la literatura lírica judeoespañola a la luz del presente estudio de *Las tablas de la ley*. Primero, existen muchísimos manuscritos hebreos que contienen canciones en judeoespañol que todavía no han sido leídos. Tenemos que estudiarlos. Segundo, la supervivencia moderna, oral o escrita, de canciones registradas en el pasado es errática tal como lo es la memoria humana. Tenemos que hilar estos fragmentos dispersos en fuentes totalmente no relacionadas unas con otras. Tercero, el espacio oral y el escrito existen paralelamente el uno a otro. Finalmente, el espacio cibernético proporciona una nueva fuente de información, si bien a veces fragmentaria, con inesperadas sorpresas.

Doy un ejemplo. En un trabajo sobre el tema de la violencia en canciones de cuna en el sitio web de la investigadora israelí Ariella Krasney cita a la señora Rachel Malka quien señala lo siguiente[9]:

> Varios caminos fueron sugeridos a la madre [en Marruecos] para proteger al niño en la cuna de los espíritus siniestros que lo acechan y pretenden dañarlo. No sorprende, por lo tanto, que una oración sin ningún rasgo de canción de cuna, se transformó en canción de cuna. La siguiente canción nos fue dictada por una persona adulta, que quedó huérfano de madre en una temprana edad. Esta canción se la cantaba su madre, de bendita memoria, en los primeros años de su vida y él recuerda a su madre en conexión con tal canción. Es esta una de las pocas memorias que le quedaron de ella. Cuando cantó la canción, se emocionó muchísimo y lloró profusamente:
>
> אדוננו אלוקינו / שלח לקרוא למשה רבנו
> כדי לתת לו את תורתנו / שמתחילה באנוכי.
> משה עלה לשמים / ללא אכילה ללא מים.
> הביא את הלוחות שנים / שמתחילות באנוכי.
> אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא.
> אנא ה' הצליחה נא, את עוונותינו סלח נא.

Este ejemplo cibernético nos brinda la oportunidad de encontrar esta antigua canción sefardita de ámbito masculino y de contenido religioso habitando la voz femenina de una madre en el espacio íntimo de acunar a un niño. Una escena más que inesperada en la compleja saga de este añejo poema judeoespañol/hebreo cantado.

---

[9] El sitio http://www.ariella-k.co.il/ fue consultado en junio de 2014, pero posteriormente fue cancelado. Todavía existe en el Archivo de Internet: https://web.archive.org/web/20140803021006/http://www.ariela-k.co.il/.

APÉNDICE

Tabla comparativa de versiones de *Las tabla de la ley*

Versiones italianas y del Mediterráneo oriental						Versiones marroquíes	
Comunidad Hebrea de Livorno, Ms. 142	1	2	3	4	5	Ms. Abraham Israel (Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2013)	NLI, Ms. 3716 (Tob Elem)
1 נואסטרו סינייור אלוקינו קריאו אה משה רבינו פארא דארנוס תורתנו קי אינפייסה קון אנוכי	1	1	1	1	1	1	1 נואיסטרו סינייור אלהינו מאנדו אה משה רבינו פארה דארמוס תורתינו קי אינפיסה קון אנכי
2 משה סוביו לשמים סין אכילה אי סין מים טרוחו לאס לוחות שנים קי אימפייסאן קון אנוכי	2	2	2	2	2	3	2 משה סובייו אה לוס שמים סין אכילה ני סין מים נוס טרוש׳ו לוחות שנים קי סי אינפיסאן קון אנכי
3 אין הר סיני וינו [וידו] אה לומברר קון פואגו אי בוס די שופר הא ישראל איזו טמלאר קואנדו איל דיו דיג׳ו אנוכי	3	3	3	3	3	2	3 אין הר סיני היזו אלומבראר קון טרואינוס אי ווס די שופר טודו ישראל היזו טינבלאר קואנדו דייוס דיש׳ו אנכי
4 דיונוס לוס עשר דיבירות קון סוס דינים אי סוס תודות [?] אאי איסטאבן לאס נשמות קואנדו איל דיו דיג׳ו אנוכי	4	5	4	4	5	5	4 מוס דייו עשרת דברות קון סוס שירים אי סוס סודות אאי איסטאבאן לאס נשמות קואנדו דייוס דיש׳ו אנכי
5 נואיסטרא לייי איס איסטימאדא די לוס אומות אוטורגדא די ישראל איס קוירידא קואנדו איל דיו דיג׳ו אנוכי		4	5	5	4	4	5 מאיסטרה לייי איס איסטימאדה דילאס אומות אפארטאדה די ישראל איס קירידה אי דיל קי דיש׳ו אנכי
						7	6 היזימוס און גראנדי יירו מאס פ׳ואירטי אירה קי איל פ׳יירו סירבימוס אאון מאל ביזירו קונטרה איל קי דיש׳ו אנכי
9 אנא ה׳ הושיעה נא נוסטרוס פיקאדוס סלח נא אליהו תבשר נא פור איל קי דיג׳ו אנוכי						8	7 אנא ה׳ הושיעה נא נואיסטרוס פיקאדוס סלח נא אליהו יבשר נא קון איל קי דיש׳ו אנכי

Versiones italianas y del Mediterráneo oriental						Versiones marroquíes	
Comunidad Hebrea de Livorno, Ms. 142	1	2	3	4	5	Ms. Abraham Israel (Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2013)	NLI, Ms. 3716 (Tob Elem)
6 ראזון איס קי לא סירוואמוס אי קי סוס מצות אגאמוס פור קי לה קוינטא דארימוס הא איל קי דיג׳ו אנוכי	5?		6	6		6	8 ראזון איס קי לה סירבאמוס אי לאס סוס מצות האגאמוס פורקי לה קואינטה דארימוס אאיל קי דיש׳ו אנכי
	8?			7		11	9 בית המקדש פ׳ראווארימוס לה מנורה אינסינדירימוס לוס קרבנות אלייגארימוס קאבי איל קי דיש׳ו אנכי
						12	01 אל מזבח פ׳ראווארימוס קטורת סאפ׳ומארימוס אל כהן גדול טינדרימוס אי איל קי דיש׳ו אנכי
						13	11 מבשר טוב איספיראמוס אה בן דוד אינביאמוס אה ירושלים סובירימוס קאבי איל קי דיש׳ו אנכי
						14	21 אל מעשר אפארטארימוס אל כהן גדול טינדרימוס לוס בכורים סובירימוס אאיל קי דיש׳ו אנכי
8 לוס מואירטוס ריישוסיטארן טודוס אליגריס אישטארן טודו איל מונדו קריאירן אין איל קי דיג׳ו אנוכי					8?		31 לוס מואירטוס סוסיטאראן טודוס אליגריס איסטאראן טודו איל מונדו קריאיראן אין איל קי דיש׳ו אנכי
7 נואסטרו פרימיו טינדרימוס פני משיח וירימוס די לה גלוריא גוסארימוס פור איל קי דיג׳ו אנוכי						15	41 מואיסטרו פרימייו דיטינדרימוס פני משיח וירימוס אי דילה גלורייא גוזארימוס קון איל קי דיש׳ו אנכי

Versiones italianas y del Mediterráneo oriental						Versiones marroquíes	
Comunidad Hebrea de Livorno, Ms. 142	1	2	3	4	5	Ms. Abraham Israel (Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2013)	NLI, Ms. 3716 (Tob Elem)
						10 Agora vamos a acostar Para mañana madrugar Para servir para loar A el que dixo “Anohy”	

Fuentes de las versiones italianas y del Mediterráneo oriental: 1) *ŠIBAH*; 2) Berlin Staatsbibliothek, Ms. Or. Oct. 353 (‘*Et hazamir*); 3) *Šir Emunim*; 4) JTSA, Ms. 1290; 5) JTSA, Ms.4104 (Ragusa).

BIBLIOGRAFÍA

Alonso García, Damián (1970), *Literatura oral del ladino entre los sefardíes de Oriente a través del Romancero*, Madrid, Federación Sefardí Mundial.

Attias, Moshe (1961), *Romancero sefaradi: romanzas y cantes populares en judeo-español* (2da edición), Jerusalén, Kiryat-Sefer.

BAECS – Elena Romero, con la col. de Iacob M. Hassán & Leonor Carracedo (1992), *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, CSIC.

Benoliel, José (1927), «Dialecto judeo-hispano marroquí o “hakitía”», *Boletín de la Real Academia Española*, 14, pp. 357-373.

Ceballos, Ignacio (2005), «Una nueva compla de Sabu’ot: *Los judíos en el Sinaí*», *Sefarad* 65, pp. 41-64.

Costa Fontes, Manuel da (2007), «Two Portuguese Crypto-Jewish Ballads: *A Passagem do Mar Vermelho* and *A Pedra Mara*», *eHumanista* 8, pp. 197-226.

CMP – Samuel G. Armistead (1978), *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal: Catálogo-índice de romances y canciones*, 3 vols., Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.

Díaz-Mas, Paloma & María Sánchez-Pérez (2013), *Los sefardíes y la poesía tradicional hispánica del siglo XVIII: el Cancionero de Abraham Israel (Gibraltar, 1761-1770)*, Madrid, CSIC.

Golb, Norman (1967), «The Music of Obadiah the Proselyte and his Conversion.» *Journal of Jewish Studies* 18, pp. 43-63.

Hassán, Iacob (1987), «La copla de “La misión de Moisés” en la tradición sefardí de la zona del Estrecho», en Joseph V. Recapito (ed.), *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*, Newark, Delaware, Louisiana State University, pp. 151-167.

Havassy, Rivka (2017), «Ms. JTS 4104 from Ragusa (Dubrovnik), 1752: An Unknown Source of Judeo-Spanish Traditional Poetry», en Elena Romero, Hilary Pomeroy, & Shmuel Refael (eds.), *Actas del XVIII Congreso de Estudios Sefardíes: Selección de conferencias (Madrid, 30 de Junio-3 de Julio, 2014)*, Madrid, CSIC, pp. 135-158.

Kamhi, Moshe (1856), *Ben Mešek: Širim rabim…ašer hayu ad hena be-kt»y…*, Salónica, Typis K. Darziloviti.

Kayserling, Meyer (1858), «Jüdisch-spanische Gedichte», *Monatschrift Geschichte und Wisseschaft des Judenthums* 12, pp. 459-462.

Levy, Isaac (1964-1980), *Antología de la liturgia judeoespañola*, 10 vols., Jerusalén, El autor.

Larrea Palacín, Arcadio de (1954), *Canciones rituales hispanojudías.* Madrid, Instituto de Estudios Africanos.

Maftirim (2009), *Maftirim: Türk-Sefarad Sinagog Ilahileri/Turkish Sephardic Synagogue Hymns*, Estambul, Gözlem Gazetcilik Basin ve Yayin, Ottoman-Turkish Sephardic Culture Research Center.

Menéndez Pidal, Ramón (1906-1907), *Catálogo del romancero judío-español*, en *Cultura Española* [1]/4 (nov. 1906), pp. 1045-1077; [2]/5 (feb. 1907), pp. 167-199.

NSA – Archivo sonoro de la Biblioteca Nacional de Israel.

Pimienta, Gladys (2010), «La kopla "Nuestro Señor Elohenu"», *Aki Yerushalayim* 87, pp. 40-43

Romero, Elena (1988), *Coplas sefardíes: primera selección*, Córdoba, El Almendro.

— (2011), «Sephardic Coplas: Characteristics and Bibliography», *European Judaism* 44.1, pp. 72-83.

Salama, Messod (1999), «Función y poética del romancero bíblico sefardí», en Judit Targarona Borrás & Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Proceedings of the 6th EAJS Congress, Toledo, July 1998*, Leiden, Brill, pp. 623-630.

— (2014), «Between *Aggada* and *Haggadah*: The Ballads *El paso del mar Rojo* and *A passagem do Mar Vermelho* among the Sephardim and the Crypto-Jews of Portugal», *Ladinar: estudios sobre la literatura, la música y la historia de los sefardíes* 7-8, pp. 261-276.

Salomon, Herbert P. (1970), «Messianism and Heresy in Two Spanish-Hebrew Hymns», *Studia Rosenthaliana* 4, pp. 169-180.

Seroussi, Edwin (1991), «De Tugarma a Jerusalén: Isaac Eliyahu Navón y su contribución a la canción folclórica israelí», *Dukhan* 13, pp. 120-130 [en hebreo].

— (2009), «Maftirim olgusuna tarihsel genel bir bakiş / Towards an Historical Overview of the Maftirim Phenomenon/ Un egzamen istoriko del fenómeno de Maftirim», véase arriba Maftirim (2009), pp. 43-77.

Seroussi, Edwin & Rivka Havassy (2009), *Incipitario Sefardí: El Cancionero judeoespañol en fuentes hebreas: siglos XV-XIX*, Madrid, CSIC.

Yossef, Benjamin B. (ed.) (1921), *Širei Yisrael be-Eretz ha-Kedem*, Estambul, Benjamin B. Yossef.

Yurchenko, Henrietta (1983), *Ballads, Wedding Songs and Piyyutim of the Sephardic Jews from Tetuan and Tangier, Morocco*, Folkways collection (FW 04208), Nueva York, Folkways.

De Bohemia a los Balcanes pasando por París: *Un aniversaryo o el kadish* (Sofía, 1900) de Albert Pipano

Amor Ayala
Investigadora independiente (España)

Resumen

Albert D. Pipano con su obra titulada *Un aniversaryo o el kadish. Novella de la vida djudia en Boemia* (Sofía, 1900) introduce las novelas de gueto ambientadas en Centroeuropa en el mundo sefardí. El texto es aparentemente una versión judeoespañola de *Die Jahrzeit* del autor Leopold Kompert (Berlín, 1865). Sin embargo, un análisis y comparación de los textos evidencia que la traducción no pudo ser directa del alemán al judeoespañol. El punto de partida para la traducción fue la versión francesa, *Un anniversaire*, realizada por Daniel Stauben (París, 1873). Este estudio se propone presentar y apuntar los resultados del análisis comparativo de las tres versiones del texto.

Palabras clave: Leopold Kompert, Daniel Stauben, Albert Pipano, novelas de gueto, traducción.

Abstract

Thanks to Albert Pipano's *Un aniversaryo o el kadish. Novella de_la vida djudia en Boemia* (Sofia, 1900), the Jewish Ghetto Fiction was introduced in the Sephardic milieu. It is logical to assume that the Judeo-Spanish text is a direct translation of the original work *Die Jahrzeit* by Leopold Kompert (Berlin, 1865). However, the study and the comparison of the texts show that the translation to Judeo-Spanish could not have been made directly from the German original. It was the French translation of the same work by Daniel Stauben (Paris, 1873) that served as the starting point for the Sephardic version. In this paper, I aim to present and underscore the results of the comparative analysis of the three versions of the text.

Keywords: Leopold Kompert, Daniel Stauben, Albert Pipano, Ghetto-novels, translation.

INTRODUCCIÓN

Albert D. Pipano publicaba en 1900 en la editorial del periódico *La Verdad* de Sofía la obra *Un aniversaryo o el kadish. Novella de_la vida djudia en Boemia*[1], la cual ya en la portada aparecía calificada como *traduksyon* sin mencionar el título ni el autor de la obra original. Si bien se ha establecido la obra en lengua alemana *Die Jahrzeit* del autor Leopold Kompert, nacido en Bohemia, como el punto de partida de la traducción de Pipano (Studemund-Halévy & Stulic 2015: 6), el cotejo entre ambos textos evidencia que la traducción no pudo ser directa del alemán al judeoespañol. Tal y como sucede con la segunda obra publicada por Pipano como traductor, *Los dramas de París* (1901), *Un aniversaryo* parte de un original francés. Se trata de la versión francesa de *Die Jahrzeit* realizada por Daniel Stauben y publicada en 1873 en París con el título *Un anniversaire.* Así se introducen las «novelas de gueto» en judeoespañol ambientadas en Centroeuropa.

A pesar de lo lejana que pueda resultar aparentemente la vida de los guetos en Bohemia para el público sefardí, la obra pone en el foco un problema común a los judíos asquenazíes y sefardíes del siglo XIX: la pérdida de la propia identidad en el proceso de asimilación y la modernización por parte de esta minoría religiosa en el contexto de la aparición de las naciones estado y los consecuentes cambios en Europa y en los Balcanes.

En este estudio nos proponemos, en primer lugar, conocer el contexto de *Un aniversaryo* mediante la presentación de la obra original alemana y de su autor, así como de la versión francesa de Daniel Stauben que sirvió de puente y texto de origen para la traducción judeoespañola. En segundo lugar, a través de la comparación de los tres textos, pretendemos rastrear algunos aspectos formales y lingüísticos de las obras para establecer puntos en común y diferencias entre las tres versiones.

EL ORIGINAL ALEMÁN: *DIE JAHRZEIT* (1865)

El autor: Leopold Kompert

Leopold Kompert (Münchengrätz, Imperio Austríaco [actualmente Mnichovo Hradiště en la República Checa] 1822-Viena, 1886) es uno de los primeros autores de lo que se conoce como *Ghetto-Novellen* o «novelas de gueto» en lengua alemana y uno de sus máximos exponentes[2]. Kompert nació en

[1] El texto judeoespañol se publicó en caracteres rashí. Transcribimos según el sistema de transcripción establecido por la revista *Aki Yerushalayim* en 1976.

[2] Sobre Kompert y su contribución a la literatura de gueto en lengua alemana, véase, por ejemplo, Strelka (1982), Krobb (1999) y Glasenapp & Horch (2005).

Bohemia y, aunque se asentó en Viena en 1838, sus narraciones se ambientan en las comunidades judías tradicionales y rurales de su región natal[3].

En el periodo más fructífero del autor aparece la colección de narraciones titulada *Geschichten einer Gasse* que se publicó en Berlín en 1865 (en Louis Gerschel Verlag) en forma de libro, aunque las historias habían aparecido anteriormente por entregas en periódicos, como *Die Neuzeit* (publicado en Viena entre 1861 y 1903), dirigido a un público judío y donde Kompert fue uno de los primeros editores (Winkelbauer 1989: 208). La obra contiene siete narraciones ambientadas en comunidades judías de la Bohemia rural. *Die Jahrzeit* («El aniversario») es la primera, seguida por: *Die Seelenfängerin* («La cazadora de almas»), *Gottes Annehmerin* («La receptora de Dios»), *Die Augen der Mutter* («Los ojos de la madre»), *Christian und Lea*, *Die beiden Schwerter* («Las dos espadas»), *Der Karfunkel* («El carbunclo»).

El género: Las novelas de gueto

El género de las «novelas de gueto» surgió en el siglo XIX y tenía, junto a la autobiografía, la función de «autorretrato»[4]. Estos textos iban dirigidos a la burguesía judía que estaba a punto de perder las bases religiosas, sociales y culturales de su pasado en el gueto. El hecho de convertir en materia literaria el pasado común no solo pretendía dotar a los correligionarios judíos de una identidad judía estable, sino que al mismo tiempo se dirigía a los no judíos con la intención de ofrecerles una visión interna positiva de la vida judía y así influir sobre la opinión general (Wittemann 1998: 8-9). Las obras se caracterizan por el hecho de describir una cultura minoritaria polifacética, poniendo el foco en lo poético y en la representación de personajes entrañables con el fin de contrarrestar la imagen negativa de los judíos que daban los escritores gentiles, como, por ejemplo, Gustav Freytag (1816-1895) en sus obras *Die Journalisten* («Los periodistas»,1852) y *Soll und Haben* («Debe y haber», 1855) o Wilhelm Raabe (1831-1910) en *Der Hungerpastor* («El pastor famélico», 1864), entre otros[5]. En este contexto, ocupan un lugar especial las fiestas, los rituales y situaciones familiares, en definitiva, todo aquello que forme parte de la representación simbólica de una cultura (Wittemann 1998: 13). En el caso de *Die Jahrzeit* el ritual del *kadish* es el motivo conductor de la historia.

---

[3] Una biografía más detallada sobre este autor puede encontrarse, por ejemplo, en Iggers (1973).

[4] Sobre este género, véase, por ejemplo, Glasenapp (1996) y Fuchs & Krobb (1999).

[5] Sobre el antisemitismo y el antijudaísmo en la literatura en alemán a partir del siglo XIX puede verse Horch & Denkler (1988 y 1899).

El argumento

Jacob Loëw, un piadoso y devoto judío que vive en un gueto con su esposa, Esther, tenía, además de su hija Blümele, cinco hijos varones, razón por la cual era muy admirado en el gueto. Jacob pierde paulatinamente a los cinco hijos varones, que siempre fallecen poco antes de cumplir los trece años, víctimas de la misma enfermedad. Jacob y su mujer ven frustradas sus expectativas de que se les rece el *kadish*.

Al ser la única hija superviviente la pequeña Blümele, Jacob intenta casarla con un sobrino suyo, Maier, de buen corazón, aunque poco agraciado y bajo de estatura. Blümele no está de acuerdo con este pretendiente y se deja seducir por Jaques, un húngaro muy apuesto pero mala persona. El padre se ve obligado a casar a la hija con Jacques, por insistencia de la hija, pero en contrapartida esta tiene que irse de casa.

Esther no sobrevive mucho tiempo a este disgusto. Durante el año de duelo, el mismo Jacob es quien va a la sinagoga a rezar el *kadish* por la difunta esposa. Él se aísla del mundo, solo recibe a Maier y rechaza todas las cartas que le llegan de una cierta ciudad de Hungría.

Una tarde todos los vecinos de la calle se alertan por los ladridos de un perro que Jacob había tomado como compañero y guardián. Una voz suplicante se mezcla con los ladridos. A la mañana siguiente, Maier, al cruzar la ciudad, se topa con una escena asombrosa: una chica y su bebé están sentados en un banco de piedra delante de la casa de Jacob Loëw. Se trata de Blümele y su hijo, a quien Jaques ha abandonado tras viajar a América para restablecer sus negocios. Ella ha acudido al pueblo para conmemorar el primer aniversario de la muerte de su madre. Maier, a pesar de que la chica lo había rechazado, les ofrece a Blümele y al bebé poder quedarse en su casa. A partir de ese momento, día a día los sentimientos de la chica hacia Maier se van transformando.

Maier, además, urde un plan. El sobrino de Jacob le ha enseñado al pequeño la oración del *kadish*. Y a base de práctica y repetición, el niño la ha aprendido de memoria. Cuando el viejo Jacob se acerca a la sinagoga, en el aniversario de la muerte de su esposa Esther, para pronunciar el *kadish*, allí mismo una voz angelical lo recita al mismo tiempo que él. Jacob descubre en ese momento que tiene un nieto varón, que podrá recitar la oración por él. Desde ese momento vuelve a reinar la paz entre padre e hija.

A continuación, Blümele recibe la noticia de la muerte de su todavía esposo Jaques. Tras un año de luto, Maier y Blümele forman una familia y tienen 7 hijos. Los pequeños alegrarán los últimos años de vida del viejo Jacob y, además, con un permiso especial, serán considerados como sus propios hijos para decir el *kadish* al aniversario de su muerte.

LA TRADUCCIÓN FRANCESA: *UN ANNIVERSAIRE* (1873)

El traductor francés

Charles Auguste Widal, alias Daniel Stauben (1822, Wintzenheim-1875, París), fue profesor de literatura clásica en varias universidades francesas y se dedicó a la enseñanza del alemán al final de su carrera en la universidad de Besançon. Es conocido por sus estudios sobre la vida y las tradiciones judías de Alsacia así como por las traducciones de las novelas de gueto de Leopold Kompert, que publicó con el pseudónimo de Daniel Stauben. Ocultó su verdadera identidad probablemente por miedo a perder su puesto de trabajo en la universidad, pues, por el antisemitismo imperante en aquella época, Widal era uno de los poquísimos judíos que había llegado a trabajar en la enseñanza universitaria (Samuels 2010: 195).

Un anniversaire aparece en último lugar tras *La Princesse* (título original: *Die Prinzessin*, «La princesa») y *Mine* (título original: *Der Min,* «Un bicho raro») en el compendio de novelas cortas de Kompert titulado *Nouvelles Juives* («Novelas judías»), publicado en París en 1873 (Editorial Hachette). Del mismo autor ya había vertido al francés *Aus dem Ghetto. Geschichten* («Desde el gueto. Historias», Leipzig 1848) que se imprimió en 1859 como *Scenes du Ghetto* («Escenas del gueto»).

Daniel Stauben compartía con Kompert el deseo de describir el pasado judío para dar una nueva forma a la modernidad judía. Los judíos alsacianos no vivían en guetos como sus correligionarios de la Europa Central. Sin embargo, para algunos escritores, este ambiente encarnaba las características negativas asociadas a la vida de gueto, como la cobardía y la pereza. Y los autores franceses, como los alemanes, no dudaron en buscar su regeneración a través de la literatura. De ahí el interés de Stauben en traducir las obras de Kompert (Samuels 2009: 214). Stauben en el prefacio a *Nouvelles juives* escribe:

> El señor Kompert ha puesto el punto de mira en un ámbito tan rico como inexplorado y ha sabido describir todo un pequeño mundo desconocido para la mayoría de los lectores: aquel que constituyen en Austria los judíos de las clases populares y de la pequeña burguesía confinados en las estrechas y malsanas calles de los guetos cuyas puertas no se les ha abierto hasta el reciente año de 1848. Kompert se ha convertido en su historiador y su poeta (1873: Préface III)[6].

Según el propio Stauben lo que le interesa de la narración que nos ocupa es que:

> Kompert ha sabido trazar las costumbres, las ceremonias y las fiestas judías. Las convierte en parte del propio discurso y les dota así de una gran

[6] Las traducciones al castellano de los textos de Stauben y de Kompert que aparecen de ahora en adelante son mías.

> verdad del color local. Es la verdadera manera de introducirnos en la vida de los guetos, en el seno de las costumbres domésticas y también, por así decirlo, públicas (1873: XIII-XIV).

LA VERSIÓN JUDEOESPAÑOLA: *UN ANIVERSARYO O EL KADISH. NOVELLA DE LA VIDA DJUDIA EN BOEMIA* (1900)

El traductor sefardí, Albert Pipano (Sofía, 1874-1941)

Albert D. Pipano (Sofía, 1874-1941) fue hijo de David A. Pipano, rabino de la comunidad judía de Sofía entre 1899 y 1921. Estudió probablemente en la escuela de la Alliance Israélite Universelle en Sofía. Se ganaba la vida como comerciante de textiles al por mayor y era un personaje importante en la vida judía de Sofía. Fue miembro de varias instituciones benéficas de su comunidad.

Publicó varias obras como autor y como traductor. Del francés tradujo dos obras: *Un aniversario o el kadish, novela de la vida djudia en Boemia* (Sofía, 1900), y la primera novela de Pierre Alexis Ponson du Terrail, del ciclo de Rocambole, titulada *Les Drames de Paris* (1857-1858), que fue publicada en Sofía con el nombre *Los dramas de París* (1901). También fue autor del *Diksyonario judeo-espanyol-bulgaro* (Sofía, 1913), impreso en la editorial Nadejda de Rahamim Shimonov, y colaborador de Avraam Moshe Tadjer en la redacción de sus *Notas istorikas* (Ayala 2017: 93-94, 509). Escribió para algunos periódicos sefardíes de Sofía, como *La Verdad* (1898-1903) en cuya editorial se publicó la obra que nos ocupa (Ayala 2017: 65).

Comparación de las tres versiones

Nos disponemos en este apartado a analizar comparativamente algunos aspectos de los textos para observar qué elementos del original alemán y de la versión francesa se han mantenido y cuáles se han modificado en la traducción judeoespañola. Con la intención de ser un punto de partida para un análisis más exhaustivo de las tres obras, queremos apuntar en este trabajo nuestras observaciones sobre los siguientes aspectos: el título, los nombres de los personajes, la distribución interna y, finalmente, algunas características lingüísticas.

El título

El título de la versión alemana es *Die Jahrzeit,* el término yidis[7] que sirve para designar el aniversario de una defunción y que se conmemora con

[7] El propio Kompert escribe: «Wenn Vater oder Mutter stirb, sollen es die nachgelassenen Söhne täglich, am Morgen und am Abend, im Gotteshause durch das ganze Trauerjahr,

la recitación del *kadish*. Se originó en Alemania en el siglo XV. Proviene de la misma palabra alemana que denota una misa para honorar la memoria de un fallecido.

Mientras que para el título en alemán se ha optado por una palabra en lengua del «gueto», resulta significativo que en la versión francesa se haya utilizado la palabra *anniversaire* que, a priori, no tiene ni connotaciones funerarias ni religiosas. Albert Pipano opta en su traducción por una solución intermedia donde aparece la palabra no judía y la palabra judía, *Un aniversaryo o el kadish*, con un subtítulo muy explícito que orienta al lector sobre la temática de la obra: *Novella de la vida djudia en Boemia*[8]. Además, en la primera página, volvemos a encontrar tres títulos: *Novella djudia*; *Un aniversaryo* y *Yarzeit*, recogiendo el título yidis original.

Los nombres de los personajes

Los nombres de los personajes del original alemán se mantienen en la traducción francesa y en la judeoespañola, excepto en el caso de los dos protagonistas: el padre y la hija[9]. El apellido asquenazí del padre, *Löw/Loew,* se despoja del tinte yidis y retoma su forma hebrea *Levi* más habitual en el ámbito sefardí. En la versión alemana y francesa la hija se llama *Blümele* y *Blumelé*, mientras que en la traducción judeoespañola se ha optado por un nombre más sefardí, *Rivka*[10]. Estaríamos, por tanto, ante un fenómeno de *domesticación*[11] del texto original en términos de Lawrence Venuti (2008: 19), es decir, una estrategia del traductor para adaptar el texto fuente a la cultura meta y así minimizar todos aquellos aspectos textuales ajenos, en términos culturales y lingüísticos, a la lengua de llegada.

---

und dann an den jedesmaligen Todestagen, oder wie er in der Sprache der "Gasse" heißt, "zur Jahrzeit" sprechen.» (1865: 2). [«Cuando muere el padre o la madre, los hijos deberán pronunciar (la oración del kadish) cada día por la mañana y por la tarde, en la casa de Dios durante todo el año de duelo, y luego el día del aniversario de la muerte, o como se dice en la lengua del gueto, *zur Jahrzeit*»].

[8] En este sentido, coincide con lo observa ya Amelia Barquín (1998: 108) respecto a las adaptaciones que hizo Alexandr Ben-Guiat del francés quien afirma que las variaciones en los títulos de las versiones sefardíes «responden generalmente a un deseo de mostrar más exactamente el contenido del texto».

[9] Sin embargo, en la transcripción de Studemund-Halévy & Stulic (2015) se optó por restituir los nombres del original alemán.

[10] Este tipo de transformaciones también son constatadas por Barquín (1998: 112-114).

[11] El fenómeno opuesto a la *domesticación* (*domestication*) es la *extranjerización* (*foreignization*), el conjunto de estrategias del traductor que tienen como objeto conservar el contexto cultural de la lengua original.

Die Jahrzeit	*Un anniversaire*	*Un aniversaryo*
Jacob Löw	Jacob Loew	*Yakob Levi*
Esther	Esther	*Ester*
Resel	Roesel	*Rozel*
doctor Prager	docteur Prager	*doktor Prager*
Blümele	Blumelé	*Rivka*
Maier	Maier	*Meir/Meyr*
Jaques	Jacques	*Jak*
Wolf	Wolf	*Volf*

Un dato curioso de la traducción francesa es que Jacques recibe el apellido Stern por una mala interpretación de Stauben a partir del alemán, donde se ha confundido la palabra alemana *Gestirn* («frente») por *Stern* («estrella» y apellido alemán habitual). Mientras Kompert habla de *la frente de Jaques*, Stauben transforma *Jaques* por *Jacques Stern*. Resulta interesante que en la traducción judeoespañola, a pesar de tener como texto de partida la versión francesa, se haya optado por eliminar el apellido.

Die Jahrzeit	*Un anniversaire*	*Un aniversaryo*
Namentlich an Sabbatnachmittagen, besonders im Sommer und Frühlinge, war es, wo *Jaques Gestirn* in seinem vollsten Lichte strahlte.	C'était principalement dans les après-midi du samedi, en été et au printemps, que *Jacques Stern* rayonnait dans tout son éclait (Cap. 2, p. 220).	*Era prinsipalmente en los medyo dias de shabat en enverano ke Jak aparesia kon toda su ermozura* (p. 18).

Traducción del original:
Pues en las tardes de shabat, sobre todo en verano y primavera, era cuando la frente de Jaques brillaba con el máximo esplendor.
Traducción de la versión francesa:
Principalmente las tardes de sábado, en verano y en primavera, Jacques Stern brillaba con todo su esplendor.

La distribución interna

El original alemán tiene una extensión de 34 páginas y se divide en cinco capítulos que se redistribuyen en tres en la versión francesa, que consta de

71 páginas, casi el doble que el original a pesar de ser una traducción bastante literal. La traducción sefardí, de 53 páginas, sigue la estructura tripartita de la versión francesa.

Die Jahrzeit	*Un anniversaire*	*Un aniversaryo*
Kap 1: 1-7	I: 201-215	I: 1-24
Kap 2: 7-13	I: 215-230	II: 25-34
Kap 3: 13-20	II: 230-243 III: 243-245	III: 34-53
Kap 4: 20-27	III: 245-257	
Kap 5: 27-34	III: 257-270	

La lengua: consideraciones generales

Comparando las tres versiones observamos que la traducción del alemán al francés es, como decíamos arriba, considerablemente literal aunque no se haya respetado la distribución formal de los capítulos. En el caso de la versión judeoespañola también destaca la proximidad de la traducción respecto al texto de partida, aunque hay algunas variaciones estilísticas y se simplifican a menudo las expresiones.

a) *Tratamiento lingüístico de los conceptos judíos*

El cambio de la lengua materna yidis a la lengua literaria alemana o francesa se puede considerar como un reflejo del cambio de mentalidad de los autores judíos, en definitiva, es una muestra de aculturación en coherencia con la intencionalidad de las obras[12]. Sin embargo, la traducción judeoespañola realizada necesariamente para un público judío sefardí deja de tener la función de traspasar a un público no judío que tenía el texto de partida. Esto también se refleja a nivel lingüístico ya que en el original alemán incluso las fiestas judías aparecen como términos alemanes y no hebreos. Asimismo, en la traducción francesa predomina el léxico francés para este campo semántico —con algunas excepciones—, mientras que en la versión judeoespañola se utiliza el vocabulario tradicional en hebreo para ello.

[12] Sobre el uso del alemán como lengua literaria por parte de autores hablantes de yidis puede verse, por ejemplo, Glasenapp (1999).

Die Jahrzeit	*Un anniversaire*	*Un aniversaryo*
an einem der letzten Tage des Laubhüttenfestes [12]	à l'occasion des derniers jours des Cabannes [226]	*sukkot* [23]
Am Vorabend des Neujahrfestes [13]	La veille du nouvel an Juif [230]	*El dia de antes del nuevo anyo djidyo (rosh hashana)* [25]
Am Versöhnungstage [14]	C'était au jour du Kippour dit de mortification [231]	*kipur* [26]
als der Gemeindediener [16]	le garçon de la communauté juive [236]	*shamash* [29]

También hay que destacar que en la versión francesa aparecen ocho notas del traductor de carácter explicativo en las que se da más información sobre las festividades y costumbres judías que en el texto alemán solo aparecen mencionadas. Daniel Stauben remite de manera sistemática a su obra *Scènes de la vie juive en Alsace* («Escenas de la vida judía en Alsacia») para ampliar la información sobre dichas celebraciones. Estas aclaraciones no aparecen en la versión de Pipano ya que son innecesarias para el público lector sefardí.

b) *Galicismos*

En la traducción judeoespañola la tendencia general de Albert Pipano es judeoespañolizar el léxico francés utilizando numerosos neologismos. Algunos ejemplos de ello son: *anvelop* (7, fr. *enveloppe* «el sobre»), *en prea* (9, *en proie* «en presa»), *politessa* (10, fr. *politesse* «amabilidad»), *azardo* (10, *hasard* «azar»), *objeto de tualeta* (12, fr. *objet de toilette* «objeto de baño») y *el tenedor de livros* (17, *le teneur de livres* «el contable»).

Son numerosas las traducciones literales de expresiones o frases que constituyen construcciones sintácticas calcadas del francés:

Un anniversaire	*Un aniversaryo*
le hasard seul [209]	*el asardo solo* [10]
Dejà Blumelé avait acquis assez d'assurance pour pouvoir répondre a la question habituelle de son père par un: Oui! [213]	*Deja Rivka avia akuistado abasto de asiguransa por pueder responder a la demanda de uzo de su padre kon: Si!* [13]
tu as grand tort [214]	*tu tienes grande tuerto* [14]
il n'y a personne dans tout le Ghetto qui le vaille sous ce rapport [217]	*no ay ninguno en todo el geto ke lo valga sovre este raporto* [16]
à tel point qu'il n'eut pas même, lors de la conscription, à se placer sous …[218]	*el non tenia mismo, en el tiempo de la konskripsyon (servisyo militar) a plasarse sovre…* [17]

c) *Glosas*

La tendencia general en la traducción a nivel léxico, como decíamos arriba, es la introducción de neologismos mediante extranjerismos o calcos. Tanto es así que, en ocasiones, el traductor judeoespañol tiene que recurrir a glosas donde introduce la palabra patrimonial equivalente para asegurarse que sus neologismos van a ser comprendidos por los lectores sefardíes[13].

Un anniversaire	*Un aniversaryo*
Ghetto [201]	*geto (mahale de dijdios)* [3]
paternelle [204]	*paternela (del padre)* [5]
mauvais oeil [204]	*ojo malo (‘ain ra’a)* [5] «mal de ojo»
anniversaire [205]	*aniversaryo (yar tseit)* [6]
cette prière [206]	*esta orasyon (el kadish)* [7]
cimetière [207]	*sementeryo (bet haḥayim)* [8]
prodigalités [212]	*prodigalidades (chumirtlik)* [12]
conscription [218]	*konskripsyon (servisyo militar)* [17]
ruban [222]	*ruban (kordela)* [19] «cinta»

d) *Préstamos del turco*

A pesar de la tendencia general a introducir galicismos por influencia léxica del texto de partida, observamos también la aparición de léxico tradicional de origen turco en la versión de Pipano aunque su presencia es marginal. Algunos ejemplos serían:

Un anniversaire	*Un aniversaryo*
tourmenté [201]	*shashirado* [3] «confundido», del tc. *şaşmak* o *şaşırmak*[39]
cerbère [203]	*pazvan* [5] «guardián», del tc. *pazvan*
teneur de livres [233]	yazichi [28] «contable» del tc. *yazıcı*

[13] Sobre este tema se han publicado numerosos estudios. Entre otros pueden consultarse los trabajos de Schmid (2010), García Moreno (2010), y Hernández, Sinner & Tabares (2014).

CONCLUSIONES

De sobra es conocido que la literatura sefardí se nutre de traducciones de obras europeas a partir de la tercera mitad del siglo XIX, especialmente del francés, lo cual genera nuevos modelos literarios en las letras sefardíes y contribuye a la modernización de su público lector. Pero también surge el interés por verter al judeoespañol obras de la literatura alemana escritas por autores judíos.

Si bien en los últimos años se han estudiado versiones sefardíes de obras judeoalemanas, especialmente de los autores Phöbus y Ludwig Philipson y Marcus Lehmann (García Moreno 2010, Cimeli 2013 y Bürki 2016), también es cierto que dichas traducciones están muy vinculadas a la comunidad sefardí de Viena. En este sentido, la obra sefardí que nos ocupa resulta doblemente interesante, ya que, por un lado, se realiza en el seno de la comunidad sefardí de Bulgaria y, por otro, introduce un nuevo género literario característico de la literatura judía en alemán, «novelas de gueto».

La obra de Leopold Kompert *Die Jahrzeit* llegó al mundo sefardí gracias a la traducción de Albert Pipano publicada en Sofía en el año 1900, pero no se realizó directamente del alemán sino a través de una versión puente en francés llevada a cabo por Daniel Stauben y publicada en 1873.

¿Qué podría haber animado a Albert Pipano a elegir esta obra para su traducción al judeoespañol estando esta ambientada en el mundo rural asquenazí de Bohemia? La elección de Pipano está justificada por el hecho de que en el siglo XIX la historia de los judíos de la Europa Central y aquella de los Balcanes tiene muchos paralelismos. En el corazón de los procesos históricos y políticos por los que pasan ambas comunidades están los problemas de identidad desencadenados por la asimilación.

Die Jahrzeit refleja los conflictos entre tradición y modernidad encarnados respectivamente por el padre de familia Jacob Löw/Yakob Levi y el joven húngaro Jaques/Jak. Nos encontramos ante el clásico esquema del agente externo que irrumpe en un grupo y hace tambalear sus fundamentos, pues este personaje acabará apartando a la hija de Levi de su núcleo familiar y, por ende, de su cultura. Finalmente, con la desaparición del extranjero, la comunidad vuelve a su armonía inicial y se restablece la práctica ritual del *kadish*, que en la novela simboliza la esencia de la identidad judía.

En el caso del original alemán, además, existe una doble intención ya que se dirige a un público lector tanto judío como gentil con la intención de transmitir un cierto orgullo del pasado a los primeros y una visión positiva del judaísmo a los segundos. Sin embargo, los lectores de la versión judeoespañola son necesariamente judíos del ámbito balcánico. Esto explica algunas de las decisiones del traductor sefardí: la transformación de algunos nombres de los

protagonistas, la restitución de los términos hebreos frente a la traducción alemana y francesa de los mismos, y finalmente hace superfluos algunos pasajes de la obra, como la larga explicación sobre el significado del término *kadish* al principio de la obra.

En otro orden de cosas hay que destacar que, mientras el hilo argumental de la obra se centra en advertir de los peligros de la asimilación, a nivel lingüístico el francés se acepta como un agente transformador y renovador del judeoespañol, como observamos en los galicismos, las expresiones calco y las glosas. Dicha tendencia es generalizada entre los autores y traductores de la literatura sefardí moderna. Finalmente, a nivel del argumento no se aprecian grandes transformaciones, la traducción de Pipano sigue de cerca el texto que le ha servido de punto de partida.

En definitiva, *Un aniversario o el kadish* constituye un testimonio no falto de originalidad de la transferencia cultural intrajudía del mundo asquenazí al sefardí.

BIBLIOGRAFÍA

Ayala, Amor (2017), *Los sefardíes de Bulgaria: Estudio y edición crítica de la obra «Notas istorikas» de Avraam Moshe Tadjer*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie (404), Berlín & Boston, Walter de Gruyter.

Barquín, Amelia (1998), *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo XX*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

Bürki, Yvette (2016), «Traducir para instruir deleitando. Las novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol», en Constance Carta, Sarah Finici & Dora Mancheva (eds.), *Enseñar deleitando. Plaire et instruire*, Berna, Peter Lang, pp. 345-367.

Cimeli, Manuela (2013), *Encuentros literarios entre Askenaz y Sefarad: la recepción en la literatura judeoespañola de la obra narrativa de los hermanos Philippson y de Marcus Lehman,* Tesis Doctoral, Universität Basel.

Collin, Gaëlle & Michael Studemund-Halévy (2007), *Entre dos mundos. Catálogo de los impresos búlgaros en lengua sefardí (siglos XIX y XX)*, Barcelona, Tirocinio.

Fuchs, Anne & Florian Krobb (1999), *Ghetto Writing: Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*, Columbia, Camden House.

García Moreno, Aitor (2010), «Glosas frescas en *La hermośa Ḥulda de España* (Jerusalén, 1910)», en Paloma Díaz-Mas & María Sánchez-Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, pp. 75-86.

— (2013), *Der Rabbi und der Minister. Dos versiones judeoespañolas de la novela alemana. Edición y estudio filológico*, Barcelona, Tirocinio.

Glasenapp, Gabriele von (1996), *Aus der Judengasse: Zur Entstehung und Ausprägung der deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*, Conditio Ju-

daica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur und Kulturgeschichte (11), Tubinga, Niemeyer.

— (1999), «German versus Jargon: Language and Jewish Identity in German Ghetto Writing», en Anne Fuchs & Florian Krobb (eds.), *Ghetto Writing: Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*, Columbia, Camden House, pp. 41-53.

Glasenapp, Gabriele von & Hans Otto Horch (eds.) (2005), *Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 vols., Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur und Kulturgeschichte (53-55), Tubinga, Niemeyer.

Hernández Socas, Elia, Carsten Sinner & Encarnación Tabares Plasencia (2014), «La función de las glosas en *El Trajumán* de Michael Papo (1884)», *Zeitschrift für romanische Philologie* 130.2, pp. 397-429.

Horch, Hans Otto & Horst Denkler (eds.) (1988-1989), *Conditio Judaica: Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, 2 vols., Tubinga, Niemeyer.

Iggers, Wilma A. (1973), «Leopold Kompert, Romancier of the Bohemian Ghetto», *Modern Austrian Literature* 6.3/4, pp. 117-137.

Kompert, Leopold (1865), *Geschichten einer Gasse*, Berlín, Louis Gerschel Verlag, consultada en línea por última vez el 15/9/2019: https://gutenberg.spiegel.de/buch/die-jahrzeit-772/1.

Krobb, Florian (1999), «Reclaiming the Location: Leopold Kompert's Ghetto Fiction in Post-Colonial Perspective», en Anne Fuchs & Florian Krobb (eds.), *Ghetto Writing: Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*, Columbia, Camden House, pp. 54-82.

Nehama, Joseph (1977), *Dictionaire du judéo-espagnol*, Madrid, CSIC-Instituto Arias Montano.

Pipano, Albert (1900), *Un aniversaryo o el kadish. Novella de_la vida djudia en Boemia*, Sofía, Imprimeria La Verdad.

Samuels, Maurice (2010), *Inventing the Israelite: Jewish Fiction in Nineteenth-Century France*, Redwood City, Stanford University Press.

Schmid, Beatrice (2010), «"Por el adelantamiento de la nación". Las ideas lingüísticas de Abraham A. Cappon», en Paloma Díaz-Mas & María Sánchez-Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, pp. 99-112.

Stauben, Daniel (1873), *Nouvelles Juives*, París, Hachette, consultada en línea por última vez el 15/9/2019: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5470274w/f238.double.

Strelka, Joseph P. (1982), «Leopold Kompert – Erzähler des jüdischen Ghetto», en Herbert Zeman (ed.), *Die Österreichische Literatur: Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830-1890)*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Studemund-Halevy, Michael & Ana Stulic (2015), *La Boz de Bulgaria Vol. 2: Bukyeto de tekstos en lingua sefardí. Livro de lektura para estudyantes: Novelas*, Barcelona, Tirocinio.

Venuti, Lawrence (2008[2]), *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Abingdon, Routledge.

Winkelbauer, Thomas (1989), «Leopold Kompert und die böhmischen Landjuden», en Hans Otto Horch & Horst Denkler (eds.), *Judentum, Antisemitismus und deutschsprachiger Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Weltkrieg* II, Tubinga, Niemeyer.

Wittemann, M. Theresia (1998), *Draußen vor dem Ghetto: Leopold Kompert und die ›Schilderung jüdischen Volkslebens‹ in Böhmen und Mähren*, Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur und Kulturgeschichte (22), Tubinga, Niemeyer.

La poesía infantil sefardí de transmisión oral: literatura, juegos y herencia cultural

Agnieszka August-Zarębska
Universidad de Wrocław (Polonia)
Elisa Martín Ortega
Universidad Autónoma de Madrid (España)

Resumen

En este artículo se analizan las retahílas, poemas y canciones, acompañados a menudo de juegos gestuales, que pertenecen a la tradición oral sefardí infantil, así como las prácticas culturales asociadas a su composición y recitado en la vida de las comunidades sefardíes orientales. La poesía oral infantil ocupaba un lugar esencial en las relaciones entre los niños y los adultos, contribuyendo al desarrollo lingüístico, al mismo tiempo que permitía transmitir a las nuevas generaciones una serie de valores sociales fundamentales. La poesía tradicional infantil representaba un instrumento eficaz a la hora de construir la identidad individual, social y colectiva en el seno de las comunidades sefardíes. En el análisis propuesto se presta especial atención al lugar del niño en la sociedad tradicional y a las expectativas proyectadas por los adultos a lo largo de su crecimiento.

Palabras clave: folklore infantil, poesía oral infantil, tradiciones sefardíes, identidad colectiva sefardí.

Abstract

This paper analyses Judeo-Spanish poems, songs, gestures and mimic games pertaining to children's folklore and scrutinises other cultural practices related to their use in the life of the Eastern Sephardim. This kind of oral poetry was important in the process of establishing a relationship between the adult and the infant, or the child and other children. In addition, this poetry helped children develop their language skills and passed down to the youngest generation a set of values cherished in a traditional community, thus preparing them to take up their future social roles. Therefore, this part of folklore worked as an effective tool for shaping the individual, social and collective identity of the Sephardim. The paper aims to pinpoint the place that belonged to children in a traditional society and the expectations laid upon them by adults at a different stage of their growing up.

Keywords: children's folklore, children's oral poetry, Sephardic traditions, Sephardic collective identity.

INTRODUCCIÓN

La poesía de transmisión oral, que incluye poemas, canciones y juegos mímicos y gestuales, ha ocupado, durante los cinco siglos de vigencia de la diáspora sefardí (1492-1945), un lugar esencial en la vida de los niños sefardíes orientales (originarios de las actuales Grecia, Turquía, Bulgaria, Rumanía, Serbia, Bosnia y Herzegovina y Macedonia del Norte)[1]. Se trata de un corpus de textos y prácticas culturales que conformó una identidad colectiva y representó un modo de socialización y participación en la cultura oral sefardí.

Sin embargo, el repertorio de poesía infantil de transmisión oral ha recibido poco interés por parte de los investigadores en lengua y literatura sefardíes, con algunas excepciones, como la de la musicóloga Susana Weich-Shahak (2001), quien ha recogido un buen número de composiciones dirigidas a los niños o cantadas por los niños; o Drita Tutunović de Belgrado (2008), autora de una colección de textos folklóricos, que había conocido principalmente a través de su abuela, oriunda de Salónica. Contamos, por tanto, con pocos estudios y fuentes de información acerca de la poesía infantil sefardí (August-Zarębska y Martín Ortega 2017; Vidaković-Petrov 2010). En este artículo intentaremos profundizar en el análisis de dicho repertorio desde un punto de vista literario y sociológico. De este modo, presentaremos la descripción que dos escritores sefardíes orientales de los siglos XIX y XX, Michael Molho (Salónica, Grecia) y Jakov Maestro (Sarajevo, Bosnia), hacen sobre los poemas y canciones infantiles judeoespañoles, así como acerca de los juegos y la mímica asociados a su recitado.

Las fuentes utilizadas son literarias y sociológicas: libros y periódicos que describen las costumbres de los sefardíes en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del siglo XX. Este análisis nos permitirá explorar la construcción de una identidad social a través de la herencia cultural transmitida por los niños y para los niños en las comunidades sefardíes.

A la hora de conceptualizar los juegos tradicionales infantiles partimos de la definición de la estudiosa de la literatura oral Ana Pelegrín, quien afirma que son «aquellos cuyas acciones expresivas corporales-verbales son representadas por el placer del movimiento y la palabra, reconocidas, aceptadas las reglas y los actores, aprendidos por la transmisión oral-gestual a través de generaciones y practicadas por los niños» (1996: 23). La mayor parte de las composiciones infantiles sefardíes son de origen hispánico, aunque también aparecen en ellas elementos de la tradición judía y han sido influidas por el folklore de Turquía o de los países balcánicos, según los casos:

[1] Agradecemos la colaboración de Željko Jovanović (CSIC, Madrid) y Aleksandra Twardowska (Universidad Nicolás Copérnico de Toruń) en la localización y traducción de los textos en serbocroata, sin los que no hubiera sido posible elaborar este artículo.

> En su profundo sentido de la teatralidad, los juegos constituyen un escenario donde la sociedad infantil de cada época y lugar, al tiempo que reitera su fidelidad a las viejas palabras, gestos y ceremonias, en el nutrido retablo de personajes tradicionales crea una escena abierta con nuevos actores para encauzar las relaciones entre los participantes, los impulsos dinámicos, los temores, la imaginación (Pelegrín 1996: 42).

Constituyen, por tanto, un corpus fiel a la tradición y a la vez en constante recreación, que media en las relaciones entre los adultos y los niños, y en el interior de los grupos de niños, configurando una expresión cultural y, al mismo tiempo, universal de la unión entre la palabra, la motricidad y el juego en los primeros años de la vida.

Entre las composiciones citadas por Michael Molho y Jakov Maestro ocupan un lugar fundamental los llamados «juegos de crianza», según la terminología empleada por Carlos Silveyra (2010). Con esta denominación el autor se refiere a aquellas composiciones empleadas por los adultos para relacionarse con los niños en sus primeros años de vida, llegando a afirmar que «en cada sujeto, nacen juntos la literatura y el juego» (2010: 207). La interacción se centra aquí, fundamentalmente, en un adulto y un niño, que se vinculan en el marco de una demostración de afecto y cuyos juegos van acompañados por la palabra: «la palabra con intención de iniciadora del mundo, la palabra que nomina al mundo» (Silveyra 2010: 207). Se trata de «nominar al mundo y además presentarlo como un lugar agradable para vivir. Como parte de ello, la palabra empieza a tener intencionalidad estética, condición fundante de lo literario» (Silveyra 2010: 207). Silveyra distingue, en este sentido, tres categorías de juegos de crianza, que se corresponden con los tres tipos de juegos y actividades más básicas que realizan los adultos con los niños pequeños: juegos de sostén (nanas, canciones de cuna, asociados a las acciones de balancear y acunar), juegos de ocultamiento (cucú-tras, escondite) y juegos de persecución (cosquillas, pillar) (2010: 208-217). Pelegrín, por su parte, dice de estas primeras composiciones:

> Recibe el niño pequeño un caudal rítmico, afectivo, en juegos primeros, unido a su experiencia con el vínculo maternal, con el nexo umbilical de la nutrición. La madre alimenta con la palabra táctil, palabra-gesto, palabra-emoción, la oralidad y la receptividad, siempre abierta, disponible, del niño pequeño. Funda los elementos afectivos, revelados posteriormente como constitutivos de la literatura vivida, jugada y conjugada: la literatura oral (2008: 28).

Este carácter oral y materno se ve afianzado en el caso de los sefardíes por la participación de la comunidad y la creación de un universo simbólico, ampliamente ritualizado, que acompaña al niño en el establecimiento de la filiación, las distintas etapas de la crianza, la definición de la identidad de género y la asunción de determinados roles sociales como parte de la colectividad.

MICHAEL MOLHO Y LA POSICIÓN DEL NIÑO EN LA COMUNIDAD TRADICIONAL

Gran parte de los textos que pertenecen al folklore infantil fueron concebidos en el seno de una comunidad tradicional. Por lo tanto, para comprender mejor su significado y función cabe recordar que la situación del niño en aquel entorno social era distinta de la de hoy. La retrata de manera bastante pormenorizada el rabino e historiador Michael Molho en su libro canónico *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* (1950). Se refiere sobre todo a los tiempos anteriores a la modernización en la diáspora oriental, que empezó a mediados del siglo XIX y fuera de las grandes capitales incluso unas décadas más tarde. El autor dedica dos capítulos enteros a la figura del niño: «Educación y enseñanza» (1950: 91-130) y «Juegos y muletillas infantiles» (1950: 131-144). Además, el papel central de tener hijos aparece plasmado en el capítulo que habla del nacimiento y la circuncisión y que incluye unas estrategias semimágicas que tenían como objetivo proteger la salud, la seguridad, y garantizar la supervivencia de los recién nacidos (1950: 49-90). En la colectividad antigua, no solo sefardí, cuando las mujeres no accedían al sistema educativo ni al mercado laboral, dar a luz a los hijos y cuidar de ellos era el principal fin de su vida. Por lo tanto, en la celebración de momentos importantes del ciclo vital aparecían numerosas prácticas simbólicas que subrayaban el valor de tener descendencia o estaban dirigidas a poder concebirla.

Las mujeres se casaban a la temprana edad de trece o catorce años (Molho 1950: 15), lo cual, si gozaban de buena salud, les permitía dar a luz de diez a veinte o incluso más veces en su vida. Entre las usanzas relacionadas con el casamiento se encuentran algunas que según la creencia popular iban a traer fertilidad a la muchacha, como por ejemplo la de pasar por encima de una palangana o una bandeja con pescado colocada en el suelo (Molho 1950: 39; Weich-Shahak 2013: 25). Este ritual tenía lugar el octavo día de la *hupá*, que se llamaba «día de pescado». Era cuando el marido hacía su primera compra de este alimento para la familia. Antes de cocinarlo la joven mujer o la pareja de recién casados tenía que saltar tres veces sobre el recipiente, mientras que los parientes les deseaban una fecundidad igual que la de los peces. Se mencionan también varios hábitos y «observancias místicas» practicadas con la intención de facilitar el parto[2], adivinar o influir en el sexo del niño al que se esperaba[3] o prevenir la esterilidad y el aborto. Asimismo, cuando ya había nacido el bebé, se realizaba una serie de actos semimágicos para proteger al recién nacido y a la parturienta de los malos

[2] Para facilitar el parto durante el embarazo solían dejarse todas las puertas y puertecitas de la casa abiertas.

[3] Por ejemplo, las mujeres embarazadas que querían tener un hijo varón cada viernes lo llamaban con su futuro nombre masculino con la esperanza de que se acostumbrase y naciese hombre.

espíritus (*los de embajo*) y del mal de ojo (*aynará*). Muchas de estas prácticas —canciones, dichos, fórmulas rituales o mágicas— se basaban en el uso de lenguaje verbal y corporal, otras en la creencia en el poder protector de objetos tales como ajo, canela, ruda, romero, diente de perro, cuenta de coral o de vidrio azul en forma de ojo, moneda de oro, libro de los Salmos puesto debajo de la almohada, etc. (Molho 1950: 49-87; Romero 1998: 24-25; Weich-Shahak 2013: 25-34).

El nacimiento de un hijo significaba para los padres y los demás familiares una alegría que se reflejaba, entre otras cosas, en las celebraciones relacionadas con la circuncisión. Después de la ceremonia religiosa la familia festejaba con comida, bailes, cantos y bromas (Molho 1950: 76). Se han conservado varias canciones destinadas a la fiesta de circuncisión, sobre todo a la *viola*, o sea, la noche que la precedía (Weich-Shahak 2013: 103-129).

El nacimiento de una hija solía celebrarse de manera más sencilla. La presentación de la niña ante la familia tenía lugar en casa y se llamaba la *fada* o el *fadamiento*. En las colecciones que hemos cotejado son más numerosos los textos que hablan del niño varón. Molho observa que en la comunidad tradicional se apreciaba más la progenitura masculina que la femenina. Al explicar la costumbre de adivinar el sexo del feto por medio de calentar la vesícula biliar de una gallina sobre el fuego escribe sin rodeos:

> Si se abría estallando, sería niño; si la vesícula, por el contrario, se rompía sin hacer ruido, era niña lo que se esperaba, pues como todo ser a quien no se quiere, ni se hacen votos por que venga, pensábase que la criatura del sexo débil estaba obligada de venir al mundo silenciosamente, vergonzosamente, sin tambores ni trompetas (1950: 52).

También los propios textos de folklore, como los refranes o las cantigas, muestran el trato desigual que recibían ambos sexos. Además, constituyen una prueba de las distintas expectativas y preocupaciones que los padres albergaban hacia cada uno de ellos. Sirvan de ejemplo los siguientes refranes: «La fizha en la fazha, la ajhugar a la casha»[4]; «Una fizha, una maravilla; dos, con savor; tres, malo es; cwatro fizhas y una madre, mala vezhés para el padre»; «La fizha para el caldo, el fizho para el palo»; «Las niñas tienen siete almas» (Cantera Ortiz de Urbina 2004: 170; 359; 170; 185). Asimismo en el cancionero con más frecuencia se alaba al hijo varón:

> Vivo y florido,
> el cuerpo bienvenido,
> nos viva el parido.
> Y tambien la parida

[4] En todas las citas en judeoespañol se respeta la grafía del original.

que mos parió un hijo.
[...]
Que mos parió un hijo de cara de flores,
En la su vida buena diez hijos varones (Weich-Shahak 2013: 115).

En la cantiga «La gallina de la parida» la mujer que dio a luz a un hijo goza de cuidados especiales por parte de la familia y recibe muchas visitas. En cambio, la que tiene una hija es atendida como mucho por las vecinas:

Las que son paridas del hijo
echan cortinas y hacen rijo,
visitadores por sus cortijos.

Las que son paridas de hija
se echan en cama como unas hazinas,
se arreglan con las vecinas (Weich-Shahak 2013: 105).

Por más apreciados que fueran los niños en la colectividad tradicional, antes de la época de la modernización y la divulgación de las nuevas corrientes educativas, la vida de los menores, particularmente en las capas sociales baja y media, no era fácil. Por lo general, la madre se ocupaba de ellos en casa. No obstante, cuando tenía muchos hijos, para llegar a hacer las tareas del hogar, mandaba a los que ya no mamaban a la *mestrica*. Según Molho, esta era más guardiana que educadora, o bien porque carecía de conocimiento, o porque tenía demasiados niños bajo su vigilancia. El autor se queja de las condiciones insalubres en las que los niños pasaban varias horas diarias, sin jugar al aire libre, sin poder correr, reírse y dedicarse a las actividades apropiadas para su edad. Obedecían a una disciplina que desde el punto de vista de la pedagogía moderna no era adecuada para su desarrollo integral (Molho 1950: 91-92). La situación no cambiaba mucho en la primera escuela que era de tipo religioso y se llamaba *habrá* o *meldar*. Los niños varones la empezaban a la edad de los cinco o seis años y solían pasar allí de nueve a doce horas al día dependiendo de la estación del año. Molho se muestra muy crítico en cuanto al nivel de la instrucción que se recibía en ella. Describe a los profesores (*rubíes* o *melamedim*) como gente fracasada en otras profesiones, mal remunerada y de bajo nivel de educación. Sus conocimientos incluían la lectura del texto hebreo de la *Biblia* (pero ya no necesariamente su entendimiento) y las operaciones matemáticas más básicas; por ejemplo, no todos sabían la multiplicación y la división. Igualmente, los métodos de enseñanza eran poco eficaces, así que los niños tardaban a veces cuatro años en aprender a leer frases enteras y escribir. Los castigos corporales y los reproches a voz en grito eran los principales métodos de enseñanza y disciplina.

A pesar de estas desventajas, en *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* se recopila un juego de crianza que testimonia que mandar al niño

a la *habrá* formaba parte de los mejores deseos para su futuro, no menos importante que la salud y la vida de los miembros de la familia cercana. En este poema, que el padre repetía cada día al volver del trabajo balanceando a su bebé en los brazos, queda destacado el valor del estudio de la Torá, que, como es sabido, constituye la más fundamental obligación y responsabilidad de cada varón judío:

> La Torá, la Torá
> Mi fijico a la *habrá*
> Con el pan y el quezo,
> Y el livrico al pecho.
> —¿Ande vas, fijo del Dió?
> —A meldar la ley del Dió.
> —El Dió que te guadre,
> A ti y a tu madre,
> Y a tu siñor, que es un buen gidió,
> Y a la cumadre que te arrecivió (Molho 1950: 87-88).

Conviene notar que la lectura de la Biblia aparece aquí como un mérito gracias al que se puede lograr bendición para la familia. Está asociada a la imagen de ingerir alimentos, y de este modo se convierte en un acto que condiciona la vida siendo a la vez provechoso y placentero (asunto al que volveremos más adelante). En esta variante se mencionan productos básicos de un desayuno sefardí (véase Molho 1950: 150); sin embargo, en otra, proveniente de Bulgaria, el niño obtendrá algo más excepcional: dinero para comprarse un dulce. No se sabe con exactitud si se trata de un verdadero premio por su asiduidad o, más bien, de una recompensa por la severidad de su maestro que, por lo visto, pega a los alumnos:

> La Torica, la Torá
> el hajam l´aharvará,
> la bulisa l´escapará
> le dará una pará
> que se merque de halvá (Weich-Shahak 2001: 123).

Fijémonos en el uso del diminutivo en el fragmento citado. Por una parte, es un recurso frecuente tanto en la poesía infantil como, en general, en la folklórica; por otra, puede sorprender que se refiera a la palabra «Torá», que normalmente aparece en contextos solemnes. En este poema el diminutivo «Torica» constituye una expresión de afecto y una aproximación de un concepto complejo a la sensibilidad de los pequeños.

Los motivos que conforman este juego sirven para construir desde los primeros meses de la infancia los cimientos de la identidad social del niño sefardí. Weich-Shahak recopila siete versiones, que proceden de Jerusalén, Chanakalé, Esmirna, Salónica, Dupnitze y Rodas, lo cual muestra su vasta

difusión en la región turco-balcánica (2001: 121-124). La etnomusicóloga incluye esta retahíla en el grupo de poemas que realizan «el esquema de interpelación y diálogo con caminantes» (2001: 23). En la versión de Chanakalé el niño está de camino a la escuela, cuando encuentra a un ángel haciéndole una pregunta:

> Yíndose para ´l meldar
> encontró con un mal'aj [«ángel»]:
> —¿Ande vas, hijo del Dió?
> —A meldar la ley del Dió (Weich-Shakah 2001: 121)[5].

Como veremos, Jakov Maestro mencionará juegos de crianza que servían para familiarizar al infante con su cuerpo. Molho habla de uno que tenía como objetivo, aparte de entretener al pequeño, acostumbrarlo a la vestimenta típica que los alumnos suelen llevar en años de la escuela:

> ¿Tanteros, tanteros?
> Me lo corten un bohcha entero
> Bacina con fogarero,
> Antari [«kimono»] con quirimico[6],
> Me lo embien ende el xastrico,
> Dibidán, dibidán, dibidero… (Molho 1950: 89)

Weich-Shahak agrupa esta retahíla con la ya anteriormente comentada y las denomina «de enseñanza y transmisión de valores» (2001: 121-135). El atractivo lúdico de esta última se basa sobre todo en los movimientos que la acompañaban —el adulto se ponía al bebé en las rodillas y le daba leves golpecitos en el trasero— y en sus efectos sonoros. Conviene subrayar, además, que el texto da muestra del cuidado de los padres por abastecer a sus hijos de todo lo que necesiten, en este caso de una vestimenta apropiada. Los mismos motivos y funciones resaltan en otro poema en la antología de la etnomusicóloga:

---

[5] También Jakov Maestro cita una versión de Sarajevo de esta misma canción que, a diferencia de todas las demás, no contiene un diálogo. El niño aparece siempre en tercera persona. Va al colegio y lleva pan, queso y el libro en el pecho. Cuando llega a la escuela, el maestro le obliga a estudiar, pero la esposa del maestro dirá que ya ha aprendido lo suficiente y le dará algo de dinero para comprarse una golosina que va a compartir con su familia al final de la semana. El sentido general de la canción es el de marcar el inicio del período educativo del niño varón para adquirir conocimientos de la Torá: «La Tora, la Tora! / El fižo se ira a meldar, / Kon el pan y el kezo / I el livriko en el pečo, / El rubi lo aharvara; / La rubisa lo eskapara / I dira ki ja savra. / I li dara un krajcar, / Ke si merke de halva, / Ke si la koma noce d'alhad / I ke de a todos a gustar» (Maestro 1928: 7); *krajcar* («moneda utilizada hasta el siglo XIX en las tierras de los Habsburgos»).

[6] Caftán forrado de piel.

Mi niño yíndose a´snoga [sinagoga]
con los libros debajo del brazo,
yah rebbí[7].
A, rebbí, no me le matis,
que le tengo arregalado,
yah rebbí,
bien vestido y bien calzado,
de su padre contentado,
de su madre fejeado [«mimado»],
yah rebbí.
[…] (Weich-Shahak 2001: 124, 126).

Esta versión proviene de Tetuán y se la puede comparar con dos variantes: una también de Tetuán y la otra de Casablanca:

Este niño m´entró a esnoga
Con un yalak[8] de brocado
[…] (Weich-Shakah 2001: 126).

Abramito se irá a escuela
Con un trajecito de seda
[…] (Weich-Shakah 2001: 126).

Volviendo al tema del sistema tradicional de educación, merece la pena añadir que solo una parte de los alumnos podían continuar la enseñanza en el *Talmud-Torá* y después en la *yeshivá*, ambas orientadas al estudio del judaísmo y sus textos sagrados. Los demás adolescentes entraban temprano en el mercado laboral, ayudando a los padres a mantener a la familia.

Hasta la segunda mitad del siglo XIX las muchachas sefardíes estaban excluidas del sistema educativo. Muy pocas aprendían a leer. Se las educaba en casa para que aprendieran a cuidar de sus futuros hijos y a realizar las tareas del hogar, lo cual se consideraba su principal y, en la mayoría de los casos, única vocación. Esta situación empezó a cambiar paulatinamente con la implantación en la diáspora oriental de las escuelas occidentales laicas que revolucionaron la instrucción de los varones y además admitieron a las mujeres en la escuela (véase Díaz-Mas & Sánchez-Pérez 2010: 15-16).

A pesar de las limitaciones que les imponía a los niños la sociedad tradicional, estos conseguían encontrar una manera de vivir de acuerdo con la naturaleza de su edad. En *Usos y costumbres…* su comportamiento se resume del siguiente modo: «Los niños de entonces eran verdaderos niños: ingenuos y brutales. Los juegos estaban a su altura: unos pueriles hasta la tontería,

[7] Uno de los varios nombres que se da al maestro: rabbi, rubbí, ribbí.
[8] Prenda parecida a una sotana.

otros violentos hasta la brutalidad» (Molho 1950: 131). También los textos del folklore infantil que estaban en uso representan un mundo lleno de colores, sonidos, sabores e imágenes tiernas, estimuladoras, divertidas o absurdas.

LOS JUEGOS DE CRIANZA DE LOS SEFARDÍES BOSNIOS DESCRITOS POR JAKOV MAESTRO

Jakov Maestro fue un renombrado miembro de la comunidad sefardí de Sarajevo que en los años 20 y 30 del siglo XX escribió sobre diversos temas de la historia y cultura de los judíos españoles de Bosnia[9]. Fue el editor de *Jevrejski glas* (*La voz judía*), y autor de numerosos artículos en este y otros periódicos. Su texto «Dijete u folklori bos. Sefarada» (El niño en el folklore de los sefardíes bosnios, 1928: 7), estudiado por Krinka Vidaković-Petrov (2010), nos deja importantes testimonios del modo en que el juego y la palabra eran introducidos en la vida de los niños sefardíes de los Balcanes desde el mismo momento del nacimiento.

Conviene señalar, en primer lugar, la profunda conciencia que se tenía en las comunidades sefardíes del valor esencial del período que va de los 0 a los 18 meses de vida, considerado por este autor como la época más sensible del desarrollo infantil, a la que hay que estar más atento y que requiere especiales precauciones y cuidados. La mayor parte de las composiciones que cita en este artículo se centran pues en el ámbito de los juegos de crianza, acompañadas de fórmulas mágicas y conjuros para proteger al bebé del mal de ojo y las fuerzas impuras, que podrían ocasionarle grandes desgracias. Al mismo tiempo, se advierte un gran interés por establecer los roles masculino y femenino desde muy temprana edad, asignando, a través de determinados rituales, una serie de modelos de género. A pesar de que dichos roles responden fundamentalmente a estereotipos culturales, no deja de ser interesante comprobar cómo prevalecía entre los sefardíes una idea del género basada en la construcción social, y no solo en determinantes biológicos.

Al igual que hace Molho, la descripción de Maestro comienza en el parto, haciendo alusión a diferentes rituales para facilitar la labor de la parturienta (Vidaković-Petrov 2010: 309). El autor recoge a continuación una descripción muy interesante del componente simbólico de la filiación. Al igual que ocurre con el género, la filiación no se considera solo un hecho biológico, sino que el padre y la madre deben reconocer al hijo y acogerlo para que este sea considerado como tal. Así, basándose en un texto de la escritora bosnia Laura Papo (2005), explica cómo el rabino, o el *kohén*, iba a visitar a los padres del

[9] Algún dato sobre Jakov Maestro se puede encontrar en el libro de Muhamed Nezirović (1992: 68; 104-105; 142; 144; 233; 514; 634).

primogénito, le preguntaba a la parturienta de quién era hijo y el padre debía pagar unas monedas para «comprar» simbólicamente a su hijo y recibir así la bendición.

Maestro continúa explicando que durante la primera semana de vida al niño no se le podía dejar solo ni un instante. Tras treinta días, sale por primera vez de casa y la entrada en otro hogar se interpreta como un traspaso. Tal y como refiere Vidaković-Petrov (2010: 310), el ingreso en otra casa indica que el niño ha superado con éxito esta frontera simbólica y para celebrarlo se hace una fiesta. Esta es la primera ocasión en que los adultos proyectan la identidad de género sobre el niño: al varón se le regala un libro (símbolo de la educación tradicional judía) y a la niña un hilo (con el deseo de que fuera muy diestra en las labores manuales). Lo mismo ocurre la primera vez que se le cortan las uñas al bebé: al varón se le pone una moneda en las manos mientras que las manos de la niña se meten en harina.

Cada nuevo paso en el crecimiento infantil, tal y como es descrito por Maestro, está profundamente ritualizado y tiene una importante carga simbólica. De este modo, no solo se propicia la pertenencia cultural del niño criado en la comunidad judía, sino que también se le introduce, desde el primer momento, en el universo de lo simbólico: crecer es ir adquiriendo la capacidad para compartir sentidos y buscar y ofrecer significados. Así, al bebé se le empieza a dar agua coincidiendo con la festividad de Shavuot, que conmemora la entrega de los Diez Mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí. Cuando el niño bebe agua recibe simbólicamente la ley (beber agua equivale a comer el libro, en un movimiento de incorporación de lo ajeno a través de la boca). La leche materna, por su parte, se identifica con la identidad judía y, llegado el momento del destete, que ha de producirse en Shabbat, Maestro cita el siguiente refrán que se pronunciaba para la ocasión: «como está farta mi djudiría, ansí esté farta mi criatura» (Maestro 1928: 7).

La meta de muchos de estos rituales es precisamente la de propiciar el crecimiento y el desarrollo. La primera vez que pone al bebé en la cuna, por ejemplo, la madre dice «Kon mis manos ti ečo, kon tus pies t'alivantes» (Maestro 1928: 7). Los dientes también se consideran signo de protección y por ello se intentaba agilizar el proceso de crecimiento colgando alrededor del cuello del bebé un diente de perro. El primer familiar que observaba la erupción del diente tenía que regalarle al niño una camisa y, a partir de ese momento, se le podía poner frente al espejo, pues ya estaba protegido del mal de ojo. Cabe señalar, en este sentido, que la salida del primer diente, alrededor de los seis meses, coincide con el momento en que el bebé es capaz de reaccionar a su imagen reflejada en un espejo, según describe la psicología evolutiva.

Maestro también describe los primeros juegos que realizan los adultos con los niños, y que están centrados en la sonoridad del lenguaje y en el cuerpo. Son, en la clasificación de Pelegrín y Weich-Shahak, las retahílas de nombrar

el cuerpo del niño pequeño. Destaca una canción dedicada a jugar con los dedos del bebé, de la que también habla Molho y una de cuyas variantes ha recogido en su antología Tutunović (2008: 95)[10]. Weich-Shahak recoge versiones de Grecia, Bulgaria, Turquía, Serbia, Macedonia, Israel y Marruecos. Veamos dos de ellas:

> Aquí mete cocó la gallinica
> este dice: dame pan,
> este dice: no hay más,
> este dice: vamos a robar,
> este dice: no, que mos va a matar el hajam,
> de por aquí, de por allí… (Weich-Shahak 2001:181).

Se trata de una versión de Salónica recogida en Israel. En ella se pasa revista a los distintos dedos de la mano al mismo tiempo que se construye un relato y se introduce un juego motor. Aunque este poema parece de pura diversión, con respecto a esta variante de Salónica, Molho comenta: «Así los niños aprendían de boca de sus padres, desde la más tierna edad, a no robar y bebían el sentimiento de la justicia con la leche de su madre» (1950: 88-89). Otra variante, procedente de Sarajevo y muy similar a la que cita Maestro, dice:

> Chichi bunichi
> rey del anichi [«anillo»]:
> este demanda pan,
> este dice: no, te va a aharvar rubbí
> viene la coca: co, co, co… ¡hop! a la boquita (Weich-Shahak 2001: 184-185).

Vidaković-Petrov (2010: 312) explica cómo esta versión, específica de Sarajevo, está contaminada por otra canción infantil sefardí que se llama «Los dedos, nombres y oficios», en la que se habla de las virtudes y roles de cada dedo, y donde al meñique se le describe como «chiquito y bonito». Las versiones de Sarajevo retoman este sintagma y lo transmiten deformado, al igual que hacen con descripción del meñique, que es «rey del anichi». Pelegrín se refiere a las distintas formas hispánicas de esta misma retahíla y escribe[11]:

---

[10] Es interesante la manera de reproducir este juego en el libro. Es el único que aparece impreso en forma de un dibujo que representa una mano. En cada dedo y en el medio de la palma están escritas la palabras que se dicen al tocar estas partes.

[11] Versiones todas ellas muy similares a la que Weich-Shahak recoge en Tetuán: «Este fue a la plaza, / este compró un huevo, / este compró carne, / este lo frió, / y este picarito del gordito se lo comió, / en una cazuelita chiquita, chiquita, chiquita, / y lo partió en pedacito, en pedacito, en pedacito, / así, así, así…» (2001: 184).

> Sorprende pensar que a través de esta historia sin ningún sentido, el niño recibe variadas informaciones-emociones; el frágil meñique impulsa la acción inicial, secundado por la diligente ayuda de los otros, alegre victoria satisfacción del pulgar, ligado a la imagen de la succión, del tragar vorazmente. Parte y todo, el niño es alternativamente meñique y pulgar, es él, en su pequeña historia, quien juega a ser cada uno de los miembros-acciones enumeradas. Su apetito despierto, su oralidad recibe un mensaje de búsqueda y crecimiento, y una alegría compartida con el dedito meñique tan pícaro, receptor de la ración triunfal (2008: 32).

Esta misma cuestión de la oralidad aparece en una composición dedicada a nombrar otra parte del cuerpo —la cara— a través de juegos de lenguaje. Se trata de una retahíla también extendida por todo el Mediterráneo Oriental y recogida por Maestro:

> Esta barva barvareta,
> Esta boka de tora,
> Esta nariz narizeta,
> Estos ožos de kupeta,
> Esta frente de rikota;
> Dali, dali a la kukota (Maestro 1928: 7).

Nótese cómo la boca vuelve a estar asociada a la Torá, estableciendo una correspondencia entre el alimento físico y espiritual, y situando precisamente a la boca como el órgano que permite la incorporación de lo externo, lo cual podría estar también relacionado con la propia observación del modo en que los bebés la utilizan como órgano del conocimiento en esta etapa de su desarrollo.

La imagen de comer el libro está ampliamente documentada en la tradición judía. Sin embargo, esta versión de la canción, originaria de Sarajevo, es la única que se conoce en la que se establece una conexión entre la boca y el libro. La función básica de la boca, el comer, se mantiene aquí también, pero en lugar de la comida se come el libro, con el objetivo de acentuar la importancia de la formación religiosa para la conservación de la identidad judía en la diáspora (Vidaković-Petrov 2010: 314).

Por otro lado, en esta composición, la propia cara del bebé es presentada como algo comestible: ojos de almendra, frente de queso —el rostro se asemeja a una tarta— lo que sitúa a la retahíla entre los juegos de persecución según la clasificación de Silveyra, dado que se presta a una interacción del tipo comer y ser comido, tan común entre los adultos y sus bebés. Es evidente que dentro de la oralidad, además del comer, se incluyen la lengua y el habla, lo cual refuerza una vez más dicha asociación. Las palabras se tragan, y el cuerpo parece comestible cuando se nombran, a través del juego, las distintas partes del cuerpo infantil.

CONCLUSIÓN

Si bien suele considerarse que las primeras composiciones dedicadas a los niños son las canciones de cuna —los más clásicos juegos de sostén—, encontramos en la descripción de los juegos infantiles de Michael Molho y Jakov Maestro un especial interés por las retahílas que presiden las interacciones precoces entre los adultos y los bebés. Ambos autores costumbristas, que escriben con el objetivo de describir los hábitos culturales de los sefardíes de la diáspora (de Salónica y Sarajevo, respectivamente), en dos épocas ligeramente distintas —aunque presididas por la primera occidentalización de las comunidades— dan valor a unas composiciones centradas en el desarrollo de la conciencia del propio cuerpo, el establecimiento de la identidad de género y el sentimiento de pertenencia a la comunidad judía, o el deseo de que el crecimiento infantil, tanto físico como psicológico, siga un curso adecuado.

Llama la atención el alto grado de ritualización que acompaña a los principales hitos del desarrollo, así como la relativa unidad cultural que se observa en las canciones, presentes a través de distintas variantes en toda la diáspora sefardí, tal y como muestra Weich-Shahak (2001). En este sentido, conviene resaltar que el folklore infantil sefardí no solo está directamente emparentado con el hispánico, sino que también forma parte del vasto *corpus* de la poesía tradicional infantil europea. En palabras de Ana Pelegrín:

> Esas breves escenas orales, las retahílas, tienen un tronco común: las *comptines* francesas, las *nursery rhymes* inglesas, las *filastrocche* italianas, que proceden del acervo lúdico europeo, guardando la seducción de la magia de la palabra, el gesto, el ritmo, el obstinato, para el encantamiento de la sensibilidad poética del niño (1996: 10).

El valioso corpus de textos de poesía infantil recogidos fundamentalmente por Weich-Shahak (2001) alcanza su plena significación a la luz de la descripción de los juegos y las prácticas culturales que lo acompañaban, pues las retahílas dedicadas a los niños pequeños poseen un elemento escénico y gestual que no puede ser obviado. No en vano, se sitúan en esa etapa de la vida en la que la palabra y el cuerpo se entrelazan en el contexto de las primeras relaciones humanas. El estudio de las descripciones de Molho y Maestro nos acerca a una comprensión más profunda del lugar que ocupaban los niños en la sociedad sefardí tradicional, y del modo en que los adultos los veían: cómo les trataban a las diferentes edades y qué expectativas depositaban en ellos.

BIBLIOGRAFÍA

August-Zarębska, Agnieszka & Elisa Martín Ortega (2017), «Poesía infantil sefardí: de la tradición oral a las canciones de cuna contemporáneas», *Ocnos. Revista de estudios sobre lectura* 16.2, pp. 50-59.

Cantera Ortiz de Urbina, Jesús (2004), *Diccionario Akal del Refranero sefardí*, Madrid, Ediciones Akal.

Díaz-Mas, Paloma & María Sánchez-Pérez (2010), «Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo», en Paloma Díaz-Mas & María Sánchez-Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, pp. 11-29.

Maestro, Jakov (1928), «Dijete u folklori bosanskih Sefarada», *Jevrejski glas* 13-14, p. 7.

Molho, Michael (1950), *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, trad. F. Pérez Castro, Madrid-Barcelona, CSIC & Instituto Arias Montano.

Nezirović, Muhamed (1992), *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Svjetlost.

Pelegrín, Ana (1996), *La flor de maravilla. Juegos, recreos, retahílas*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

— (2008), *Cada cual atienda su juego*, Madrid, Anaya.

Romero, Elena (1998), *El libro del buen retajar*, Madrid, CSIC.

Silveyra, Carlos (2010), «Juegos de crianza y literatura oral o cómo la literatura nace al calor del juego en la primera infancia», en Pedro C. Cerrillo & César Sánchez Ortiz (eds.), *Tradición y modernidad de la literatura oral*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

Tutunović, Drita (2008), *Ya sponto la luna. Kantigas, konsejas, refranis / Izgreva mesec. Pesme, priče, poslovice*, Belgrado, Naučna KMD.

Vidaković-Petrov, Krinka (2010), «Dečiji folklor bosanskih Sefarda», en *Interdisciplinarnost i jedinstvo savremene nauke: zbornik radova sa naučnog skupa (Pale, 22-24 maj 2009.)*, vol. 4, t. I, pp. 307-322.

Weich-Shahak, Susana (2001), *Repertorio tradicional infantil sefardí. Retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral*, Madrid, Compañía Literaria.

— (2013), *El ciclo de la vida en el repertorio musical de las comunidades sefardíes de Oriente. Antología de tradición oral*, Madrid, Editorial Alpuerto.

Alexandre Benghiat's World War I Diary in Judezmo: A Preview

David M. Bunis
Center for Jewish Languages, Hebrew University of Jerusalem (Israel)

Abstract

The Judezmo writer Alexandre Benghiat was widely appreciated for his popular, light and often humorous literary style. His writings were mostly praised by fellow Judezmo writers and published in numerous Judezmo journals inside and outside his native Izmir, including his own periodical *El Meseret* ["The Joy"]; and since the turn of the twentieth century his compositions have been cited, analyzed and anthologized by researchers. Until World War I most of his writings were relatively optimistic. But with the War and its disastrous consequences for the residents of Izmir much of Benghiat's writing became more somber. In 1919 Benghiat published the Judezmo diary that he had kept during the War, describing the tribulations of the Izmir residents, especially its Jews, and particularly his own plight. This article previews the diary, which will be published in its entirety by the author of the article.

Keywords: Ladino, Judeo-Spanish, Judezmo literature, Alexandre Benghiat, Izmir Sephardim.

Resumen

El escritor sefardí Alexandre Benghiat fue muy apreciado por su estilo literario popular, ligero y, a menudo, humorístico. La mayoría de sus escritos fueron elogiados por otros colegas escritores sefardíes y publicados en numerosos periódicos judeoespañoles, dentro y fuera de su Esmirna natal, incluso en su propia publicación periódica *El Meseret* [«La alegría»]; y desde principios del siglo xx sus composiciones han sido citadas, analizadas y antologadas por diferentes investigadores. Hasta la Primera Guerra Mundial, la mayor parte de sus escritos fueron relativamente optimistas. Pero debido a la guerra y a sus desastrosas consecuencias para los residentes de Esmirna, buena parte de la escritura de Benghiat se volvió más sombría. En 1919, Benghiat publicó el diario sefardí que había compuesto durante la guerra, describiendo las tribulaciones de los habitantes de Esmirna, especialmente de los judíos, y en particular las relativas a su propia situación. Este artículo presenta una visión introductoria del diario, que será publicado en su totalidad por el autor de este artículo.

Palabras clave: ladino, judeoespañol, literatura en judezmo, Alexandre Benghiat, sefardíes de Esmirna.

23 April 2020

For Paloma,

And for the descendants of Alexandre Benghiat

INTRODUCTION: THE START OF A WRITING CAREER

The name Alexandre Benghiat, which was the pen name of "Bohor" (H. *bek̲or* "first-born son") Gavriel Benghiat (1863-1923), son of Efraim and Sultana Benghiat of Izmir, is well known to students and lovers of the Judezmo (or Ladino or Judeo-Spanish) language and its literature[1]. In most of his writings, the author himself used the term *Juḏezmo* to refer to his native language[2]. Benghiat wrote and translated poems and plays, essays and novels. In fact, he set his hand to every literary genre used by European writers of his time, using practically every linguistic-literary register of Izmir Judezmo documented during the modern era. Benghiat began his career as a Judezmo periodical editor in Izmir in 1884, when, under the name Bek̲or G. Benghiat, he and co-editors David Ben-Ezra and Rafael Kori published the bi-weekly *La Verdad* ["The Truth"], billed as a "revista siantífika i literaria" ["a scientific and literary journal"]. The first issue, dated 15 June 1884, comprised 16 pages. But most of Benghiat's fame derived from his "oja polítika, sientífika i literaria" ["political, scientific and literary journal"], *El Meseret* [T. *meserret* "joy"], which opened in 1897 and did not close finally until 1922.

---

[1] The present article is a revision of a paper read at the international conference "Representation and Responses: The Great War and the Jews in Literature", convened in Sarajevo, 6-8 October 2016, at which Professor Paloma Díaz-Mas honored us with her participation. Alexandre Benghiat's great granddaughter, Linda, also graciously attended. This research was supported by the Israel Science Foundation (grant no. 1930/17). It is part of a larger project devoted to the Judezmo writings of Alexandre Benghiat. An annotated edition of Benghiat's World War I diary, with an English translation, will be published in the Routledge series *Life Narratives of the Ottoman Realm: Individual and Empire in the Near East*. I am pleased to thank my colleagues, Dr. Omer Shafran and Mrs. Levana Rota, for their contribution to the transcription of the original text and for checking some of the words and references it incorporates.

[2] For examples, see Bunis (forthcoming). In the present article the Romanization of the Hebrew-letter Judezmo passages employs the system devised by Moshe Shaul and advocated by the Israel Authority for Ladino Language and Its Culture, with the following additions: *ḏ* denotes [ð] when represented by simple *dalet* (ד), and the same sound is denoted by *ð* when the original shows *dalet* + diacritic (ד̄); and *g̲* denotes [γ] – both /ð/ and /γ/ phonemes occurring among speakers of the Southeast Judezmo dialect region, including Izmir (on this, see Quintana Rodríguez 2007). Irregular stress is indicated by an acute accent; a middle dot separates joined words, which are today ordinarily written separately.

MEASURING THE SUCCESS OF BENGHIAT'S WRITINGS

Several parameters can be used to demonstrate Benghiat's literary success. First of all, his writings —and his major periodical— received the encouragement and praise of fellow journalists and writers. Some of the appraisals appeared in the periodicals of others. Moïse Fresco, a pioneer in the teaching of French in the Ottoman Empire, remarked on Benghiat's contributions to his Rashi-letter Turkish and Judezmo periodical *Ustad* [T. *üstad* "master"] published in Izmir: "Nos estamos ya en retardo por rengrasiar al si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat[3] por el onor ke el aze a nuestro folio en enbiándonos regolarmente su presioza kollaborasión" ["We belatedly thank Mr. Alexandre Benghiat for the honor he is doing our periodical by regularly sending us his precious collaboration"] (1889: n.º 31, p. 2)[4].

Some of the admiration for Benghiat was expressed in *El Meseret* itself. To enable him to formulate, in an ostensibly detached if somewhat exaggerated way, the thinking of the Izmir Jewish Common Man-and-Woman in their own variety of Judezmo, as he perceived it, Benghiat created an assortment of fictional contributors to *El Meseret*[5]. Focusing on two of them, Abraham Galante, a pioneer in the historiography of the Ottoman Sephardim, wrote:

> Sando i Kabá Stil azen oy, sin apersevirsen, (1) una parte de la estoria del jargón judeo espanyol en el empesijo del ventén siglo; (2) una parte de la estoria de nuestros uzos i kostumbres, en el mezmo tiempo. Lo ke los eskritos de Sando i de Kabá Stil son para nozotros —un djénero de pasatiempo i de riza— serán después de sinkuenta anyos un verdadero estudio por los estoriógrafos i filólogos (*El Meseret* [1904], 8.20, p. 4)[6].

Yosef Romano, one of Benghiat's real-life collaborators, noted the widespread distribution of the paper in Jewish Izmir: "Es apenas si ay una kaza aristokrátika o demokrátika en nuestra … komunidad onde *El Meseret* no va fidelmente renderles una vijita kordial i alegre a la fin de kada semana" ["There is hardly an aristocratic or democratic home in our … community in which *El Meseret* does not faithfully pay a cordial and happy visit at the end of each week"] (*El Meseret* [1904], 8.15, p. 3).

---

[3] The writer spelled his surname Benghiat or Benghiatt in Latin characters, and ן' גיאת (i.e., [Be]n' Giat) in the Hebrew alphabet; see also Bunis (forthcoming).

[4] See also a reference in *El Meseret* (1899), 3.27, p. 218.

[5] The present author is now preparing a study of the contributions of these fictional collaborators; for partial treatment, see Bunis (forthcoming).

[6] "Sando and Kabá Stil ['common style'], are today contributing, unawares, (1) a part of the history of the Judeo-Spanish jargon at the beginning of the twentieth century; (2) a part of the history of our habits and customs, during the same period. What the writings of Sando and Kabastil are for us —a kind of entertainment and satire— in 50 years from now will be a true [corpus for] study by historiographers and philologists".

Benghiat's writings and publications were also noted and lauded in publications in other cities. The initiation of publication of Benghiat's *El Meseret* was noted in the Hebrew press of the time: in Warsaw, the paper's editorship by Alexandre Benghiat was noted in the 9 March 1897 issue of the Hebrew paper *Ha-ṣefira* ["The Siren"] (p. 4); and in New York the new paper was welcomed by the editor of *Ha-'ivri* ["The Hebrew"] (19 February 1897: 1). The editor of the Sephardic-managed *Ha-ḥerut* ["Liberty"] of Jerusalem (4 February 1910: 1) invited the editor of *El Meseret* to collaborate with other Ottoman Jewish periodicals of his and other cities.

Some of Benghiat's writings were commissioned by or first printed in Judezmo papers in other Ottoman cities, such as Salonika and Jerusalem, as well as in New York, or were reprinted in them after they had appeared in his own papers. In the 26 May 1899 issue of *La Época*[7] ["The Time"] of Salonika (p. 2), Benghiat was called a "karo amigo" ["a dear friend"]. Early in 1900, *El Meseret* was temporarily closed by the local government, since the owner of the *ferman* (Ottoman writ of permission) enabling its publication was away from the district in which the paper was published. Taking advantage of the situation Šĕmu'el Sa'adi Halevy (or Sam Levy), then editor of *La Época*, managed to secure exclusive rights to Benghiat's reportage and other non-fictional writings, enabling the Izmir journalist to continue publishing a virtual version of the Izmir *Meseret* by having his pieces appear on four pages of *La Época* under the rubric "Ezmirna". Halevy was pleased to announce the agreement on the front page of the 12 January 1900 issue of his paper:

> *La Época* se asiguró la kolaborasión ekskluziva de si[nyor]' Aleksandr [Be]n' Giat, eks redaktor en kapo del djornal *El Meseret*. Todos los ke tuvieron la okazión de meldar este enteresante órgano popular, apresiaron a·su djusta valor los eskritos del muevo kolaborador de·*La Época*, ke a·su grande prátika del djornalizmo ke el egzersa dezde muchos anyos, adjunta también una enstruksión bien vasta, una entelidjensa muy avierta, un karáktere alegre, i un djuzgamiento sano i djusto, komo konviene a todo eskrividor ke se adresa a·la masa del puevlo[8].

Halevy also noted that, in addition to his non-fictional pieces "Si[nyor]' [Be]n' Giat mos va adresar novelas, poezías, empresiones de viaje, echetre,

---

[7] It should be noted that since the word spelled איפוקה in Hebrew-letter Judezmo was a nineteenth-century borrowing, probably reflecting French *époque*, it might have been pronounced *epóka* rather than *época*.

[8] "*La Época* has been assured of the exclusive collaboration of Mr. Alexandre Benghiat, the former chief editor of the periodical *El Meseret*. All those who had the opportunity to read this interesting popular organ could appreciate the true value of the writings of this new collaborator of *La Época*, who in addition to his extensive experience in journalism acquired over many years, brings a vast education, a sharp intelligence, a jolly character, and a sound and keen judgment, as befits every writer who addresses himself to the popular audience".

echetre, ke arán tomar bien presto a·sus autor el nombre i la fama ke el merese" ["Mr. Benghiat will send us novels, poems, travel impressions, etc., etc., which will quickly earn for their author the reputation and fame he deserves"] (*La Época* 12 January 1900, p. 1). The arrangement held for a while, but as soon as it became possible Benghiat re-opened *El Meseret*. As was often to prove the case with Benghiat, due to his disputatious and outspoken nature, in the 8 March 1907 issue (pp. 1-2) of *La Época* Benghiat was chastized for indelicate remarks concerning the Jewish community of Salonika.

As noted, Benghiat's writings had begun to appear even before he founded *El Meseret* in Izmir in 1897, and afterwards original pieces and reprints continued to appear in Judezmo periodicals published elsewhere in the region, such as *El Telégrafo* [The Telegraph'] of Constantinople (e.g., see *El Meseret* [1899], 3, p. 218) and its *Edisión de Martes* ["Tuesday Edition"] (e.g., see *El Meseret* [1898], 2, p. 234), *La Buena Esperansa* ["The Good Hope"] of Izmir (as noted, for example, in *El Meseret* [1897], 1, p. 102b), the Jerusalem papers *El Trezoro de Yerushaláyim* ["The Treasure of Jerusalem"] and *La Guerta de Yerushaláyim* ["The Garden of Jerusalem"], *La Alvorada* ["The Dawn"] of Sarajevo[9], and *La Amérika* of New York.

Benghiat's opinion, including on matters concerning language, was sought by other writers. For example, when the Izmir writer "Nedep" [Nissim de Yeuda Pardo] published an article in *La Época* (30 December 1898: 7-8) concerning the somewhat problematic, vocalically ambiguous traditional Judezmo Hebrew-letter orthography and some suggestions for improving it, he mentioned having first consulted with Benghiat:

> Azer fundir una vav kon un puntiko adientro [וּ] i una yod kon uno debasho [וִ] — tres o kuatro okas de estas dos letras nos salvarán de todos estos males. Apenas leí yo "La lingua espanyola" de Sitrí [Leví en *La Época*] yo avlí de esto kon el si[nyor]' [Be]n' Giat … pero este si[nyor]' me izo esta demanda: «Porké no meter el punto sovre la vav i azerla holam, i dos en la yod azerla seré…?" Para esto le di kuatro razones… El si[nyor] [Be]n' Giat topó estas razones lójikas i prometió el también de azer fundir estos dos nuevos tipos ke no kostarán ke una soma muy pekenya[10].

---

[9] E.g., 19 April 1901: 64; 10 May 1901: 74; 26 July 1901: 116; 9 August 1901: unidentifiable page.

[10] "Founding a [letterpress] *waw* with a small dot inside and a *yod* with one underneath it – three or four Ottoman okes' worth of these two letters will save us from all these ills [i.e., the traditional lack of orthographic differentiation between the Hebrew letters denoting *o* versus *u*, and *e* versus *i*]. As soon as I read "La lingua espanyola" ["The Spanish (i.e., Judezmo) Language"] by Sitrí [Leví in *La Época*] I spoke about this with Mr. Benghiat … but that gentleman asked me the following question: "Why not put a dot above the *waw* and make it a *ḥolem* [וֹ], and two of them under the *yod* and make it a *ṣere* []…?" In reply I gave him four reasons… Mr. Benghiat found these reasons logical and also promised to have these new type-letters founded, which will cost but a small sum'.

Benghiat weighed Pardo's proposals and, accepting them, he had innovative, for Judezmo, <וֹ> (for *o*), <וּ> (for *u*), <וִ> (for *i*) and <וֵי> (for *ey*) Rashi characters typecast, and he used all of them on occasion, in foreign borrowings and other words with ambiguous spellings.

Well-known figures in Izmir and other parts of the Ottoman Sephardic world such as Abraham Galante, Yosef Romano, Rafael Kori and Nissim Cardozo also graced Benghiat's *El Meseret* with pieces of their own.

On the eve of World War I Benghiat's name began to appear in the Judezmo immigrant press of New York. On page 2 of the 10 October 1913 issue of the New York Judezmo periodical *La Amérika* Benghiat was accused of publishing some misinformation. But after World War I (in the 17 June 1921 issue, p. 6), in an announcement of one of his new publications, Benghiat was referred to as "el renomad̲o eskrivano jurnalista si[nyor] Aleksánder [Be]n' Giat, direktor del jurnal *El Meseret*" ["the renowned journalistic writer Alexandre Benghiat, director of the periodical *El Meseret*"]. Furthermore, after the War, in the 14 October 1921 issue (p. 3) of the paper, the editor of *La Amérika* made the following spectacular announcement:

> Oy tenemos el plazer … de dar a nuestros lektores una noved̲ad̲ ke les ará bien plazer. I es ke, aviendo remarkad̲o dezde tiempo ke los eskritos del si[nyor]' Aleksánder [Be]n' Giat, de Ezmir, publikad̲os en *La Amérika* son meldad̲os kon g̲osto i atansión, nozotros le izimos una propozisión ke el achetó muy bien… El si[nyor]' [Be]'n Giat prometió por mandar para nuestro jurnal la traduksión del famozo kapo de ovra de Viktor Ugo, el muy selebre i inmortal uvraje entitolad̲o *Los Mizeravles*.
>
> Empesando dunke de la semana venidera nozotros empesaremos la publikasión del dito romanso en folieto abasho de una o de dos de las pajinas de nuestro jurnal.
>
> Afuera de esto, i de la semana venid̲era i endelantre nozotros publikaremos kad̲a semana una de las muy famozas fábulas del selebre poeta franséz "Lafontén" ke el si[nyor]' Aleksánder [Be]n' Giat nos mandó igualmente, bien entendid̲o, en poezía.
>
> Mas aínda: en djuntos kon la traduksión de *Los Mizeravles* i de las fábulas, el si[nyor]' [Be]n' Giat mandó diversos ped̲asos g̲ostozos i poezías de reír ke nozotros estaremos publikando uno en kad̲a semana[11].

---

[11] "Today we have the pleasure … of giving our readers some news that will please them greatly. And it is that, having noticed for quite some time that the writings of Mr. Alexandre Benghiat of Izmir, published in *La Amérika*, are read with enjoyment and interest, we made him a proposal that he has gladly accepted… Mr. Benghiat has promised to send our periodical the [Judezmo] translation of the famous literary masterpiece of Victor Hugo, the very celebrated and immortal work entitled *Les Misérables*.

Therefore, beginning next week we shall begin the publication of this novel in serialized form at the bottom of one or two pages of our paper.

In the 1920s *La Amérika* also republished numerous fictional pieces and political commentaries which Benghiat had published in *El Meseret*, including the short story "Mis tres kaveos blankos" ["My three gray hairs"] (16 July 1920: 5), and a notice about the forced resignation of Ḥayyim Nahum as Chief Rabbi of Turkey (21 May 1920: 4).

La Amérika maintained a stock of the publications Benghiat released in Izmir and offered them for sale to its readers. One of them was his popular Talmudic anthology, *Perlas del Talmud* ["Pearls of the Talmud"] (Benghiat 1921a)[12]. As noted at the beginning of the booklet, its publication was supported financially by numerous Sephardim from Izmir and its vicinity, including Benghiat's brother Mozes and "his little sons", at the time in Port Said, who contributed 5,000 Ottoman *groshes* (cf. T. *kuruş*). It included an introduction by the Sephardic Zionist leader Abraham Elmaleh of Jerusalem who, after correcting what he thought were errors in the historical presentation of the biblical books, went on to say:

> En kompilando una grande partida de las Perlas del Talmud el si[nyor]' Aleksandr [Be]n' Giat aze una ovra nasionala, una ovra grandioza, siendo la lektura de estas perlas es rekonfortante, enstruktiva, i el lektor puede azerse una idea prechiza del mundo i de la vida de akeas munchas jenerasiones ke kriaron la agadá… I es por esto ke de las montanyas de Siyón i de la renuvelada Yerushaláyim ke yo le embío un saludo nasional por su ermoza inisiativa, en diziéndole "Hazak veemás!" "Yishar kohahá!" (Benghiat 1921a: 11-12)[13].

Pieces by Benghiat also appeared in *La Luz* ["The Light"] of New York (e.g., the one-act play "Los tribunales turkos antes la Gerra Djenerala" ["Turkish Courts prior to the Great War"], 1 October 1922 issue, p. 3). But not all of the reactions to Benghiat, his writing and his paper were so positive. Critical remarks were especially characteristic of fellow writers who likely viewed

---

Moreover, from next week on we shall publish each week one of the very famous fables of the celebrated French poet [Jean de] La Fontaine, which Mr. Alexandre Benghiat has also sent us, it goes without saying, in poetic form.

Still more: together with the translation of *Les Misérables* and the fables Mr. Benghiat has sent us various savory pieces and humorous poems, one of which we shall be publishing each week".

[12] A year before, Benghiat had pointed out the need for a Judezmo translation of the Talmud to render the work intelligible to everyday Sephardim: "El talmud ... lo ke avría de azer era de trezladarlo en djudezmo para ke todos lo melden" ("The Talmud … what ought to be done is to translate it into Judezmo so that everyone can read it") (*El Meseret* [1920], 24.25, pp. 1-2).

[13] "In compiling a large portion of the Pearls of the Talmud Mr. Alexandre Benghiat is doing a national service, a great work, because the reading of these pearls is comforting, instructive, and the reader can gain a precise idea of the world and the life of the many generations that created the Aggadah… It is for that reason that from the hills of Zion and the renewed Jerusalem I send him a national salute for his beautiful initiative, saying to him 'Be strong and of good courage!' 'Well done!'"

Alexandre Benghiat's talent, popularity and forthrightness as a threat. For example, upon the appearance of the experimental "specimen" issue of *El Meseret* in 1897, David Fresco, in the influential Judezmo periodical *El Tiempo* ["Time"] which he edited in Constantinople (11 January 1897: 359) wished Benghiat "*yeno sukseso en su impresa*" ["all the success in his work"]; but by the 22 June 1899 issue of the paper (p. 796) Fresco accused Benghiat of criticizing and provoking other Judezmo journalists (an accusation not uncommon in the writings of Fresco concerning other writers)[14].

Having taken charge of the "Ezmirna" section of *La Época*, Benghiat published an "Estóriko de los israelitas de Esmirna" ("History of the Jews of Izmir") in the 2 February 1900 issue (pp. 5-7). In it he supported the chief rabbis of Izmir who belonged to the Palachi family. In reply the paper received critical and insulting anonymous letters attacking the views Benghiat had expressed. In *El Tiempo* (15 February 1900: 354), in an article bearing the shocking but, for its author, typical title "Kontra las insanidades de el si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat" ("Against the insanities of Mr. Alexandre Benghiat"), David Fresco accused Benghiat of "extravagance": "El eskrivía kontra el partido de la mayoridad unikamente por espírito de kontradisión, por ekstravagansia, i porke sus eskritos azían un sierto ruído" ("He opposed the majority party solely out of a contradictory spirit, exceeding reasonable limits, so his writings would make a noise"). And he added:

> El karákter de si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat, viejo redaktor del *Meseret*, restó siempre por nozotros enigmátiko, inkompreensivle (ke no se entiende). Es un tipo estranyo, suyo djénero. El eskrivió en *La Buena Esperansa*, enel *Meseret*, i en alguna otra parte i todas sus publikasiones tienen una kolor, una mezma natura, la ekstravagansia… mas muncho … ekstravagansia ke … malisia…. (Fresco 1900: 354).[15]

Fresco's article was immediately followed in the same issue of *El Tiempo* by a nit-picking letter to the editor by Benghiat's fellow Smyrniote,[16] Nissim Cardozo who, in support of Fresco's views, sought to detract from Benghiat's

---

[14] On David Fresco's tendency toward divisiveness, see Stein 2018; Bunis 2018.

[15] "For us the character of Mr. Alexandre Benghiat, the veteran editor of *El Meseret*, has always remained enigmatic, incomprehensible (which is not understood). He is a strange type, sui generis. He has written in *La Buena Esperansa* ['The Good Hope'], in *El Meseret*, and in various other places and all of his publications are of the same color, the same nature, that of extravagance… but … more of extravagance than of … malice…."

[16] From antiquity until around 1930 the city was known primarily by its Greek-origin name, Smyrna, and thus a resident of the city was called a Smyrniote. After 1930 there was a growing tendency to use the official Turkish name, İzmir, for the city; the Turkish name for a resident of the city is İzmirli. Following the Ottoman Sephardic tradition established in the sixteenth century (e.g., *Ezmir*/איזמיר in Ṣahalon [1559- c.1620] 1981 [1694], no. 89), Benghiat generally referred to his city as *Ezmir* —although on rare occasions he used *Ezmirna*— and to his fellow city residents as *Ezmirlís*.

worth by reminding readers of his earlier careers (thereby indirectly providing us with some Benghiat biographical details) and denigrating Benghiat's regular readers:

> Después de aver sido kontavle en una kaza de komersio, maestro de lingua franseza en dando lisiones partikolares, kollaborador de algunos djornales israelitas, direktor del *Meseret*, i algunas otras kozikas, si[nyor]' [Be]n' Giat prova de ser también estoriador…
>
> Para ke, … amigo, provates de eskrivir la estoria? Tu sos un buen kontavle, un maestro pasavle, tu te izites un sierto nombre kon tu kollaborasión umorístika, tu empesates a ser un gazetero popular entre las kriaturas ke podían ser grandes ombres i entre los ombres ke kedaron chikas kriaturas; para ke dunkue kijites también ser estoriador?
>
> I kuando prevates de serlo, de ke tu espírito se eskoresió tanto, asta desharte dizir:
>
> "Judiós, kreed lo ke yo vos digo: El día aze eskuro, la noche aze klaro, tenésh enganyo ke el sol aklara, el sol es tenebrozo – kreed mis palavras, porke son las palavras de Bengiatiko" (Cardozo 1900: 354-356)[17].

In light of the anonymous critical letters the paper received, the editor of *La Época* refrained from publishing the apparently even more inflammatory sequel to Benghiat's article. But he certainly did not refrain from continuing to publish Benghiat's obviously popular "Ezmirna" column. In an open letter to Benghiat in the paper's 9 February 1900 issue (p. 5), Halevy came to his defense, stating firmly "tu sinseridad … apresiamos de todo muestro korasón" ("We appreciate from the bottom of our heart… your sincerity"). It was his sincerity, and his youthful hot blood, Halevy was sure, that occasionally made Benghiat express himself using violent and crude terms: "Esta sinseridad, i el buyor de tu sangre manseva te azen emplear frazes violentes i krudikas" (Halevy 1900: 5). Benghiat's "Ezmirna" section continued to appear in *La Época* through the 2 March 1900 issue; afterwards he was able to resume the publication of *El Meseret* in Izmir.

---

[17] 'Having been a bookkeeper in a trading house, a French teacher giving private lessons, a contributor to several Jewish newspapers, director of *El Meseret*, and various other little things, Mr. Benghiat is now attempting to be a historian as well…

Why, … friend did you try to write history? You're a good bookkeeper, a passable teacher, you've made something of a name for yourself through your humoristic contributions, you've begun to be a popular journalist among the children who could be great men and among the men who have remained little children; why then did you also want to be a historian?

And when you tried to be one, why did your spirit grow so dark as to allow you to say:

'Jews, believe what I'm telling you: daytime is dark, nighttime is bright, you are mistaken to think that the sun brightens the world, the sun actually causes darkness – believe my words, because they are the words of Little Benghiat'".

In the 23 November 1903 issue (p. 169) of *El Tiempo*, with somewhat less of the venom toward fellow Judezmo writers of which he was capable, Fresco offered a more tongue-in-cheek report on the self-proclaimed talents of Alexandre Benghiat and his younger brother, Moshe (Moise/Moses), in the cryptic arts of mind-reading, hypnotism, mesmerism and fortune-telling:

> EL DJORNALISTA MESMERISTA
>
> Si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat, nuestro kompanyero del "Meseret" de Esmirna, es un ombre muy afortunaðo. El Paðre dela Natura lo a dotaðo del dono presiozo de un umor alegre i komunikativo, sigún lo konstatan kaða día akeos ke tienen relasiones personales kon el i akeos ke leen su periódiko.
>
> En estos últimos tiempos el Sielo le akordó una nueva i impagavle favor; la Providensia le reveló un trezoro inkomparavle ke le permitirá kisás un día de sustraerlo enteramente a·las mizerias insoportavles ke azen sufrir sus kompanyeros de·la kresiente i floresiente prensa juðeo espanyol. Este trezoro es la fakultað sovrenatural de su chiko ermano Mozes ke, sovre la sugjesión de si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat, save no solamente leer en las profonduras de las almas, ma también penetrar los misterios insondavles del avenir. Un verdaðero Piton, si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat komunika a su ermano la inestimavle fakultað de leer los pensamientos, de preveer loke va akonteser, i, komo Santo Antonio de Pádova, de topar los objetos perdiðos. El hipnotiza su chiko ermano Mozes, ke deviene un verdaðero taumaturgo (azeðor de milagros). Keriendo azer profitar sus konsiudaðinos de estos milagros ke no serían kapavles de operar toðos los santos de "Lord", nuestro kompanyero mesmerista enserra el anonsio sigiente en su periódiko:
>
> "KONSULTASIONES DE MANYETISMO
>
> En el eskopo de azer fasiliðaðes a·las sinyoras ke keren konsultar el manyetizmo sovre kualker sujeto ke les enteresa tal ke despozorios, kazamientos, hazinuras, objetos perdiðos, ets[étera], ets[étera], nozotros somos dispuestos a resivirlas kaða noche de las 12 i endelantre en kaza de si[nyor]' Aleksandro [Be]n' Giat, situaða en Ergat Bazar ariva, a·la suviða de Budur Ali.
>
> Para los sinyores ke tendrán igualmente a rensenyarsen sovre kualker sujeto, nozotros somos toðo el día a sus dispozisión, en nuestro eskritorio serraðo de·la redaksión, afuera del martes.
>
> Presio de·la vijita: un medjidié.
>
> N.B. El día de martes solamente, i afín de azer fasiliðaðes a los ke no tienen el poðer de pagar un medjidié, ombres komo mujeres i en nuestra redaksión, nozotros azemos konsultasiones por el presio de meðio medjidié"[18].

---

[18] "The Journalist A Mesmerist

Mr. Alexandre Benghiat, our colleague from *El Meseret* of Izmir, is a very fortunate man. Father Nature has endowed him with the precious gift of a jolly and communicative nature, as those who have personal interactions with him, and those who read his periodical, note every day.

But overall, the praise for Benghiat's writing always outweighed the criticism. In a letter to the editor of New York's *La Amérika* (28 October 1921: 3) León Gabai expressed appreciation for Benghiat's skill in reaching and uplifting the popular sectors:

> EN FAVOR DEL S[INYOR]' ALEKSÁNDER [BE]N' GIAT
>
> S[inyor]' editor del jurnal *La Amérika*, Los artíkolos i las poezías plazientes de Aleksánder [Be]n' Giat me azen akodrar munchas shenas de mi chikés.
>
> Antes 20 anyos o 25 anyos Ezmirna no tenía ke dos jurnales, *La Buena Esperansa* i *El Nuvelista*, donde un chiko personaje de akeos ke pasaron por bankos de eskola los podían meldar i entender.
>
> Aleksánder [Be]n' Giat kreía ke la misión de un jurnalista es edukar las masas del puevlo, akeos ke no pasaron por bankos de eskola; i para alkansar este buto nesesitava la aparisión de un jurnal kon un linguaje entendivle i en partida kómiko i a un presio ke la bolsa del kiupedjí [T. *küpeci* "earring seller"], el arabadjí [T. *arabacı* "wagon driver"] i el hamal [T. *hamal* "porter"] lo puede alkansar.
>
> Malgrado todos los obstákolos su kreensa devino una realidad: *El Meseret* (en turko, Alegría) aparesió i en kualunke parte de la sivdad se vendía a un metalik [T. *metelik* "coin of little value"], presio ke kualunke bolsa lo puedía alkansar.
>
> Kon su linguaje entendivle *El Meseret* supo penetrar dientro los korasones i los meoyos de la klasa la mas iletrada.

Lately, the Heavens have accorded him a new and priceless gift; Providence has revealed to him an incomparable treasure which perhaps will permit him one day to extract himself completely from the insufferable misery in which his colleagues in the growing and flourishing Judeo-Spanish press now live. This treasure is the supernatural facility of his younger brother Mozes, who, under the suggestion of Mr. Alexandre Benghiat, is able not only to delve into the profundities of the human soul, but also to penetrate the unfathomable mysteries of the future. A true Python, Mr. Alexandre Benghiat conveys to his brother the inestimable facility of reading minds, foretelling the future, and like Saint Anthony of Padua, finding lost objects. He hypnotizes his younger brother Mozes, who turns into a true thaumaturgus (miracle worker). Wishing to enable his fellow townsmen to profit from these miracles, which all the saints of Lourdes would be unable to effect, our mesmerist colleague has enclosed the following announcement in his periodical:

"Consultations of Magnetism

With the aim of offering facilities to the ladies who wish to consult by means of Magnetism on any subject that interests them, such as betrothals, marriages, diseases, lost objects, etc., etc., we are prepared to receive them every evening from 12 o'clock on in the home of Mr. Alexandre Benghiat, located in upper Ergat Bazar, at the rise of Budur Ali.

For the gentlemen who might have need of inquiring about any subject, we are at their disposal every day except Tuesday in our closed editorial office.

Price of a visit: one Ottoman Mecidiye.

N.B. On Tuesdays only, and in order to accommodate those who are unable to pay a whole Mecidiye, for men as well as women, we do consultations in our editorial offices for the price of half a Mecidiye".

> Era una kuriozitá: kestiones emportantes ke se nesesitava siertas konosensias sientífikas para entenderlas bien, kon un linguaje simple, envelopadas en una forma kómika – Aleksánder [Be]n' Giat savía echarlas kon kucharika dientro el meoyo del puevlo. Fábulas, poezías, konsejikas, en todo lo·ke meldávamos por reunir avía ke kitar algo de moralitá.
>
> En munchas sirkonstansias *El Meseret* tuvo el koraje de tomar la defensa del flako kontra el fuerte sin tomar en konsiderasión los danyos materiales ke le kavzava.
>
> Una koleksión del *Meseret* es un trezoro para akeos ke se enteresan en la edukasión de las masas. En este kampo Aleksánder [Be]n' Giat tuvo un dono espesial de la natura.
>
> La masa popular de Ezmirna i los entornos deve muncho a Aleksánder [Be]n' Giat.[19]

In addition to the praise, or at least publicity, Benghiat received on the part of his fellow journalists, a further mark of the popularity of Benghiat's writing was the public recitation of his fiction at festive celebrations. For example, in 1902, among the various literary pieces recited by the pupils at a soirée thrown by the syndicate of Jewish workers in a hall of the local Alliance Israélite Universelle (A.I.U.) school in Edirne "figurava una poezía de Aleksandro [Be]n' Giat de Ezmirna, 'La kaza ande moro yo', ke fue muy gostada» ['there figured

---

[19] "In Favor of Mr. Alexandre Benghiat

Mr. Editor of the Periodical *La Amérika,*

The articles and pleasant poems of Alexandre Benghiat cause me to remember many scenes from my youth.

Some 20 or 25 years ago Izmir had but two [Judezmo] periodicals, *La Buena Esperansa* and *El Nuvelista*, which a young person of the kind who occupied the school benches of the time could read and understand.

Alexandre Benghiat believed that the mission of a journalist was to educate the masses of the people, those who had not occupied a school bench; and achieving this goal necessitated the appearance of a periodical in a comprehensible and partly humorous language and at a price which the pocketbook of the simple street earring seller, the wagon driver and the porter could afford.

Despite all the obstacles that stood before him his belief became a reality: *El Meseret* (in Turkish, 'Joy') appeared and in every part of the city it was sold for a single little metelik, a price which any pocketbook could manage.

With its understandable language *El Meseret* was able to penetrate the hearts and minds of the least educated class.

It was a curiosity: discussion of important questions that required some scientific background to understand thoroughly, phrased in simple language, and enveloped in comic form — Alexandre Benghiat knew how to spoonfeed this into the minds of the plain people. Fables, poems, little legends, in all that we read together there was some moral to be derived.

On many occasions *El Meseret* had the courage to side with the weak against the strong without taking into consideration the material harm it might cause him.

A collection of issues of *El Meseret* is a treasure for those interested in the education of the masses. In this field Alexandre Benghiat had a special natural talent.

The [Jewish] masses of Izmir and its environs owe much to Alexandre Benghiat".

a poem by Alexandre Benghiat of Izmir, 'The house in which I live', which was greatly enjoyed"] (*La Época* 21 March 1902: 2).

Yet a third parameter for measuring Benghiat's literary triumph, reaching into our own days, is the wealth of research which has been devoted to his writings. From the turn of the twentieth century, researchers have pointed him out as one of the most prolific, creative and diversified writers in Judezmo[20]. Since the early, brief mentions of Benghiat's writings in research articles published on the eve of World War I, numerous researchers have made of his writings the subject of scholarly articles and book chapters. Two entire doctoral dissertations, by Amelia Barquín López (1997) and Sandy Bennet (summarized in an article published in 1999) are devoted to his writing, and there is significant discussion of Benghiat's writing in the recent dissertation by Rachel Saba Wolfe (2019). Olga Borovaya gives attention to his writing in her *Modern Ladino literature* (2011); and a good part of Eliezer Papo's expanded dissertation, *And Thou Shalt Jest With Thy Son* (2012), scrutinizes Benghiat's parody on the Passover Haggadah, *Agaḏá por los gevirim* [H. *gevirim* "rich men"] *nuevos* (Benghiat 1920a).

BENGHIAT'S *LIVRO-DJORNAL DE LA GERRA DJENERAL*

From his early contributions as a young man in the 1880s into the early twentieth century, much of Benghiat's writing was of a light, romantic or comic nature; but after the first decade of the twentieth century his writing was often more sober, focusing on serious topics. In good measure this change in tone and subject was the result of his bitter experiences during World War I and its tragic consequences for all of the populations affected worldwide; certainly no less so for the ethnic groups —predominantly Greeks, Turks, Armenians and Jews— who together comprised the population of Izmir during that time; and perhaps particularly so for Alexandre Benghiat and his family. Even in the best of times Benghiat's income from the grocery and printing shop he ran seems to have been meager; in World War I he was sometimes in dire financial straits, as well as in desperately poor health.

As was true of all journalists in the Ottoman Empire, Benghiat was used to a certain amount of government censorship of his writings, especially under

[20] One of the earliest of these researchers was Abraham Elmaleh (1912). For partial bibliographies of more recent work, see: "Ben Guiat, Alexandre", in http://sefardiweb.com/node/51 [last accessed 16 March 2021]; Olga Borovaya & Julia Phillips Cohen (2014), «Ben Giat (Ghiat), Aleksander», in Norman A. Stillman (ed.), Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Brill, Online in https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/ben-giat-ghiat-benghiat-aleksander-SIM_000165?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world&s.q=Ben+giat+%28ghiat%29 [last accessed 16 March 2021]; «Aleksander Ben-Giat», retrieved from: https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%90%D7%9C%D7%9B%D7%A1%D7%A0%D7%93%D7%A8_%D7%91%D7%9F-%D7%92%D7%99%D7%90%D7%AA [in Hebrew; last accessed 16 March 2021].

Abdülhamit II (1842-1918). But during World War I, with its increasingly disastrous repercussions for the Ottoman Empire and its residents, the censorship of *El Meseret* was so extreme that Benghiat felt he could no longer use it to freely air his views, which were often critical of the local administration. Therefore, from August 1914 he began to jot down his observations of the local scene, particularly as concerned the Jewish community and his own personal situation, in a diary or "journal", intended for later publication, if and when conditions allowed.

This happened with the War's end in 1918; and in March 1919 Benghiat published the diary at the press of *El Meseret* under the title *Livro-djornal de la gerra djeneral* ("Journal-book of the Great War").

אילֿ מיסיריט

זורנאל ישראלית פונראדו אין 5657

פאטרון-ריספונסאבלי א רידאקטור אין מאנו

אליקסאנדר ן" גיאת

איזמירנה

EL MESSERRETT

JOURNAL ISRAÉLITE FONDÉ EN 1897

PROPRIÉTAIRE RESPONSABLE & REDACTEUR

ALEXANDRE BENGHIATT

SMYRNE

ליברו-גורנאל די לה גוררה נניראל

ריסיקידא מן אגוסטו 1914 טו מיקלאבאדא מן מיקזיקו 1918

(רינאלו פור פסח 5679—1919)

Title page of Alexandre Benghiat's Livro-djornal de la gerra djeneral (Izmir, 1919)

The following is a Romanization of the title page of the 79-page large format booklet:

El Meseret

≈≈≈ * ≈≈≈

Jurnal Israelit Fondado en 5657

Patrón-responsable i redaktor en kapo

Aleksandr [Be]n' Giat

Ezmirna

≈≈≈ * ≈≈≈

EL MESSERRETT

JOURNAL ISRAÉLITE FONDÉ EN 1897

PROPRIÉTAIRE RESPONSABLE & REDACTEUR

ALEXANDRE BENGHIATT

SMYRNE[21]

≈≈≈ * ≈≈≈

Livro-djornal de la Gerra Djeneral

Rempesada en agostos 1914 i eskapada en oktobre 1918

(Regalo por pésah 1919-5679)

Notas rekojidas i estampadas por **Aleksandr [Be]n' Giat**

Publikadas en el 4 marso 1919 (2 Veadar 5679)[22]

The journal —a preeminently personal text by this well-known and greatly appreciated Judezmo writer— was meant to be read first and foremost by his closest relatives. Benghiat prefaced this precious egodocument with the following somber statement:

> Nozotros, ezmirlís [T. *Izmirli* "resident of Izmir"], komo todos los moradores de los paezes en gerra, todos sufrimos o tuvimos a sufrir en esta gerra. Muchos se dezesperaron mas ke otros, muchos yoraron i se lamentaron,

---

[21] On the title page the text from "El Messerrett" through "Smyrne" is in Latin-letter French; the rest is in Hebrew Square (represented here by bold) or Rashí (here, in non-bold) type.

[22] "*El Meseret* / Jewish periodical founded in 1897 / Owner-responsible party and chief editor / Alexandre Benghiat / Smyrne / - * - / *El Messerrett* / Journal Israélite fondé en 1897 / Propriétaire responsable & redacteur [!] / Alexandre Benghiatt / Smyrne / Journal-book of the Great War / Begun anew in August 1914 and ended in 1918 / (A gift for Passover 1919-5679) / Notes collected and published by Alexandre Benghiat / Published on 4 March 1919 (2 Adar II 5679)".

> muchos, muy muchos murieron; ma mas muchos fuimos los ke ked̲imos bivos, i uno de entre estos últimos so yo… (1919: 3)[23].

As foreshadowed in Benghiat's opening statement, the diary —written sporadically rather than every day— would sometimes focus on conditions among the residents of Izmir at large; sometimes on its individual ethnic enclaves, principally its Jews, Greeks, Armenians and Turks; and sometimes on his own personal trials and tribulations, of which there were no few. Interestingly, the linguistic register Benghiat used in much of the diary diverges from the popular language he employed in his more creative fictional writing, such as monologues, dialogues, plays and the like. The diary is more often phrased in what he himself called Judezmo *frankead̲o*, that is, Europeanized language, with numerous French and Italian borrowings, sometimes explained parenthetically by popular equivalents, when Benghiat thought his everyday readers might not understand the Europeanisms. Thus it is odd to see in the language of this consummate master of *djud̲ezmo kabá* ["popular Judezmo", from T. *kaba*] —who poked fun at the Castilianizers and at such blatant Castilianisms (for an Izmir Sephardi) as *Dios* instead of *el Dio* for "God", *perdí* instead of *ped̲rí* for "I lost", and *mucho* instead of *muncho* for "much"— the occasional use of *Dios* and *perdí* and the consistent use of *mucho* throughout the *Livro-djornal*[24]. Perhaps his use of the Europeanized register had something to do with his view of this work as a composition meant primarily for the Europeanized younger generation of his time and the anticipated readers of future generations, and he wished it to be free of the emotive/judgmental associations which the popular variety tended to summon up among the growing westernized sector of Izmir Jewry in his time. Nevertheless, the diary is peppered with passages, expressions and proverbs from popular speech, especially when the subject of Benghiat's writing caused him to experience deep emotion. Although Benghiat's journal was obviously meant to be read by all interested Judezmo speakers —it was distributed to readers of *El Meseret* as a Passover gift (*regalo por pésah*)— it was aimed particularly at the younger members of his family. I shall return to the targeted readers to whom Benghiat dedicated his diary toward the end of the article.

It should be noted that, always maintaining broad perspectives in his writing, and with wide interests which extended way beyond his immediate vicin-

---

[23] "We people of Izmir, like all the residents of the countries at war, all of us suffered or had to suffer in this war. Many grew more desperate than others; many cried and lamented; many, very many, died; but many more remained alive, and I am one of these…"

[24] Benghiat was not the only "popular Judezmist" journalist who tended to look askance at highly Europeanized Judezmo; Michael Molho of Salonika, for example, criticized "un sermón pronunsiad̲o en djud̲ezmo kon biervos frankead̲os" ["a rabbinical sermon in Judezmo with Europeanized words"] (*Aksión* [Salonika, 1939], 11.3031, p. 2). For an attempt at an extrapolation of the language ideology of the popular Judezmists from their writings, see Bunis 2011.

ity, Alexandre Benghiat did not confine his journal reports solely to events in the Jewish community. He kept records of the increasingly difficult conditions of the residents of Izmir in general, and to the members of all of its diverse ethnic groups, referred to as *los turkos* "the Turks", *los gregos* "the Greeks", *los ermenís* [T. *ermeni*] or *armenos* "the Armenians", *los serbos* "the Serbs," *los zínganos* "the Romani", and of course *la nasión djudía* "the Jewish nation (worldwide)" or, referring to their local community, *los djudiós* "the Jews". In more peaceful times two of Benghiat's leisure-time activities were spending a pleasant hour in a local café or tavern, and watching the interaction there of the members of the city's multifarious ethnic groups. In his fanciful mind's eye Benghiat (1921b) pictured the Greeks and Turks joining in on the evening prayers he imagined —or perhaps actually witnessed?!— the Jews to be reciting in the tavern:

> Yo tuvi un kapricho una tadre de esta semana: / En una taverna yo entrí de muy buena gana… /
>
> Ivan a dizir arvid [H. "evening prayer"], kuando entrí empesaron / Ma ke eyos eran nueve, esto no remarkaron. /
>
> Yo, ke so kuriozo kedí muy enkantado, / Porke el kadísh [H. "mourner's prayer"] de nueve no es kontado. /
>
> Ma súbito, apenas oyo la boz del koén [H. *kohen* "priest", here, "prayer leader"], / Un asentado entre dos botas respondió "Amén". /
>
> Uno ke se ulvidó ke arvid era diziendo / El kusuriko [T. *kusur* "remainder"] de las sinkuenta iva beviendo. /
>
> I el teziahtar [T. *tezgâhtar* "counterman"], oyendo i respondiendo el kadísh, / No kedava de estar aziendo su alísh verísh [T. *alış veriş* "trade"]. /
>
> "Karafakyi!" [G. *karafáki* "little decanter"] gritó un grego asentado. / "Bir daá gietir!" [T. *bir daha getir!* "bring another"!] gritó un turko arimado. /
>
> I de una koza me reí: Kuando dizían "Amén!" / Un buen de grego respondía i el también (Benghiat 1921b: 3)[25].

---

[25] "On a whim one afternoon this week: / I entered a tavern in very good spirits… /
They were about to say the Jewish evening prayer, when I entered they had just begun / But that there were only nine of them, this they did not notice. /
I, a curious fellow, stood rather surprised, / Because the mourner's prayer in the presence of nine [not ten] is not counted. /
But suddenly, no sooner did I hear the voice of the priestly leader, / Than someone seated between two bottles answered 'Amen'. /
One of them who forgot he was saying the prayer / continued drinking the remainder of his 50. /
And the counterman, listening and responding 'Amen' to the mourner's prayer, / Also did not fail to keep plying his trade. /
'A decanter here!' shouted a Greek who was seated. / 'Bring another!' shouted in Turkish a Turk leaning over.

Despite the tremendous amount of time Benghiat must have spent writing in order to publish his newspapers, original booklets, translations and so on, he never earned enough money at writing to free him from the obligation to engage in business. Taking advantage of the press he used for printing his writings, Benghiat also did general printing, in all languages; but he earned most of his livelihood as a grocer. As such, Benghiat traveled extensively throughout his region of Turkey, bringing him into contact with the residents —Jews and non-Jews— of Aydın, Denizli, Afyonkarahisar and many other Anatolian cities and towns where he procured his merchandise for resale in Izmir. For many years, thanks to personal connections and influence, he enjoyed free railroad transportation; but with the deteriorating war conditions he lost this privilege, and had to finance his trips with his own money and thus earn less. More than once during his travels he lost all of the merchandise he had bought to thieves, AWOL soldiers, or fire. On 16 December 1917 he wrote:

> Se eskapó, ermanos, pedrí toda mi fortuna, se fue al monte toda mi rikeza: noche de shabad ["Friday night", cf. H. *šabbat* "Saturday"], en arivando de Denizlí a Ezmir, media noche pasado, el vagón onde estávamos se estava kemando. Por debasho. Eskuredad en el vagón i en la estasión del kiemer [T. Kemer Tren İstasyonu "Arch Train Station"], ladrones, askieres [T. *asker* "soldier"] muchos i ... toda la ropa ke yo avía traído de Denizlí i kitado del vagón a·la estasión, toda se la rovaron, en djuntos kon un sakito ajeno yeno de bulgur [T. *bulgur* "bulgur"]. Yo fue rovado de kuaje 140 liras, porke tenía adientro de un sestiko un godro pakieto de kininos ke avía merkado kielepir [T. *kelepir* "bargain"] en Denizlí para vender en Ezmir. I agora ... otra vez, a la chapá [T. *çapa* "hoe"], a lavorar de nuevo! Aide [T. *haydi!* "come on!"] [Be]n' Giat! Lavora komo un azno para bivir komo un azno...! (1919: 31)[26]

Benghiat's travels, as well as his broad civic-mindedness, constantly put him in touch with local non-Jews and their organizations. For example, the Committee for Union and Progress (CUP), aligned with the Young Turks, were a rising force at the time, and at first Benghiat and other Jews were encouraged by their promise of Turkish democratization and reform. Benghiat

---

> And one thing made me laugh: When [at the end] they [the Jews] said 'Amen' / A good Greek joined right in with them".

Arditi (1899) published an open letter in *La Época* criticizing the Jewish evening prayer sessions that were actually being conducted in Salonika taverns.

(In the translation no attempt has been made to reflect Benghiat's rhyme scheme).

[26] "It's all over, brothers, I've lost my whole fortune, all my wealth has gone to the cemetery: Friday night, coming back to Izmir from Denizli, past midnight, the coach we were in caught fire. From underneath. Darkness in the coach and in the vaulted station, lots of thieves, soldiers and … all the merchandise I had brought from Denizli and removed from the coach to the station, everything was stolen, together with a sack of bulghur I had bought for someone else. I was robbed of almost 140 liras, because I also had inside a basket a thick package of quinine that I bought cheap in Denizli to sell in Izmir. And now … again, back to the hoe, to start working all over again! Come on Benghiat! Work like a mule to live like a mule…!"

and other Jews throughout the empire began to attend local CUP meetings and contribute money to the cause; but they were disillusioned when the ostensibly charitable cause they supported helped Muslims in need, but not Jews. Benghiat described his political sobering up in the following words:

> En los primeros días ke se tuvo formado un komitado avierto por el funksionamiento del "Unión i Progreso" en Ezmir, el prensipal de los klubes era situado en la Kuarentena kon el nombre de "Yalilar klubí" [T. *yalılar kulübü* "waterside mansions club"]. Yo azía parte aí, i mas de dar kada noche 5 a 7 de ochos para kojetas para venir en ayudo de turkos, no vidi otra koza aí.
>
> Una noche, yo dishi ke kería azer una kojeta para un djudió, i el prezidente tuvo la kara de dizirme: "Yaudilarlan bizim ishimíz yok". [Tk. *Yahudilerle bizim işimiz yok* "We have no business with Jews"]. I el yaudí [T. *Yahudi* "Jew"] si[nyor] Shelomó Sarfatí deshava de regalos en el dito klub dos tres liras kada noche.
>
> Una noche uvo seduta ekstraordinaria, i el prezidente ekspozó ke el komitado nos enkargava de rekojer moneda para subvansionar las famiyas de los 1000 (mil) ulemás [T. *ulema* "cleric"] (hodjás [T. *hoca* "teacher"], hahamim [H. *ḥakamim* "religious scholars [in this case, Muslim]") ke ivan a mandar en la Persia, en el Edjipto, en el Maroko, en la Tunizia i en las Indias para darshar [cf. H. *d.r.š* "to lecture, sermonize"] kontra los non muzulmanos i azer espander en el mundo la fuersa del panislamizmo (azer todo muzulmano). Akea noche yo empesí a entender la negra pensada del "Unión i Progreso"; mas yo no kiji ser aderente, i mi ermano Mozes, —buenas oras tenga— embezará agora, kon esta konfesión, lo ke yo le tuvi enkuvierto un tiempo (1919: 7)[27].

Not all of Benghiat's interactions with the non-Jewish surroundings were negative. In a passage describing his visit in a distant village to a Greek shoemaker our author painted a picture of perfect hospitality: the repairman not only promised to give top priority to Benghiat's order, but invited him to dine with his family and spend the night so that there would be enough time to

---

[27] "During the first days that a committee was openly formed for the functioning of the Committee of Union and Progress in Izmir, the main branch of the club was situated in the Karantina section of Izmir and had the name 'Yalılar kulübü' [Waterside Mansion Club]. I participated there; but other than giving five to seven banknotes of eight piasters every night for collections to help needy [Muslim] Turks, I didn't see anything happen there.

One night, I said I wanted to take up a collection for a [needy] Jew, and the president had the gall to tell me: "We have no business with Jews". And the "Jew" [in question], Mr. Shelomo Sarfatí, [who was now in need], had left presents of two or three liras in the club every night.

One night there was a special session, and the president disclosed that the Committee was giving us the responsibility of collecting money to subvent the families of a thousand Muslim religious leaders who they were going to send to Persia, Egypt, Morocco, Tunisia and India to sermonize against the non-Muslims and spread the force of Pan-Islamism in the world. That night I began to understand the evil intention of the Committee for Union and Progress; I no longer wanted to be a member, and my brother Moses —may all be well with him— when he reads this confession, will learn about this affair, which I have kept from him until now".

make the repair. Things were fine until other customers also asked for consideration and offered to pay extra, and under the influence of the wine they had been drinking the repairman started to curse Benghiat and drive him from his house. But no sooner had Benghiat gone a short distance than the man's wife and son came running after him and begged him to come back, explaining to him the man's irritability when under the influence. Benghiat returned, and his order was filled (Benghiat 1919: 70-73).

It must be assumed that when he spoke with Greeks, Benghiat spoke Greek, which he certainly knew; and when he spoke with Turks he evidently spoke Turkish well enough to convince an imam on the railway that he too was a Muslim. Since he ate in non-Jewish homes and was willing to return to Izmir on the Sabbath, we can infer that Benghiat was not a strict upholder of Jewish law. And yet he always cited the Jewish calendar when specifying the date of an event, and the festivals of the Jewish calendar provided a constant framework for his narratives. He made frequent reference to local Jewish institutions, such as El Kal de la Sinyora (also known as Geveret, i.e., Congregation of the Lady, perhaps an allusion to the patronage of doña Gracia Mendes Nasi [1510-1569]), which at the time of this writing is Izmir's most active synagogue, and he objected to any changes in the traditional prayer routine there, such as the singing of religious hymns in Judezmo instead of Hebrew[28].

As a seller of dry goods, and as a human being in Izmir suffering along with everyone else in the city from the dearth of food —and especially irksome to him, of coffee and rakı— and of printing paper, cigarette paper and matches, Benghiat kept a running record of the run-away prices of all kinds of goods. He also documented for his eventual readers the illnesses and deaths of members of the city's diverse communities: outstanding Jews, Christians and Muslims. He noted the cruelty and violence directed against the city's non-Muslims, including the forced transfer of Christians from their homes so that Turks could take them over. Benghiat reported that, along with the European Christians in

[28] On the subject he wrote: "Los gizbarim [H. *gizbarim* 'treasurers'] de ... el Kal Kadósh [H. *qahal qadoš* 'holy congregation'] de la Sinyora ... están para estrenar una nueva metoda i es ke eyos están aprontando un koro el kual, mientres los tres moadim [H. *mo'adim* 'Jewish religious festivals'] en las orasiones, los piyutim [H. *piyyuṭim* 'hymns'] serán kantados en djudezmo, en lugar ke siempre, asta agora, lo fueron i lo deven ser en lashón akódesh [H. *lešon ha-qodeš* 'holy tongue (Hebrew)']. Es verdad ke en los selihod [H. *seliḥot* 'penitential prayers'] ay un pedaso o dos ke fueron trezladados en djudezmo i ke en djudezmo lo kantan también, ma esto no es ke una eksepsión i no endika ni desha atestar ke todos los piyutim pueden ser trezladados i kantados en djudezmo" ["The treasurers of … the Holy Congregation of the Lady ... are about to inaugurate a new method and it is that they are preparing a choir which, during the Three Festivals [Sukkot, Passover, Shavuot], in the prayers, the hymns will be sung [by the choir] in Judezmo, instead of as always, until now, they were and should be in the Holy Tongue [Hebrew]. It is true that in the penitential prayers there is a piece or two which were translated into Judezmo and they also sing them in Judezmo, but this is only an exception and does not mean nor attest that all the hymns can be translated and sung in Judezmo"] (*El Meseret* [1919], 23.67, p. 3).

the city, whom the Ottomans identified with their Great Power enemies, the local Jews who held French and Italian citizenship were made to suffer; they were forced to give up their European citizenship and become Ottoman citizens, resulting in their having to pay particularly high taxes, and be conscripted into the Ottoman army along with other Jews, although no Jews were ever allowed to bear arms, but only to do road work, breaking stones and the like. One of Benghiat's many entries documenting such subjects, from 17 May 1916, reads:

> Izak Arditi, protejado franséz, el ke era empiegado en la kaza Enrikes para travar las merkansías de la Aduana, i ke tuvo seído mandado por las autoridades a Afión Karaisar [=Afyonkarahisar], murió en la dita sivdad.
>
> El valí [T. *vali* "governor"] kere mandar a los kazales a todos los gregos de Budja [T. Buca] i Sevdikioy [T. Sevdiköy]. Ma el kónsul amerikano no lo desha.
>
> Póveros gregos moradores de Bergamá, Focha [=Foça], Alí[a]gá [=Aliağa] Chiflik, Sivrí Hisar [= Sivrihisar], Cheshmé [=Çeşme], eché[tera], eché[tera] – ya los mataron, ya los despedasaron, ya los kitaron de sus nidos, de sus repozos, mandándolos de geinam [H. *gehinnam/-om* "hell, Gehenna"] en geinam, i ninguno puede avlar, porke el palo i la espada están aí prontos, el uno para harvar ["beat"] i la otra para degoyar. I el puevlo grego komo armeno se akaya, sufre, djime, i djimirá asta ke el ingléz los salvará, amén! (Benghiat 1919: 22)[29]

Early on in the war Benghiat himself began to suffer from hemorrhaging, and became intensely sensitive to the winter cold. On 12 February 1916 he wrote:

> Dezde kuaje dos anyos ke yo estó perdiendo sangre de ves en ves. Ma dezde dies kinze días esto pujó, i esta semana yo perdí tanta sangre ke no tengo mas fuersa ni de avlar ni de kaminar. Yo ago un paso i deskanso dos minutos. Todas las melizinas ke el doktor me ordenó no me están aziendo provecho.
>
> Anoche izo luvia entezadera mientres toda la noche, i oy, todas las montanyas ke entornan la sivdad son kuviertas de nyeve. Esta tamperatura me está aziendo mal, i yo estó oy en un estado de mas presto muerto ke bivo[30].

---

[29] "Isaac Arditi, a protectee of the French, who was employed by the Enriques Establishment to release merchandise from the Customs House, and who had been sent by the authorities to Afyonkarahisar, died in that city.

The vali [=governor of Izmir] wants to send the Greeks of Buca and Sevdiköy out to the villages. But the American consul does not allow it.

Poor Greek residents of Bergama, Foça, Aliağa Estate, Sivrihisar, Çeşme, etc., etc. – they've killed them, they've cut them to pieces, they've driven them out of their nests, their repose, sending them from one Gehenna to another, and no one can speak, because the club and the sword stand ready, the first to beat them with, the other to behead them. And the Greek people, like the Armenians, keep silent, suffer, groan, and will keep groaning until the English save them, Amen!"

[30] "For almost two years I've been losing blood from time to time. But ten or fifteen days ago this increased, and this week I have lost so much blood that I no longer have the strength

There is a Judezmo saying that states, *El peshe fiede por la kavesa* ('The fish smells from its head'); and the head of the Izmir municipality whom Benghiat accused of being especially rotten was its governor, Rahmi Bey (1873-1947), whom Benghiat (1919: 60) identified as a descendant of the Dönme, or Jews who had converted to a kind of Islam when Shabbetai Ṣevi, the false messiah of the seventeenth century, was forced to accept Islam. Benghiat remarked that Rahmi had tried to convince the Jewish community to grant him ownership of the Jewish cemetery. When they refused, he set out to make their lives miserable in manifold ways, which Benghiat enumerated. Benghiat could not abide Rahmi, and could find no peace as far as that man was concerned until the end of the War, when Rahmi was imprisoned for his crimes.

Toward the War's end Benghiat gradually recovered his strength and resumed his writing and publishing, retaining enough of his sense of humor to parodize at the end of his *Livro-djornal* the gradually diminishing length of Kaiser Wilhelm's mustache as the defeat of the Axis powers grew near.

The vulnerable position of the Jewish community during World War I, disappointment over the failure of the local Young Turks to express any sympathy with the Jews, lack of empathy for the Jews during the Greek occupation of Izmir, and the violence and destruction in the city following the war were probably among the factors which led Benghiat to replace his formerly adamant opposition to the Zionist movement with strong support for it from the end of the war. At that time, Benghiat began to encourage members of the Jewish community to identify with the Zionist cause: he had a *vandiera* [G. *vandiera*] *djudía* "Jewish flag", in color, tipped into one of the issues of *El Meseret*, and beneath it he reproduced the entire Hebrew text of the Hatikvah hymn, which would become the national anthem of the State of Israel, and alongside it he printed his Judezmo translation, "intended to impart the flavor of the original text" (Benghiat 1918)[31]. Benghiat went on to publish three compositions with a strong Zionist/Jewish orientation at his press in Izmir: *El avenir de Eres Israel* [H. *Ereṣ Yisra'el*] ("The Future of the Land of Israel") and *Akedad Yis·hak* [H. *'aqedat Yiṣḥaq*] ("Sacrifice of Isaac"), in 1920; *Perlas de Talmud* ("Pearls of the Talmud"), in 1921; and *Moshé Rabenu* [H. *Moše Rabbenu*] ("Moses Our Master"), in 1923. He repeated some of his war notes in "La estoria de la gera

---

to speak or walk. I take one step and rest for two minutes. All the medicines the doctor ordered for me aren't doing me any good.

Last night there was a freezing rain the whole night, and today, all of the mountains surrounding the city are covered with snow. This [freezing] temperature is making me ill, and today I'm in a state of being more dead than alive".

[31] This volume of the paper carried numerous news items on Palestine subsumed under the heading Palestina ("Palestine"). In another such item on "Palestina" Benghiat also noted with enthusiasm that "El lashón akódesh va ser rekonosido komo lingua ofisial del governo [djudió de Palestina]" ("The Holy Tongue will be recognized as the official language of the [Jewish] government [of Palestine]" (*El Meseret* [1919], 23.35, p. 1).

i las sufriensas de los djudiós en Turkía" ("The History of the War and the Sufferings of the Jews in Turkey"), which was serialized in *La Amérika*, in 1919; and he published Judezmo adaptations of war reports which had appeared in the French periodical *Les Annales* of Paris in *Trezoros de la gerra, o suvenires, fatos, anekdotas, fantazías i biervos finos* ("Treasures of the War, or Memories, Facts, Anecdotes, Fiction and Nice Words") in Izmir, in 1920.

As was already noted, in a broad sense Benghiat's World War I diary was meant to be read by all of his community. However, it began with a very personal dedication. Benghiat dedicated the diary to his young son Alexis, whom he referred to more than once in the work, and in various issues of *El Meseret*, as well as to his two nephews, Efráim and Elí, the sons of his brother, Mozes or Moshé.[32] The main part of the dedication reads as follows:

> Este livro-jornal, estas pájinas son dediadas a ti, Aleksis [Be]n' Giat, mi ijiko, ke sos aínda aedado de apenas sesh anyos; a ti, Efráim [Be]n' Giat, aedado de algunos dodje anyos, i a ti, Elí [Be]n' Giat, aedado de algunos nueve anyos, todos los dos, ijos de Mozes [Be]n' Giat, mi ermano.
>
> A vozotros tres dunke son dediadas estas numerozas linias ke meldarésh o ke vos meldarán. Tu, Aleksis, las vas empesar a meldar kuando retornarás de la Isvechería [cf. T. *İsviçre* "Switzerland"], onde dezde agora ya estás establesido, en djuntos kon tu madre, tu, para empesar a estudiar, i eya también para eskapar sus estudios.
>
> Vozotros dos igualmente, Efráim i Elí, si en Kairo o en Port Said, en la eskola onde estásh, tuvítesh embezado a meldar en la lingua ke yo vos eskrivo, vozotros propios me meldarésh. Altramente va ser mi ermano Mozes, vuestro padre, ke vos va meldar todo lo ke vos dedikí en este livro-djornal, i embezarésh ansí lo ke Ezmir traversó mientres estos kuatro o sinko anyos de gerra ke uvo i ke yamaron la Gerra Jeneral.
>
> Vozotros tres meldarésh akí algunas notas ke vos darán a pensar, aún ke sosh o serésh aínda chikos. Ma yo vos dedikí estas linias en el eskopo de darvos una leksión de pasensia, de koraje, de esperansa en el avenir….
>
> Seásh dunke pasensiozos en vuestra vida, tened siempre esperansa en un buen avenir, no vos deskorajésh nunka, i ansí siempre irésh adelantre, siempre kaminarésh kon sukseso (1919: 3)[33].

---

[32] Mozes Benghiat is listed as the editor of the Judezmo political and literary periodical *El Pregonero* ("The Crier", Izmir, 1908-1922) during its second year of publication, and the direktor-redaktor (managing director and editor) of Alexandre Benghiat's humor periodical *El Soitarí* ("The Jester", Izmir, 1909-1912) during the first and final year of its publication.

[33] "This journal, these pages are dedicated to you, Alexis Benghiat, my little boy, barely six years old; to you, Efraim Benghiat, about twelve years of age, and to you, Eli Benghiat, nine years old, both of you the sons of Moses Benghiat, my brother.

To you three, then, are dedicated these many lines that you will read or that will be read to you. You, Alexis, will begin to read them when you return from Switzerland, where you are now, together with your mother: you, to start your studies in school, and she, to finish her own studies.

Alexis Benghiat (later, Venghiattis) at age 6.5[34]

Benghiat seems to have felt great affection for his son Alexis —called Sando in the family— and for Alexis' mother, Graziella (or Graziela or Graciela, born Levy in Aydın), Benghiat's second wife, a highly educated woman who is said to have been the first woman dentist in Istanbul (Cohen and Stein 2014: 231-235). On 7 March 1916 Benghiat recorded early details on Alexis during the war:

You two, also, Efraim and Eli: if in Cairo or Port Said, in whatever school you're in, you learned to read the language that I am writing to you in, you will read my words yourselves. Otherwise it will be my brother Moses, your father, who will read to you all that I have dedicated to you in this journal, and you will learn that way what Izmir went through during these four or five years of war that were, and that they have called the General War.

You three will read within these notes of things that will give you pause to think, even though you are or will still be young. But I have dedicated these lines to you with the aim of teaching you a lesson in patience, in courage, in hope for the future….

Be therefore patient in your lives, always have hope for a good future, never be discouraged, and that way you'll always go forward, you'll always meet with success".

[34] Warm thanks to Alexandre Benghiat's grandson, Michel Venghiattis, for the photograph of his father Alexis as a boy, and for numerous enlightening details on Alexis' life.

> Anoche vino mi mujer de Aidín en djuntos kon el chiko ke tiene nombre Aleksis [Be]n' Giat. Oy demanyana, kon la bendisión de los ke me meldan i kon akea del padre i de la madre, nozotros mandimos por la primera ves a Aleksis a la eskola. Aleksis tiene oy tres anyos i dos mezes. El nasió en el 1 djenayo 1913 (1919: 19)[35].

It is clear from Benghiat's remarks that even at a young age, Alexis was a courageous and unusual individual and, like his father, a polyglot. The diary illustrates this through the following passage, headed "Aleksis kaído del vapor" ("Alexis fallen from the steam locomotive") here reproduced in abbreviated form:

> Meldad lo ke me pasó kon el en el día de lunes, 1 mayo 1916:
>
> En akel día yo me iva de Ezmir a Aidín en treno-posta. Yo estava adientro de uno de estos vagones lungos, i el chiko mío estava en djuntos. Avía en el vagón unos kuantos gregos ke se plazían konversar kon Aleksis, i el tiempo siendo ermozo, lo tomaron en djuntos i se salieron afuera al balkón. Avíamos partido de Kazamir, i el treno koría muy presto en akea abashada ke es de Kazamir a Djumovasí. Súbito un grego entró koriendo i gritando [en grego]: "Sinyor! Sinyor! El chiko vuestro!" I atrás de este grego un otro i un otro gritando ke el chiko se avía kaído del treno abasho porke el varandado del balkón estava avierto.
>
> Yo no izi ni una ni dos, yo me pasí de un vagón a otro asta arivar al lado de la lokomotiva, i aí me metí a gritar. Por buena de mi mazal [H. "luck"] el mekanisiano me oyó, i el treno fue detenido, ma entre estas ya se avía pasado tres kuatro minutos… Entonses todos los ke eran en el vagón tuvieron a koro de abashar i retornar kon mi sovre el kamino, los unos kuaje yorando, los otros alemunyados. Ma yo no me sintía nada en el koro, ningún espanto, ningún apretamiento.
>
> Nozotros izimos en koriendo kuaje dodje minutos de kamino kuando súbito en un arenal aondado, asentado sovre una piedra nozotros vimos a Aleksis djugando kon piedrezikas. Todos los gregos se le echaron enriva, lo tomaron, lo abrasaron, lo bezaron — i korieron, se dirijeron para el treno ke nos esperava. Dos turkas abasharon de sus lugares, i tomando al chiko de la mano de los gregos, lo eskupieron en la figura komo por ain ará [H. "*ayin ha-ra*" "evil eye"], kitaron una kuenta blu ke la una tenía en la aldikera, se la enkolgaron en la garganta de Aleksis, i entregándomelo entre mis manos me disheron: "Al, al chodjugunú. Mashallá!" [T. *Al cocuğunu. Maşallah!*]

---

[35] "Last night my wife came from Aydın together with the little one, whose name is Alexis Benghiat. This morning, with the blessing of those who are reading me and with that of his father and mother, we sent Alexis to school for the first time. Alexis is three years and two months old today. He was born on 1 January 1913". According to Alexis' son, Michel Venghiattis, Alexis' birthdate was in fact 15 January 1913.

> Una ves en el vagón, yo pudi enfin entretenerme kon el chiko, i mirar kon atansión si tenía alguna ferida. "No tengo nada, babá [T. father]," me dize el [en grego]. "Komo te kaítes?" le demandí yo. I el nos respondió estos mezmos biervos ke nos izo sonreír a todos: "No me kaí. Ma es el kapitán ke me dio una bum ansina i me rondjó en basho". I aí ke kreían ver o topar una kriatura muerta, o muriéndose aí en basho, nozotros levantimos un Aleksis mas bivo, mas floresiente de lo ke el era antes de averse kaído (Benghiat 1919: 69)[36].

SOME CONCLUDING REMARKS

I do not know if Alexis or his Uncle Mozes or cousins Efráim and Elí ever read Benghiat's diary. Not long after it was published Alexandre separated from his wife Graziella. During the fiery period in Smyrna following World War I —perhaps during the Great Fire of Smyrna (1922) itself— Graziella fled with Alexis to Paris, where they lived together. Later on she left for Istanbul, and then Athens, where she killed herself with a pistol taken from Alexis while he and his wife Claire were visiting her. Alexis remained in Paris, changed his surname to the more Greek-sounding Venghiattis, studied engineering, and in maturity continued to demonstrate outstanding bravery: in World War II —together with his eventual wife, Claire, a descendant of French aristocrats— he was a French resistance fighter for which he was awarded the French Medal of Honor. In recognition of their acts of bravery, especially in assisting an American soldier they safeguarded in France, the couple, together with the

---

[36] "Read what happened to me on 1 May 1916:

On that day I was going from Izmir to Aydın on the mail train. I was in one of those long cars, and my little boy was with me. In the car were a few Greeks who were having fun conversing with Alexis, and since the weather was nice they took him out onto the balcony. We had passed Kazamir and the train was careening very fast on that descent from Kazamir to Cumaovası. Suddenly a Greek came running in and screamed: 'Mister, Mister, your little boy!' And behind this Greek came another and another, screaming that the boy had fallen from the train because the balcony was open.

Not hesitating one minute, I ran from car to car until I got to the engine and there I began to scream. Luckily the engineer heard me and the train stopped; but three or four minutes had passed… Then everyone in the car got out and went back over the road with me, some almost crying, the others in mourning. But I didn't feel anything, no fear, no anxiety.

We ran along the path for some twelve minutes when suddenly in a deep sand pile, sitting on a rock, we saw Alexis playing with some stones. All the Greeks threw themselves on him, picked him up, hugged him, kissed him – and ran to the train that was waiting for us. Two Turkish women got down from their places and, taking the boy from the Greeks, spat on his face against the evil eye, took out a lucky blue bead [mavi boncuk] that one had in her pocket, hung it around Alexis' neck, and said to me [in Turkish] 'Take him, take your child. Maşallah!'

Once in the car I could finally speak with the boy and see if he was hurt. 'There's nothing wrong with me, Papa,' he told me. 'How did you fall?' I asked him. And he replied with these words, that made us all laugh: 'I didn't fall. But the captain gave me a "boom!" and it threw me down…' And so, expecting to find a child dead or dying down there, we picked up an Alexis even more alive, more flourishing than before he fell".

children later born to them, were granted American citizenship and most of the family moved to the United States, where Alexis established himself as a physicist and inventor. Alexis Alexandre Venghiattis died in Paris on 31 November 1995. Most of his descendants live in the United States[37].

Alexandre Benghiat's brother, Mozes, left Izmir in 1911, spent time in Cairo and Port Said and eventually immigrated to Buenos Aires where, as Moisés Benghiat, he and his wife Ana and their sons, including Efráim (now Alfredo) and Elí (now Elías) Benghiat, and their families flourished. Mozes returned to Izmir only once, in August 1919, and thus he could have received from Alexandre a copy of the *Livro-djornal*, which had been published in March of that year. He seems to have had no contact with Alexandre from that time on, and he learned of Alexandre's death in 1923 from a distant relative. Mozes saw Graziella and her son Sando (Alexis) Benghiat only once: in Paris of 1921, where he learned that Alexis was studying in a primary school and Graziella was studying dentistry. In a letter by "M. Benghiat", then a dealer in "consignaciones y corretajes de algodón y semilla" ("cotton and seed consignments and brokerages") in Buenos Aires, to the Chief Rabbi of Izmir, dated 24 April 1934, Mozes tried to learn where Alexis was and make contact with him. Perhaps in response to the same or a similar query from Mozes, the 19 July 1934 issue of the Cairo Jewish periodical *L'Aurore* (p. 4) contained a notice from the city's Chief Rabbinate requesting the public's help in ascertaining "renseignements quelconques et notamment sur la résidence actuelle de ... Mme. Graziella Benghiat et fils Alexis". I was unable to ascertain whether he succeeded[38].

According to the Hebrew newspaper *Do'ar Ha-yom* ["Daily Post"] of Jerusalem (30 October 1923: 3), the Judezmo journalist and writer Alexandre Benghiat died in Izmir on 29 Tishre 5684 (10 October 1923) having reached some 60 years of age (on difficulties in determining Benghiat's dates see Romero 2015: 417-419). It was remarked that his paper *El Meseret*, published for over 26 years, "was of a very popular nature, and thanks to its light and easy style was widely disseminated among the Jews of his city, and its influence was especially pronounced among the popular sector, who had a great fondness for it". The paper further noted that, although at first opposed to Zionism, perhaps for fear of repercussions against the Jews of the Ottoman Empire[39],

---

[37] I am deeply grateful to the members of the Benghiat/Venghiattis families for sharing with me personal details on the life of Alexandre Benghiat, his wives Mazal Tov (née Shuhami) and Graziella, and their close relatives. I alone am responsible for any errors which may have crept into my discussion.

[38] My sincere thanks to Mr. Raphael Benghiat for making a copy of Mozes' letter to the Izmir rabbinate available to me.

[39] Benghiat's pre-World War I anti-Zionist writings were denounced in the Zionist Hebrew press of the time; e.g., see A.E. [=Abraham Elmaleh], "Ba'al ta'awa" ["Man with a big appetite"], *Ha-ḥerut* (Jerusalem) 25 May 1909: 1; "Bar Levav", "Ha-malšinim ha-ḥiṣonim we-ha-penimim" ["The external and internal informers"], *Ha-ḥerut* 30 December 1910: 1-2;

after the proclamation of the Balfour Declaration in 1917 and a visit to Eretz Israel, Alexandre Benghiat joined the Zionist camp and supported the movement in Greek-controlled Smyrna (1919-1922). In 1919 Benghiat noted in *El Meseret* that he had seen Jewish musicians standing while playing and singing the *Hatikvah* Zionist anthem in Judezmo translation in a coffee-house in Izmir[40], and he expressed high hopes —today they seem naïve in retrospect— for peace and prosperity in Eretz Israel[41]. With the return of Izmir to Turkish control Benghiat retired from journalism. Toward the end of his life he had apparently intended to renew the publication of *El Meseret*, but the short illness leading to his death put an end to his long, prolific and highly celebrated Judezmo writing career.

Upon Benghiat's death even David Fresco, who had made uncomplimentary remarks about Benghiat over the years, conceded in an obituary published in the 16 October 1923 issue of *El Tiempo* (p. 85) that Benghiat's *El Meseret*, "era ... destinada a·las masas del puevlo i grasias a su karákter alegre i popular eya se espandió i despiertó el guste de·la lektura en la klase poko kultivada de·la populasión judía" ("was… meant for the popular masses and, thanks to its joyful and popular nature, it spread and awakened among the less cultured class of the Jewish population a taste for reading")[42].

Although from the inception of *El Meseret* Alexandre Benghiat considered it of primary importance to use his paper to reach the masses of his community, in the final analysis he saw his journalistic mission as little different from that of a communal moralist. As he stated in the paper, he believed that the success of his career would ultimately be judged by the extent to which he was able to accomplish that mission: "La misión de un djornalista es komo akea de un moralista. Yo provaré de no alesharme del kamino derecho —i el avenir mostrará si yo supi mantener mi prometa o no" ("The mission of a journalist is like that of a moralist. I shall strive not to stray from the straight path— and the future will show if I was able to keep my promise or not") (Benghiat 1900).

"Malšin penimi ḥadaš" ["A new internal informer"], *Ha-ḥerut Yerušalayim* 15 May 1911: 1; S. Arditi, "Miktav me-Izmir" ["Letter from Izmir"], *Ha-ḥerut Yerušalayim* 6 September 1912: 2-3; "Ḥaver", "Neḥšale ha-dor" ["The laggers of the generation"], *Ha-ḥerut* 4 July 1913: 1.

[40] "[En el kafé Klonaridis] los muzikantes ... djugavan en pies i kantavan en djudezmo el 'Atikvá'" (["In the Café Klonaridis] the musicians … played while standing and sang in Judezmo the *Hatikvah*") (*El Meseret* [1919], 23.20, 2).

[41] E.g., in *La Amérika* (New York, 11 March 1921: 5) Benghiat wrote: "En pokos anyos, kon la abondansa de las aguas, kon la mano ovradera i kon los milyones ke van arivando de todas las partes, Yerushaláyim i Palestina se transformarán, i Yisrael sospirará de gozo i alegría" ("In a few years, with the abundance of water [to be channeled into the country], with strong working hands and with the millions who are arriving from all over the world, Jerusalem and Palestine will be transformed, and Israel will breathe with pleasure and joy").

[42] I am grateful to Dov Cohen for bringing Fresco's remarks to my attention.

BIBLIOGRAPHY

Arditi, Šem Ṭov (1899), "Arvid en los kafés: Letra avierta", *La Época* 24.1188, p. 9.

Barquín López, Amelia (1997), *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo xx*, Leioa, Universidad del País Vasco.

Benghiat, Alexandre (1900), "La misión de un djornalista", *El Meseret* (Izmir, 12 January), p. 6.

— (1918) "Ha-Tiqwa", *El Meseret* (Izmir), 23.10, p. 3.

— (1919), *Livro-djornal de la gerra djeneral*, Izmir, *El Meseret*.

— (1920a), *Agadá por los gevirim nuevos*, Izmir, *El Meseret*.

— (1920b), *El avenir de Eres Israel*, Izmir, *El Meseret*.

— (1921a), *Perlas del Talmud*, Izmir, *El Meseret*.

— (1921b), "Arvid entre las botas", *La Amérika* (New York, 11 November 1921), p. 3.

Bennett, Sandy (1999), "Alexandre Benghiat and the Jewish press", in Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, London, Queen Mary & Westfield College, Dept. of Hispanic Studies, pp. 183-188.

Borovaya, Olga (2011), *Modern Ladino literature: Press, belles lettres, and theater in the Late Ottoman Empire*, Bloomington, Indiana University.

Bunis, David M. (2011), "A Doctrine of Popular Judezmism as Extrapolated from the Judezmo Press, *c*. 1845-1948", in Rena Molho, Hilary Pomeroy & Elena Romero (eds.), *Satirical Texts in Judeo-Spanish by and about the Jews of Thessaloniki*, Thessaloniki, Ets Ahaim Foundation, pp. 244-268.

— (2018), "The Autobiographical Writings of Constantinople Judezmo Journalist David Fresco as a Clue to his Language Attitudes", in Christoph Herzog & Richard Wittmann (eds.), *Self-narratives of the Ottoman Realm: Individual and Empire in the Near East*, vol. 1, London, Ashgate, pp. 105-198.

— (forthcoming), "Alexandre Benghiat's 'Kabastil' and his 'Letters from the Village', or the Modern Judezmo speakers' conflicted relationship with Turkish", in Doğa Filiz Subaşı (ed.), *The Jewish Pearl of the Aegean: Izmir*, Istanbul, Libra.

Cardozo, Nissim (1900), "Por el onor de la komunidad", *El Tiempo* (Constantinople) 28.33, pp. 354-356.

Cohen, Julia Phillips & Sarah Abrevaya Stein (2014), *Sephardi Lives*, Stanford, Stanford University.

Elmaleh, Abraham (1912), "Espanyolit literature and press", *Ha-Šiloaḥ* 26.1, pp. 67-73, 252-260 [in Hebrew].

Fresco, David (1923), "Aleksandr Ben Giat", *El Tiempo* (Constantinople), p. 85.

Halevy, Šemu'el Sa'adi (1900), "Letra avierta al si[nyor]' Aleksander [Be]n' Giat en Ezmirna", *La Época* (Salonika) 25.1226, p. 5.

Papo, Eliezer (2012), *And thou shalt jest with your son on that day: Judeo-Spanish parodies of the Passover Haggadah*, 2 vols., Jerusalem, Ben-Zvi Institute [in Hebrew].

Quintana Rodríguez, Aldina (2007), *Geografía lingüística del judeoespañol*, Bern, Peter Lang.

Romero, Elena (2015), "Los sefardíes de Esmirna durante la primera Guerra mundial: El hambre y la miseria", *Sefarad* 75.2, pp. 401-424.

Ṣahalon, Yom Ṭov ben Moše [1559-c. 1620, or after 1638 (1981 [1694]), *Šĕ'elot u-tšuvot Mahari*"*t Ṣahalon ha-ḥadašot* [New responsa of Mahari"t Ṣahalon], annotated by Y. Boksboym, M. Ben Šim'on and M. Rubenstein, Jerusalem, 2 vols. Venice, 1694 [in Hebrew].

Stein, Sarah Abrevaya (2018), *Making Jews Modern: the Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington, Indiana University Press.
Wolfe, Rachel Saba (2019), "Eighty Years of Judeo-Spanish Press in Izmir: Trends and Directions" (unpublished doctoral dissertation, Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev) [in Hebrew].