

Vestidos de esmoquin

Aitor García Moreno (ILC-CSIC)
Antonio Cortijo Ocaña (University of California)

Cuando Antonio Cortijo Ocaña, director de *eHumanista*, me propuso hace un año coordinar y editar un volumen monográfico sobre Estudios Sefardíes, dudé en aceptar, entendiendo que no era yo —el menor— el más indicado para ello, sino mi querida mentora Elena Romero, y a ella pensé acudir, como otras veces, con mis cuitas y remilgos.

Reconozco que en el fondo sabía que cuando le contara a Elena mis reservas a aceptar la invitación, me pondría de «gilipollitas» para arriba, aunque un poco más en la superficie puede que quisiera dejarme convencer con alguna que otra palmadita en el hombro; así que en uno de nuestros descensos al infierno del fumar en la calle en un Madrid de extremos climáticos, le conté el caso... pero le mentí al decirle que ya había rechazado la propuesta, exponiéndome a su chorreo con una política de hechos consumados. Y es que pocos minutos antes le había escrito a Antonio para decirle que sí... y sólo si... podíamos dedicarle dicho número de la revista a la propia Elena, ante la inminencia de su setenta cumpleaños, y aun a costa de perder su insustituible participación. Antonio aceptó el pacto. Yo, en mi línea.

Tiempo después, con el volumen ya en marcha y en pleno proceso de revisión de originales, fue Elena la que, con la mosca detrás de la oreja por los comentarios de cierto contribuyente lenguaraz, en otra pausa cigarrera me espetó: «Aitorcito, ¿se está cociendo algo a mis espaldas...?» Sólo ella sabe la cara que puse entonces, pero ante su mirada inquisitiva y el temor de que imaginara algún otro tipo de adafina, no pude sino confesar cuando le oí terminar la frase «...porque no quiero un homenaje».

Por eso, esto no es un homenaje. Por eso no hay aquí una semblanza de la homenajeadá —demasiado genio y figura para un breve artículo introductorio, ¡y si no que se lo pregunten a los atónitos asistentes a cierta ponencia que dio enfundada en la elástica nacional dos días después de la victoria futbolística en el Mundial de Sudáfrica!—; ni se incluye su CV actualizado —cosa harto peliaguda en el caso de Elena, que en lo que se «coció» este volumen publicó dos libros y varios artículos—; ni se acompaña de una tabla —haría falta más bien, rollo kilométrico— de infinitos amigos, colegas y discípulos agradecidos a su labor de tantos años. Hay aquí veinte importantes trabajos de la más selecta nómina de especialistas internacionales en Estudios Sefardíes que, desde sus respectivos ámbitos de especialización, han querido participar en este peculiar regalo de cumpleaños. *No quiere dicho* que, lamentablemente, no están todos los que son, aunque sí son (¡y de los mejores!) todos los que están; y las no pocas ausencias de discípulos, colegas y amigos de primer nivel, se han debido en gran medida a la imposibilidad de cumplir los estajanovistas plazos impuestos por este editor —obsesionado por llegar a tiempo a la fiesta—, frente a otros compromisos profesionales, familiares o personales que atender.

Dada la doble intención del volumen: 1) presentar una visión panorámica del sefardismo en la actualidad en su multiplicidad de facetas, y 2) agasajar con ello a una «vieja amiga», que prácticamente ha tocado todos los palos desde que en sus años mozos dedicara su tesina de licenciatura al estudio de comunidades judías medievales de la provincia de Toledo, este número monográfico de *eHumanista* ha querido cubrir aspectos aparentemente tan dispares como: la vida y la cultura lingüística de los hispanojudíos medievales en los años previos a la expulsión, y la prensa sefardí en los Estados Unidos de las primeras décadas del siglo XX; los textos latinados de los sefardíes de Ámsterdam, y la literatura oral de Marruecos; los ladinamientos bíblicos y los textos poéticos compuestos tras el Holocausto; los materiales legendarios y las coplas, al lado de distintas expresiones de las actitudes y políticas lingüísticas entre los sefardíes de ayer y hoy... Sólo el refranero sefardí ha quedado fuera de nuestra selección definitiva —espero que al menos a alguien no le importe—.

Ha sido una verdadera suerte que *eHumanista* —no quiero olvidarme de Erin Rebhan, su editora adjunta— haya querido envolver este regalo, pues su papel ha sido el mejor posible para sacarle el mayor partido a la edición electrónica de todos estos trabajos: acceso directo a los cada vez más numerosos enlaces que inundan las modernas bibliografías; posibilidad de adjuntar archivos de audio para mejor comprensión de los trabajos sobre música sefardí del volumen, etc. Una versatilidad que ha quedado patente también en los criterios de edición seguidos para textos tanto en inglés como en español, y ¡aun en la copla compuesta para la ocasión en judeoespañol! —cada uno con sus respectivas convenciones tipográficas—.

En este punto concreto quiero agradecer a todos los contribuyentes al volumen, que aceptaran de grado —pues no se les impuso, ¡faltaría más!— seguir el sistema de transcripción de textos judeoespañoles aljamiados que en su día diseñó nuestro maestro Iacob M. Hassán con la mirada puesta en el hispanismo internacional —al que precisamente esta revista va dirigido—, y que representa una de las señas de identidad de la llamada Escuela Española de Filología Sefardí de la que Elena es su pilar más señero. Un bonito lazo para mejor remate.

De acuerdo con tal sistema, y recordando que son generales en judeoespañol el seseo, el yeísmo y la articulación simple de la líquida vibrante [r] —y por tanto no se marcan—, cabe tener en cuenta las siguientes equivalencias gráfico-fónicas, cuando el resultado de leer la aljamía no coincide con el de la pronunciación española del estándar peninsular: <ḥ, ṽ> para la labial oclusiva sonora [b]; <v> para la labial fricativa sonora [β] en cualquier posición; <ć, ś, ź> para la dentoalveolar predorsal fricativa sonora [z]; <ç, ș, ž> para la dentoalveolar africada sorda [ts]; <č, š, ž> para la prepalatal fricativa sorda [ʃ]; <ǵ, ǰ, š> para la prepalatal fricativa sonora [ʒ]; <ĉ> para la prepalatal africada sorda [tʃ]; <ċ, ĝ, ĵ, ž> para la prepalatal africada sonora [dʒ]; <ǰ> para la velar sonora plus alveolar fricativa sonora [gʒ], y <ḥ> para la faríngea fricativa sorda. Puntos bajo <ḏ> y <ǰ> indican oclusividad. Se utiliza <‘> para indicar el ‘*ayin* hebreo —faríngea fricativa sonora—, y <’> para el *álef* consonántico —aunque mudo en hebreo—, cuando es necesario para indicar la correcta escansión silábica.

Como puede observarse en el propio párrafo anterior, se sigue el Alfabeto Fonético Internacional para la transcripción fonética y fonológica y, en lo que respecta al hebreo, el sistema de la revista *Sefarad* del CSIC; ¡deformación profesional de este editor! Otras convenciones particulares adoptadas en la presentación de algunos textos de este volumen, se indicarán allí donde corresponda.

Por su parte, las referencias bibliográficas siguen en gran medida el sistema habitual de la revista, y propias son también de *eHumanista* las convenciones tipográficas que afectan a su desarrollo al final de cada trabajo.

Y por mi parte, poco más: sólo me queda pedirle al *Dio* de los evaluadores que tengan en cuenta —no tanto estas líneas llenas de guiños— sino mi labor editorial en este volumen, como un resultado más del proyecto «Sefarad, siglo XXI (2009-2011): Edición y estudio filológico de textos sefardíes» del Plan Nacional de I+D+I (ref. FFI2009-10672).

Este volumen no quiere ser sino, desde el punto de vista del contenido, representación del sefardismo en la actualidad en sus múltiples facetas, con estudios que den muestra de su admirable variedad como campo de estudios, muestra asimismo de la increíble experiencia y peripecia vital de un grupo cultural como el de los judeoespañoles. Los artículos que se incorporan a este volumen especial se estructuran en diversas unidades temáticas y de contenido. Dos grandes grupos refieren a motivos sefarditas en la literatura que podríamos denominar tradicional o clásica; uno refiere al análisis sobre literatura bíblica y romanceril; el segundo a la pervivencia del judeoespañol en época contemporánea y moderna (siglos XIX-XXI), ya sea en la producción literaria, ya sea en diversas manifestaciones culturales. Asimismo, un número de contribuciones abordan cuestiones de preferencia lingüística, ya sea sobre épocas pretéritas o más contemporáneas, en varias ocasiones con numerosas incursiones referentes a la problemática identitaria o de historia cultural del pueblo sefardita. Las perspectivas adoptadas son asimismo variadas, respondiendo a un énfasis en cuestiones filológicas y/o lingüísticas, o bien a análisis literarios y *close reading* textuales, historia cultural y de las ideas, marcos comparatistas, estudios culturales, etc. Se ofrecen, pues, en variedad dentro de la óptica unitaria del marco de conjunto: el análisis del mundo sefardí en las variadas manifestaciones culturales propias de un pueblo, desde su folclore a sus prácticas culinarias, pasando por cuestiones relativas a la emigración, adaptación cultural/aculturación, carácter minoritario, lengua en peligro de extinción, etc. Este afán de permanencia, este deseo de supervivencia de un pueblo, da lugar a rastreos minuciosos de múltiples circunstancias históricas (pre- y post-exilio hispano), políticas, antropológicas, culturales e ideológicas que se deslizan por entre los artículos incluidos en el presente volumen, ya analizando el grupo cultural occidental, ya el oriental. Los editores hemos querido que la variedad de voces y aproximaciones sean reflejo de la multiplicidad (en la unidad) de la experiencia sefardí, y que las geografías a que dan cobijo los estudios

del presente volumen (África, Ámsterdam, Balcanes, Hispanoamérica, Estados Unidos, etc.) sean a la vez indicativas de la pluralidad de voces de la experiencia sefardita, geografías a la vez de la memoria y mágico-maravillosas como las del *Séfer Eldad haḏani*.

Cuatro artículos abordan y analizan motivos y pervivencias del romancero y el repertorio coplístico sefardíes a través de un amplio recorrido cronológico, desde la época medieval a la moderna. **José Manuel Pedrosa** («*Cuando éramos judíos.../Cuando yo en ca de mi padre...*: una fórmula lírica, de Gil Vicente a un epitalamio sefardí») realiza un excelente trabajo de arqueología literaria y folclórica en que analiza la fortuna de una fórmula poética que se halla documentada en el teatro en portugués de Gil Vicente (dos coplas reales castellanas) y en diversas tradiciones líricas hispánicas modernas: la portuguesa y brasileña, la castellana, la catalana y la sefardí de Marruecos, que el autor filia y compara.

Cuando éramos judíos
 dolor del tiempo pasado
 ciento y veinte y un ducado
 tenía en ducados míos
 sin le faltar un cornado.
 Morador en Carrión
 y mercader en Medina,
 casado con dona Dina,
 nieta de Jacó Zarión,
 maestro mor d'Adefina.
 Ahora que soy guayado
 y negro cristianejo,
 ándome a calzado viejo,
 desnudo, desfarrapado,
 el más triste del consejo.
 Y por postrimería,
 una hija que tenía,
 tal como cera colada
 hubómela alcahuetada:
 voyme al juez todavía. (Camões II: 299, vs. 254-73)

El artículo ofrece la constatación de que Gil Vicente podría haberse basado para sus coplas en la fórmula de una canción tradicional de *malcasada*, a su vez creada sobre fórmulas del tipo de «cuando yo era [feliz]...» / «ahora que soy [infeliz]...», que el autor rastrea en numerosas composiciones de origen peninsular ibérico, «testimonios [...] que van desde los inicios del siglo XVI a los principios del XXI, que se hallan a caballo entre la letra escrita de Gil Vicente y la voz oral del resto de las versiones, que están diseminados por tradiciones culturales y lingüísticas diferentes

(las que se expresan en portugués, en castellano de la península Ibérica y de Hispanoamérica, en sefardí de Marruecos y en catalán), y que se nos muestran en formas estróficas (la cuarteta, la sextilla, el octosílabo romancístico, la seguidilla) y en tonos (desde el elegíaco hasta el satírico) o insertos en géneros (el teatro, el cancionero, el epitalamio, la canción narrativa, el romancero) de pluralidad asombrosa». Asimismo, presenta un análisis de su función dentro de los géneros a los que se ha adaptado: el teatro, la invectiva anti-judía, la lírica tradicional (la canción de malcasada, el epitalamio) y el romancero.

Edwin Seroussi («La cantica de “La Santa Elena” (*El hermano infame*): Algo más sobre la modernidad del cancionero sefardí») analiza en su trabajo la cantica sefardí conocida como «La Santa Elena», una versión de uno de los romances vulgares vivos en la tradición oral hispano-americana que narra una historia truculenta sobre el tema de incesto: la de una pobre huérfana requerida de amores por su hermano y asesinada por el frustrado amante al ser rechazado por su decorosa hermana. La rica y variada presencia de este texto cantado en el repertorio oral y comercial sefardí moderno es un testimonio más de la vitalidad del cancionero sefardí en su supuesta era de «decadencia» moderna. El autor rastrea la fascinante trayectoria antigua y moderna de una canción nacida de la reelaboración de un drama familiar local por un poeta español anónimo y quizás ciego del siglo XIX. Con estas palabras cierra su artículo el autor:

Su trágico y sucinto relato poético conmovió a tantas señoras españolas, latinoamericanas y sefardíes, a impresores de pliegos de cordel, a dueños de casas de grabaciones comerciales, a folkloristas de tres continentes y así también a académicos y artistas contemporáneos. La reproducción actual de una canción tan española en categoría de «sefardí» por músicos de España no es sino otro capítulo de ese infinito y aleatorio espacio mental que solemos (o solíamos) llamar «cultura».

Ignacio Ceballos Viro («La mutación del romance *La mujer de Arnaldos* entre los sefardíes») parte del análisis de los profundos cambios producidos en las versiones orientales del romance tradicional *La mujer de Arnaldos* para explicar los fenómenos de mutación del romancero, en el nivel narrativo de la fábula. En primer lugar, realiza una detallada descripción de la variación del romance en las diferentes regiones en que ha sido recogido (Balcanes, Marruecos, etc.). Y a continuación, desde una perspectiva antropológica, interpreta los cambios diegéticos a la luz de elementos extradiegéticos: las características de las sociedades en que se transmitió el romance. El romance *La mujer de Arnaldos* existe en dos formas diferentes: la occidental, que incluye las versiones sefardíes de Marruecos y las castellano-leonesas; y la oriental, que incluye las versiones judeoespañolas de los Balcanes. Entre las comunidades que lo mantienen, el romancero sirve de elemento endoculturalizador y socializador de sucesivas generaciones. El tipo occidental transmite algunos mensajes relacionados

con las vidas de sus habitantes, entre los que figuran la existencia de una enemistad entre suegras y nueras (exogamia, virocalidad, etc.), en que la suegra es agresora, y el papel central que juega el marido, puesto en la tesitura de dar prioridad a unos lazos de filiación sobre otros para resolver el conflicto. Las versiones marroquíes enfatizan el escaso margen de acción que le queda al suegro, así como la maternidad y cuidado del descendiente como causas de la envidia. En el caso de las versiones orientales, por el contrario, señala el autor que

después de haber sufrido un proceso de mutación en el nivel estructural de su fábula, lo que este romance comunica a sus receptores no guarda relación con los enfrentamientos entre nueras y suegras en el seno del grupo doméstico. Al contrario, de lo que se advierte es de las consecuencias negativas que puede producir una rivalidad entre madre e hija, en este caso concreto motivada por la posesión afectiva del marido.

En definitiva, como describe Ignacio Ceballos, «circunstancias complejas y propias de cada región de la diáspora sefardí atrajeron al romance hacia su propia evolución característica. De forma que, no obstante los parecidos culturales entre ambas regiones, norteafricana y balcánica, también el contexto social puede provocar la reorientación de los romances hacia la emisión de mensajes diversos».

Susana Weich-Shahak analiza los «Debates coplísticos judeo-españoles», una parte del repertorio coplístico sefardí (recogida por ella misma en su impresionante trabajo de campo de las últimas cuatro décadas), «definida tanto por su texto como por su contexto: como parte del repertorio, tienen una estructura estrófica, y sus temas guardan estrecha relación con las festividades y ceremonias del mundo judío y con la vida comunitaria sefardí, generalmente con una clara intención informativa o educativa. Como controversias poéticas, los debates sefarditas presentan un diálogo en el cual se desenvuelve una discusión entre dos o más entes en un debate que refleja el contexto tradicional de la sociedad sefardita. Peculiar de la tradición sefardita es que el poema del debate se apoya en una melodía generalmente bien conocida por sus portadores y por su comunidad». Tras establecer una comparación con la tradición hispanomedieval del *debate*, de la que provienen, indica que todos los ejemplos analizados «están claramente basados en la copla del *Debate de las flores*, de la cual toman tanto la melodía como el estribillo, utilizando la repetición de versos para acomodar las cuartetos de sus textos a la melodía original de las octetas florales». Asimismo, concluye que

pertenecen al primer tipo de los debates estudiados por Franchini, suelen ser de carácter abierto en su resolución, carecen de la agresividad ocasional de algunos de sus modelos medievales y «se centran en decorar, ampliar y amenizar el tema de una festividad o de una ceremonia, siempre acentuando los valores de la tradición hebrea y de la comunidad sefardí».

Sobre cuestiones *bíblicas* (a partir de la versión de Abraham Asá) y de la literatura de *adoctrinamiento* que se desarrolla a partir del siglo XVI se centran otros tres artículos del volumen. **Purificación Albarral** aborda el tema de «El proyecto de edición de la Biblia de Abraham Asá. El relato de Eliseo y la sunamita». Su artículo consta de dos partes. En la primera (apdo. 1), expone los antecedentes y estado de la cuestión del proyecto de edición de la Biblia aljamiada de A. Asá (s. XVIII), originalmente ideado e impulsado por Iacob M. Hassán a partir del *Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*. En la segunda (apdo. 2 y siguientes) presenta, edita y comenta el relato del profeta Eliseo y la sunamita (2R 4:8-37), según dicha Biblia (233^a/línea 2 – 234b/línea 10 de *Profetas primeros*). Acompaña a la edición un aparato de notas, que ejemplariza la metodología aplicada: comparación entre la Biblia de A. Asá y la Biblia hebrea, la de Y. B. Ḥayim (s. XIX), el *Hésec Šelomó* (s. XVI), etc. La autora concluye que «la comparación entre BA y BH nos corrobora el sistema de traducción de Asá, en el que se conjugan dos métodos de traducción: el literal y el de la hermenéutica tradicional hebrea y aramea».

Javier Pueyo insiste en el tema de la Biblia de Abraham Asá en su «“Tu pueblo mi pueblo y tu Dio mi Dio”: el libro de Rut en la Biblia de Abraham Asá». En su trabajo ofrece la edición crítica y anotada del libro de *Rut* (*Meguil·lat Rut*) en judeoespañol. El texto se ha fijado a partir de la primera edición del *Séfer Haméš Meguil·lot* de Abraham Asá (Constantinopla 1744). Se anotan las lecturas más sobresalientes del texto, incidiendo tanto en la explicación lingüística de las elecciones léxicas como en su caracterización exegética, y se tienen en cuenta tanto las lecturas en la tradición hispano-judía medieval (mss. Escorial I.i.3, I.i.5, I.i.4 y Alba) como las representadas por las tradiciones occidental y oriental del judeoespañol del siglo XVI (*Biblia de Ferrara* y *Hésec Šelomó*, respectivamente). En el estudio introductorio se realiza un análisis de los fenómenos de traducción observados en el texto, que el autor resume en ocho puntos, explicando el método de traducción empleado por Asá. Entre ellos destacamos el uso abundante de arcaísmos «que muestran la especialización de vocablos del español antiguo en las traducciones bíblicas al ladino y que por lo tanto pasan a formar parte del judeoespañol como tal»; la escasa aparición de hebraísmos, que suelen limitarse a los antropónimos; el uso de *ladinos* que no se corresponden literalmente con el texto hebreo; el reflejo de la llamada *traducción posicional progresiva*; la traducción de los tiempos y conjugaciones verbales del hebreo mediante correspondencias romances estrictas y deliberadamente limitadas; y la consistencia de Asá en la elección léxica de los mismos términos judeoespañoles para cada lema hebreo, porque —en palabras del autor—

el propósito final de estas traducciones es «transparentar» el hebreo subyacente, lo cual requiere mostrar también en romance el uso repetido de un mismo vocablo o de una raíz en el hebreo.

Moisés Orfali («Observaciones sobre el *Paráfrasis comentado del Pentateuco* de R. Isaac Aboab da Fonseca y sus fuentes») comenta el *Paráfrasis comentado sobre el Pentateuco* de R. Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693), que nos revela un género innovador dentro de las llamadas Biblias en ladino publicadas en la diáspora sefardí de Occidente en el siglo XVII. Este género va un paso más allá de las traducciones «palabra por palabra de la verdad hebraica», cuya literalidad y el distanciamiento que imponía la antigüedad de su lengua movieron a varios rabinos, entre ellos a nuestro autor, a emprender nuevas traducciones, en forma de paráfrasis comentada, con el fin de facilitar al desconocedor de la lengua hebrea la lectura y el estudio del texto bíblico en judeoespañol. Dentro de los libros creados por los sefardíes occidentales destacan los libros de adoctrinamiento, copiosa literatura cuyo propósito es establecer un depósito de conocimientos del judaísmo disponible en las lenguas española y portuguesa, dando a los descendientes sefarditas conocimiento de las «interpretaciones judías que se han dado a diferentes profecías mesiánicas y las versiones españolas del Pentateuco con glosas, así como esclarecer ciertos temas considerados como problemas candentes en aquellos momentos, por ejemplo, la resurrección de los muertos y el mundo del más allá, la fragilidad humana o la inclinación del hombre al pecado, además de explicar los ritos y preceptos de la religión judía». Orfali analiza las características de la *Paráfrasis* de Aboab da Fonseca, las fuentes literarias que utiliza, así como la repercusión de su obra. Sobre esta última indica que la obra de R. Isaac Aboab da Fonseca se convertiría en modelo para otros autores, como lo expresa, entre otros, el rabino de Bayona, Yshak de Acosta, en sus *Conjeturas Sagradas sobre los Prophetas Primeros, colegidas dos mas celebres expositores y dispuestas en contexto paraphrasico* (Leiden 5482 [1721-1722]).

Aparte de las cuestiones referentes al romancero y a la Biblia, dos artículos más abordan cuestiones literarias *per se* referentes al período tardomedieval, aunque aunando comentario/análisis literario y estudio sociológico sobre la población sefardita y conversa. **Rica Amrán** («La imagen de judíos y conversos en la crónica de Rodrigo Ponce de León, primer marqués de Cádiz») centra su artículo en un análisis de la *Historia de los hechos del Marqués de Cádiz*, crónica que relata los hechos de Rodrigo Ponce de León (1443 ó 1444-1492), señor de Marchena, conde de Medellín, marqués de Arco y primer marqués de Cádiz, héroe indiscutible de la guerra de Granada durante el período de unificación nacional que llevaron a cabo Isabel y Fernando. A través de su crónica, y ayudándose principalmente del *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera y de las *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* de Andrés Bernáldez, se estudia la relación de Rodrigo, sus puntos de vista y conducta con respecto a las minorías y a los conversos de estas. Con respecto a la minoría judía, se constata —dice el autor—

que es un tema periférico a la *Historia* pero que nos muestra la situación de estos, al igual que nos trasmite cómo son vistos por sus conciudadanos cristianos. Observamos, sin embargo, que la visión que sobre el judaísmo

bíblico tiene el anónimo autor es mucho más positiva que sus puntos de vista sobre la comunidad judía de su tiempo, al mismo tiempo que subrayamos sus opiniones estereotipadas sobre los cristianos nuevos.

Rosa Asenjo Orive («El curioso reino animal del *Séfer Eldad haḏani*») centra su trabajo en el libro de viajes conocido como *Séfer Eldad haḏani* ('El libro de Eldad el danita'), que es un «relato fantástico del mismo nombre de finales del siglo IX que narra la historia de las diez tribus perdidas y el río Sambatión» que el personaje homónimo se encuentra en sus viajes. En él confluyen tradiciones que lo emparentan con relatos como el de Marco Polo o el sefardí Benjamín de Tudela, así como motivos de la literatura popular y folclor judíos (normas o ceremonias de las tribus de nuevo descubiertas, Preste Juan de las Indias, judíos asiáticos encontrados en China o India, judíos negros de Etiopía, etc.). De este relato se conocen dos versiones en judeoespañol aljamiado, una publicada en Constantinopla (1766) y la otra en Salónica (1891). La descripción del viaje sirve asimismo para mostrar al lector un panorama de los animales, ya sean reales o fantásticos, que pueblan las tierras que visita el viajero (motivo en que se centra el presente artículo) y se ofrecen tal como aparecen en la versión publicada en Salónica en 1891. De entre el repaso exhaustivo que la autora realiza en su trabajo de esta variedad ingente de animales «reales» y fabulosos, valga de muestra la referencia a los seres, medio hombres medio peces, que pueblan parte de la maravillosa geografía asiática recorrida por nuestro viajero:

También en mi tierra hay un río de piedras preciosas que non hay quen sepa la valuta de ellas. Y la gente de esta tierra cuando les nace alguna criatura, la toman y la meten debajo de las aguas y la dejan ahí tres días y el Šy”t la mantiene por la segulá de estas joyas que hay. Y en pasando los tres días la quitan, y de aquea hora queda embeçada a entrar y quedarse días enteros en el agua adientro sin comer. Y cuando queren se entran al río y salen por la otra parte del río (19).

Saliéndonos del marco estricto de la literatura ficcional + mundo folclórico, varios estudiosos han centrado sus colaboraciones en la pervivencia de la cultura sefardí en la diáspora migratoria producto de los siglos XIX y XX. Dentro de este campo, la prensa del siglo XX en judeoespañol ocupa la atención de tres estudios hasta cierto punto pioneros al respecto, que no agotan an absoluto las posibilidades de análisis en este campo.

Yvette Bürki & Rosa Sánchez («“En el mundo del fumar”. Cigaricos en *La Vara* de Nueva York»), con un cariñoso guiño a la homenajeada, estudian en su contribución las semejanzas y diferencias temáticas y discursivas (más de préstamos o calcos léxicos) entre 12 anuncios de cigarrillos *Camel* publicados en el periódico neoyorkino judeoespañol *La Vara* entre los años 1926 y 1927, y otros 26 en inglés de periódicos locales de la misma época, todo ello en el contexto de las costosas

campañas publicitarias en el mercado estadounidense del momento para cambiar la mentalidad de consumo con respecto a este producto. La conclusión a que llegan es que en el plano argumental estamos ante una técnica de *collage*, que se vale de diferentes argumentos sin que sea una copia idéntica. En el plano discursivo se explotan los recursos presentes en los anuncios americanos, a la vez que se despliegan tendencias propias del judeoespañol, dando así lugar a una ampliación de las posibilidades del género publicitario. Quizá nada mejor que quedarnos con el regusto a época remota que trasluce una selección de dichos anuncios:

(1) Adentro de este cigarico entra toda la ciencia y maestría de la más grande organización de tabaco del mundo. (IV/186 [19-4-1926], 7a-c)

(7) Una dulzor suave que se obtiene sólo en un mlezcamiento [sic] superbo de los más escogidos tabacos turcos y domésticos. (V/241 [8-4-1927], 5b-d)

(16) Nunca tiene salido de cigarico un perfume más dulce como recibí del Camel.

Nunca deja ningún pasto desagradable o afatigante, no importa cuántos Camels fumás. En todos los lugares y todas las veces que Camels son fumados se güele una golor buena y dulce, y se consiente una profunda satisfacción. (IV/184 [5-3-1926], 7a-c)

(17) Nunca cansan vuestro pasto ni dejan un pasto desagradable, no importa cuánto fumás. (IV/186 [19-3-1926], 7a-c)

(18) No hay dubdo, cuando acendés un Camel reconocés la más dulce sabor, el más rico y perfumado pasto que haiga sido metido en un cigarico. (IV/187 [26-3-1926], 10a-c)

(23) Los fumadores de América recompensaron la vera cualitá con una vera cabecera. Siendo los Camels fueron siempre todo cualitá y sin ningún desagradamiento. (V/239 [25-3-1927], 8b-d)

(24) El sícolo moderno reconoce la cualitá de los Camels. (V/239 [25-3-1927], 8b-d)

(25) Si aínda no conocés la cualitá del Camel, haćed una proba. Meted un Camel entre vosotros y una flama y gustad la más dulce y la más deliciośa mixtura que se haiga hecho en un cigarico. (IV/184 [5-3-1926], 7a-c)

(31) Camel quedará el más verdadero amigo de fumar que haigás tuvido. (IV/191 [23-4-1926], 8a-c)

(32) Nunca toparés otro amigo de fumar como el Camel. (IV/188 [2-4-1926], 4a-c)

(33) Camel es un amigo robusto, una compañá génerośa a millones de fumadores de experiencia. No importa cuánto que caminés y qué precio que pagués, Camel quedará el más verdadero amigo de fumar que haigás tuvido (IV/191 [23-4-1926], 8a-c).

Susy Gruss (en «*Tur 'ibrí*, la columna en hebreo, en el semanario *El Tiempo* de Tel Aviv») estudia en su artículo la 'columna hebrea' del semanario en judeoespañol *El Tiempo*, publicado en Tel Aviv (Israel) entre 1950 y 1967, cuyo director fue el polifacético escritor sefardí Itzhak Ben Rubí (1903-1977). Los textos del «Tur 'ibrí» fueron escritos por el «Berit 'Ibrit 'Olamit» ('Liga Hebraísta Mundial') para promover y difundir el idioma hebreo en las comunidades de la diáspora y en Israel. El «Tur 'ibrí» fue publicado en tres niveles de complejidad lingüística acompañados de un glosario en judeoespañol. Los objetivos del «Tur 'ibrí» fueron brindar al inmigrante de habla judeoespañola, además del aprendizaje del hebreo, una visión amplia del país y promover su adaptación al mismo. La enseñanza del hebreo a través de la prensa étnico-comunitaria fue parte de la campaña integracionista del Estado de Israel. En conclusión de la autora,

El Tiempo fue partícipe del esfuerzo nacional en el programa de propagación del hebreo: los textos y los glosarios confeccionados para el aprendizaje del idioma, los artículos entusiastas sobre los esfuerzos invertidos para tal fin y los avances de los inmigrantes en general y de los sefardíes en particular delimitan la línea ideológica del semanario *El Tiempo*. Paralelamente al desarrollo literario en judeoespañol, Itzhak Ben Rubí [...] tradujo al judeoespañol obras literarias del hebreo publicándolas en el semanario con el objeto de acercar al público lector a las raíces culturales de la literatura hebrea moderna. Ante la arrasadora política centralista del gobierno, *El Tiempo*, como otros periódicos étnico-comunitarios en lenguas extranjeras publicados en Israel, accedieron a pagar el tributo del «Tur 'ibrí» y demás artículos solidarios con la causa, asegurando así su precaria existencia.

Paloma Díaz-Mas & María Sánchez Pérez («La comunidad sefardí de Los Ángeles (California) y su periódico *El Mensajero / The Messenger*») analizan el contenido de otro periódico sefardí, *El Mensajero / The Messenger*, publicado en judeoespañol aljamiado y en inglés en Los Ángeles (California) desde 1933 hasta 1935. Entre 1910 y 1948 se publicaron en Estados Unidos diecinueve periódicos en judeoespañol aljamiado (Ben-Ur 1998 y s.d.). Todos ellos aparecieron en la ciudad de Nueva York, excepto dos: *El Emigrante*, que vio la luz en 1917 en New Brunswick (New Jersey). Y *El Mensajero / The Messenger*, que se publicó en Los Ángeles desde el 21 de septiembre de 1933 hasta el 21 de abril de 1935. De *El Mensajero* se conservan 17 números. Aparecía el día 21 de cada mes del calendario civil. Las autoras prestan especial atención a las informaciones sobre las actividades y organización de las comunidades sefardíes de Los Ángeles, las relaciones de los migrantes sefardíes con sus comunidades judías de origen (en especial, la de Rodas) y con otras comunidades sefardíes de Estados Unidos y sus estrategias de adaptación a la sociedad estadounidense. «En todas estas informaciones», indican, «por triviales que puedan parecer, se trasluce la vida cotidiana y el universo de relaciones de una pequeña

comunidad de inmigrantes que procuran mantener su cohesión de grupo y sus costumbres tradicionales, pero que van incorporando nuevos usos adaptados a la situación y adoptando las costumbres del entorno». Entre las noticias que se ofrecen a sus lectores destacaremos las que sirven para concienciarlos sobre la situación de los judíos de Alemania, como la siguiente de Robert Benveniste:

Los lectores [...] están al corriente que una grandiosa organización fue fundada en Los Ángeles, llevando el nombre de Congreso Judío-Americano de la California del Sud. Su escopo [‘objetivo’] es de combatir el hitlerismo, de socorrer a nuestros coreligionarios alemanes y de resistir el movimiento antisemítico que los nazis tentan de propagandar en este país. [...] Sería imposible de pintar la deplorable situación en la cual 600.000 judíos se encuentran en Alemania aislados y deśolados. Ellos son tratados como prisioneros en sus país natal, condenados a una exterminación gradual y completa [...]. (2, 3a-b)

Si literatura y cultura, dentro de un variado marco cronológico, ocupan los artículos precedentes, cuatro son los artículos que se dedican ahora a analizar las diferentes variedades del judeoespañol en los diversos textos que se recogen y analizan en este volumen, adoptando de preeminencia una perspectiva lingüística. A propósito de algunos documentos del siglo xv, **Laura Minervini** («La documentación judeo-aragonesa medieval: nuevas publicaciones y nuevas interpretaciones») analiza y comenta unas recientes ediciones de documentos procedentes de la comunidad judía de Zaragoza (1462-1466) (los capítulos de la sisa del vino de la aljama judía de Zaragoza de los años 1462-1463 y 1464-1465, en aljamiado hebreo, acompañados por la versión en letras latinas de los segundos, por el dictamen sobre la contabilidad de la sociedad adjudicataria de la sisa del vino del año 1466 —siempre en letras latinas— y por un breve documento en hebreo, la prorrata parcial de uva de la sisa del vino (1464-1465); y las actas del proceso instruido por Luis de la Cavallería, consejero y tesorero real, ante el recurso interpuesto por Arón Çarfati y su hijo Salamón, en la causa civil que los jueces judíos (*berurim*) de Zaragoza habían incoado tras la demanda de Arón Farh, a causa de una herencia (1465). Tales documentos dan muestra de un conjunto de actitudes y predilecciones que, sobre todo a nivel léxico, caracterizaron los textos escritos por judíos.

Ángel Berenguer Amador hace un repaso a «La sintaxis del subjuntivo en judeoespañol» basado en el *Corpus MemTet*, corpus de más de medio millón de palabras elaborado en el marco del proyecto de investigación «Entre tradición y modernidad. El judeoespañol de Oriente entre 1880 y 1930». Tras un análisis de numerosas instancias de uso del subjuntivo enfrentando la lengua judeoespañola de Oriente entre 1880 y 1930 y la española estándar (o alguna de sus variantes), concluye que

no son tantas las diferencias que en este aspecto separan al judeoespañol del español [...], ni parece observarse un claro retroceso en el uso del subjuntivo. Hemos visto, eso sí, más estructuras en indicativo que las del español actual, pero la mayoría de estas (las prospectivas relativas y temporales) son construcciones en las que el español contemporáneo ha aumentado el uso del subjuntivo frente a épocas anteriores de la lengua. Sin embargo, en estructuras no examinadas en este artículo, como las oraciones condicionales, hay «una fuerte predilección del judeoespañol [...] por el empleo de formas verbales de indicativo en todos los tipos de condicionales y en ambos sistemas del período, con la única excepción de las cláusulas principales irreales».

Carmen Hernández González («Observaciones sobre las formas adverbiales en *-mente* en el español sefardí») analiza el tipo especial adverbial constituido por las formas en *-mente*, cuyo proceso de gramaticalización no se ha completado en la lengua española, pero sí en judeoespañol, tal como se desprende del análisis realizado sobre el comportamiento que en textos sefardíes de géneros diferentes tienen las distintas clases de palabras que aceptan la forma *-mente* como categorizador adverbial. En el estudio se ofrecen diferentes datos en torno al uso de estos adverbios en español sefardí, entre los que cabe destacar la diferente presencia que estos tienen en los textos procedentes de traducciones del hebreo frente a los escritos originalmente en lengua judeoespañola. Aunque las conclusiones no pueden ser definitivas (y en breve ofrece su análisis sobre el proceso de gramaticalización de la forma *cualmente*, por ejemplo), la autora afirma que la forma *-mente* constituye un auténtico sufijo adverbializador capaz de unirse a bases de diferentes categorías gramaticales.

Carmen Valentín («Comportamientos lingüísticos de la mujer moderna en el teatro costumbrista sefardí (1900-1930)») analiza la voz de la mujer moderna sefardí como poderosa en el teatro costumbrista sefardí, reflejo de la estratificación lingüística que se dio en las comunidades sefardíes durante la primera etapa del judeoespañol moderno. Se mezclan en el artículo enfoques eminentemente lingüísticos con análisis literarios y de historia cultural. «La comedia costumbrista y *comedia nueva*, además de dar a conocer las transformaciones socio-culturales y de relación entre sexos que los tiempos modernos [comienzos del siglo XX] estaban imponiendo, retrata con precisión —al igual que otros géneros también recogidos en la prensa sefardí— el habla del período. Todos ellos son una valiosa fuente para conocer sus diferentes variedades». La mujer moderna muestra en estas obras diferentes comportamientos lingüísticos y desarrolla varias estrategias comunicativas para negociar su estatus y control en sus interacciones con otros. Asimismo, la autora contrasta el habla de los diferentes personajes a nivel de género y edad.

De naturaleza un tanto diferente son cuatro artículos más que analizan la identidad cultural sefardí a través de la lengua y las prácticas culinarias. Un análisis del judeoespañol como lengua en extinción es el que aparece en el excelente artículo de **Aldina Quintana** («“La muerte avla por mi boca”. Marcel Cohen y la agonía del judeoespañol»). La autora repasa en él el idiolecto judeoespañol representado en la obra *Letras a un pintor ke kreyta azer retratos imaginarios* (1985) de Marcel Cohen y sus reflexiones sirven de fondo para el análisis de su situación como lengua amenazada de muerte. Marcel Cohen había trabado una estrecha amistad con el pintor español Antonio Saura, con quien trabajó a menudo. El libro es fruto de esta relación y del reencuentro entre un sefardí y un español. Marcel Cohen tenía 44 años cuando en 1981 acabó de escribir *Letras a un pintor* y ya había dejado de usar hacía tiempo el judeoespañol en el dominio familiar. A nivel social, el desplazamiento del judeoespañol por el francés, que actúa como lengua dominante en Cohen, y su desvinculación de las redes sociales de hablantes de sefardí lo convirtieron en «semihablante» y «recordador», el prototipo de hablante de lenguas amenazadas. La situación de aislamiento del autor, la extrema reducción de los dominios de uso de la lengua vernácula y de su repertorio lingüístico conducen a la pérdida de competencia lingüística que se manifiesta en la inseguridad con la que se expresa y en la construcción de formas lingüísticas que no existen más allá del texto *Letras a un pintor*. La obra, no obstante, es apasionante como reflejo de un pasado comunitario y de una situación presente de precariedad, así como exponente de en qué gran medida la identidad personal se construye a través del lenguaje.

Pilar Romeu Ferré («Elogio de la *borreca* en las memorias sefardíes») estudia un referente culinario como constitutivo de identidad cultural: la *borreca* como emblema identitario. Para la autora, entre la terminología en judeoespañol que se encuentra en diferentes memorias sefardíes (Oriental [hasta los años 20 o 30 del siglo XX], de reasentamiento [hasta la II Guerra Mundial], la nueva diáspora [después de la Segunda Guerra Mundial]), la relativa a la alimentación es una estrella que brilla con luz propia. La cocina es uno de los símbolos preciados de la identidad sefardí, que junto con la lengua, y en defecto de la práctica religiosa, han acabado representando en la diáspora una «patria» que representa a otras «patrias» (Sefarad, las comunidades tradicionales de Oriente): «La alimentación no es para los sefardíes un mero acto fisiológico. La alimentación es un factor sanador y curativo, es panacea para el cuerpo y el alma, garantiza la estabilidad física y emocional, y actúa como cohesionador del grupo». La elaboración más recurrente, que mencionan todos los autores sin excepción, es la *borreca*, que se erige indiscutiblemente en el símbolo del auténtico hogar sefardí. En las memorias en cuestión el platillo más recurrente es, junto a los *huevos jaminados* o el *pastelico*, la *borreca*, que no está destinada a ser símbolo de ninguna festividad concreta pero es elemento inexcusable de todas ellas, especialmente de la noche del sábado:

Independientemente de que las denominen *borrecas* o *borrequetas* (que, en definitiva, es también el diminutivo de *borrecas*), parecen estar de acuerdo en los tipos de relleno: la mayoría de las saladas lo son de espinacas, queso o berenjena; y las dulces, de una pasta de nuez y almendra, aunque, obviamente, hay o puede haber alguna que otra peculiaridad típica de una ciudad, barrio o familia. No encontramos descripciones acerca de si se consumen frías o calientes, pero ambas opciones se adivinan.

David M. Bunis (“The Anti-Castilianist Credo of Judezmo Journalist Hizkia M. Franco [1875-1953]”) centra su artículo en una cuestión que es a la vez lingüística e identitaria, y que está todavía hoy en día lejos de estar resuelta. Manifestando sus objeciones a la tendencia de algunos periodistas sefardíes a la castellanización de la lengua en que escribían, Hizkia M. Franco (1875-1953) de Rodas e Izmir se convirtió en uno de los defensores más acérrimos de la anti-castellanización en el siglo XX. Su rechazo adoptó en primer lugar la forma de críticas satíricas en el periódico *El comercial*. Pero en lo que parece ser una reacción a una conferencia de 1923 de Joseph M. Estrugo, defensor acendrado de la castellanización, Franco publicó una carta abierta en *El tiempo* (51:53 [Constantinopla 1923], 428-429) que se puede leer como una especie de credo lingüístico. En ella Franco enumeraba algunas de las características distintivas del judeoespañol en comparación con el castellano. Más adelante llamaba a los dos idiomas «dos seres estrechamente aparentados» que, no obstante, ni eran ni debían convertirse en lo mismo. En conclusión a su trabajo, el autor afirma que

Francó’s present-day ideological heirs – journalists such as Moshe Shaul, Klara Perahya and Karen Gerson Şarhon, and creative writers such as Žamila Kolonomos, Matilda Koen-Sarrano, Eliezer Papo, Gad Nassi and Moshe Aelion – have taken Franco’s independent *judeo-españolismo* a step farther away from the artificial Castilianization to which Franco objected, and closer to popular Judezmo. They have rejected those Castilianizing Latin-letter forms used by Franco himself, such as *nośotros*, *nuestro*, *tarde*, (feminine) *nacional*, *ahora*, *ella*, *querer*, and replaced them with their more usual Judezmo equivalents, at the same time spelling them in their own distinctive fashion: *mozotros*, *muestro*, *tadre*, (feminine) *nasionala*, *agora*, *eya*, *kerer*. In doing so they have exposed themselves to the criticism of major Sephardic studies scholars such as Elena Romero and the late Iacob M. Hassán, who demanded that romanized Judezmo be written according to the principles of modern Castilian orthography (Hassán, 149). But, like Hizkia M. Franco in his day, the current Judezmist writers have the courage of their convictions, and are determined, to paraphrase Franco, to keep “estos dos lenguajes” as “dos seres estrechamente aparentados” – and not make of them one and the same individual.

Por último, **Shmuel Refael** (“The Geography of the Memory: The Representation of the Pre-Holocaust Salonican Jewish Community in Post-Holocaust Sephardic Poetry”) analiza en su trabajo otro referente identitario, en esta ocasión referido a una circunstancia atroz como fue y es el Holocausto. El objetivo de su artículo es ofrecer un examen literario de algunos de los poemas sefardíes presentados en el libro del autor *Un grito en el silencio: la poesía sefardí sobre el Holocausto* (Barcelona, 2008). Una lectura atenta muestra que muchos de los poetas escribieron sobre las ciudades sefardíes, lamentando la destrucción de estos lugares, que eran símbolos y personificaciones de la vida sefardí antes del Holocausto. Salónica, por ejemplo, se presenta en muchos de estos poemas. ¿Qué tipo de ciudad se presenta en los poemas? ¿Esta Salónica representa el estado griego con sus fronteras geográficas? ¿o es una ciudad metafórica? El artículo muestra que por la intensidad de la experiencia judía muchos de los poetas prefirieron convertir la ciudad en un supra-territorio, o, según el estudio, una ciudad sin territorio, que mucho más está conectada con las metáforas que con la realidad. Tras un estupendo repaso de la situación política del Imperio Otomano y de la independencia griega en los siglos XIX y XX, el autor afirma que ante la ausencia de bordes geográficos definidos y de los cambios frecuentes en las condiciones geopolíticas:

Ladino-speaking Sephardim who lived in Greece prior to WWII remained faithful to their ancient Judeo-Spanish language (Ladino), and used it to attempt to define new borders of cultural geography. Ladino was perceived as mighty and unchanging, and was very useful in connecting Sephardim to many geographies at once — to ancient Spain (from which they were exiled), to the Land of Israel (the focus of their prayers) and Greece (in whose changing borders they lived and worked). This extra-territorial behavior prompted one of the pioneers of Sephardic research to define Sephardim as “Spaniards without a homeland.

Tras una definición de los conceptos de [*literary*] *space* and [*cognitive*] [*mental*] *map*, el autor pasa a analizar en profundidad la representación de Salónica en dichos poemas (las otras ciudades representadas en los mismos son Atenas, Belgrado, Cavala, Comotini, Drama, Florina, Larisa, Novi Sad, Sarajevo Tirana y Xanti:

Most of the poets prefer either to forget the city or to mention it in general terms. For them, any attempt to revive any cognitive map in their personal memory comes with a terrible price. They prefer to see the space as an amorphous space devoid of definitive identifying marks. A small group of poets summon the courage to conduct a polemic dialogue with their past, and for the purposes of our discussion here — with the city of their birth. They take it to task and demand an explanation for the injustice done to the city’s Jews. Although they are not bringing the city to life again in their cognitive map, they are prepared — in the words of Felman and Laub — to

pay the price and clear their conscience. This process culminates with the creation of the city and its renewed placement on the cognitive map [...].

En el caso extremo de Matitiahú, la ciudad de su infancia «becomes a city with cartographical identifiers — a city created from the nothingness».

La lengua, en este último caso, así como la reconstrucción de la memoria (geográfica, personal) que a través de ella se procura, sirven de colofón para mostrar la representación del variado imaginario cultural sefardí que tanto en la literatura escrita como en la oral se manifiesta en prácticas culturales múltiples que a menudo se entreveran del dolor de la ausencia y la pérdida, pero a la postre resultan en una afirmación autosuficiente de la existencia positiva de una cultura con marcas propias. En suma, como anunciaba Aitor al comienzo de estas páginas, estamos ante un *tour de force* en los estudios sefardíes, que con este volumen quieren mostrar, en homenaje más que merecido a una de sus *creadoras* y *patrocinadoras*, Elena Romero, la vitalidad de un campo increíblemente polifacético.