

*El Ma'asé de Yosef de la Reina**

Rosa Asenjo
(Investigadora independiente)

1. INTRODUCCIÓN Y ESTUDIO

El relato conocido como *Ma'asé de Yosef de la Reina* (abrev. MYR) es una muestra de la narrativa patrimonial sefardí tomada de fuentes hebreas. Como indica Romero (1992: 120)¹, aunque este tipo de narrativa hunde sus raíces en la literatura agádica judía, muestra también influencias de la cuentística no judía. Además, en ella se mezclan elementos libresco y populares y el objetivo didáctico parece imponerse al puramente lúdico. El *ma'asé* es una historia o un hecho que, por considerarse realmente sucedido, tiene un valor ejemplar que puede extrapolarse a otras situaciones y del que se puede sacar una lección moral.

Como veremos con más detalle en las siguientes páginas, en el *ma'asé* que nos ocupa se narra el fracaso de un rabino cabalista en su intento por acabar con las fuerzas del mal para acelerar la venida del Mesías y conseguir la redención de Israel. Yosef de la Reina, considerándose imbuido de una misión sagrada y acompañado de cinco discípulos, realiza determinadas ceremonias e invoca a varias figuras claves del mundo cabalístico para que le den a conocer el secreto para derrotar a Samael, el maligno. A pesar de ser apresado, Samael consigue liberarse, lo que provoca la destrucción del grupo cabalístico y de sus ideales y el suicidio final de Yosef de la Reina.

Sin pretender dar una visión global del intrincado mundo cabalístico², incidiremos a continuación en las ideas principales que subyacen en el MYR referentes a la compleja cuestión mesiánica: en ella se aúnan teorías provenientes del pensamiento bíblico con tendencias modernizadoras, los argumentos teosóficos, apocalípticos o escatológicos se codean con conocimientos angeológicos y demonológicos y la especulación acaba dando paso a la praxis.

2. CÁBALA, MESIANISMO Y MAGIA

Si bien sus orígenes se remontan a tradiciones antiguas presentes ya en la Biblia, la Cábala (hb. *cabalá* 'tradición', 'enseñanza [de la tradición]'), considerada como el conjunto de doctrinas, enseñanzas y prácticas esotéricas y místicas del judaísmo, tomó forma en el sur de Europa en el siglo XI. Se da el nombre de Isaac el Ciego de Provenza como el iniciador de

* El presente estudio se ha elaborado en el marco de dos proyectos de investigación consecutivos del Plan Nacional I+D+I: «Sefarad siglo XXI (2005-2007): Edición y estudio filológico de textos sefardíes» (MEC, DGS: HUM2005-01747/FILO); y «Sefarad siglo XXI (2009-2011): Edición y estudio filológico de textos sefardíes» (MICINN, SGPI: FFI2009-10672 [subprograma FILO]); investigador principal: Elena Romero. En 2009 se remató y se entregó para su publicación en este Homenaje.

¹ Además de lo dicho por Romero (1992: 120-132) en una visión general de la narrativa patrimonial sefardí, ver sobre *ma'asiyot* García Moreno (2004), y sobre este *ma'asé* en concreto lo dicho en Asenjo (2008: 367-368) y Romero & García Moreno (2009: 30-31, 213-233), de los que retomamos algunas ideas en nuestra exposición. Quiero agradecer a Elena Romero sus consejos y su ayuda en la elaboración de este trabajo.

² Remitimos a los estudios pioneros de Gershom Scholem, continuados, aportando «nuevas perspectivas», por investigadores como Moshe Idel, algunos de los cuales recogemos en la bibliografía. Para el estudio particular de la vertiente hispánica es de utilidad consultar los artículos reunidos en Targarona Borrás et al. (2001).

la Cábala medieval, aunque el *Žóhar*, el libro místico por excelencia, fue escrito por el castellano Moisés de León y su círculo a finales del siglo XIII. Pero el lugar donde se popularizó la Cábala fue en la ciudad de Safed durante los siglos XVI y XVII en torno a la figura emblemática de Isaac Luria (1534-1572)³. A partir del siglo XVIII las enseñanzas cabalísticas continuaron, con una nueva transmutación, en las doctrinas pietistas de los *ḥasidim* de la Europa oriental. Los estudiosos suelen dividir la Cábala en dos grandes corrientes o tendencias, denominadas por Idel (2005), «teosófica-teúrgica» y «extática» o «profética».

2.1. Creencias y ceremonias cabalistas

Comencemos nuestro recorrido refiriéndonos a algunas creencias y doctrinas cabalísticas que se reflejan en el cuento. Una de las creencias del judaísmo que impregna el pensamiento cabalístico es la de la existencia de la figura del Mesías (hb. *mašíaḥ*, ‘salvador, redentor’, etimológicamente ‘ungido’). Su aparición –según ciertas teorías, precedido de otros mesías y siempre acompañado por fenómenos extraordinarios– propiciaría, siguiendo a *Is* 11:6, el final del mundo en su estado actual en, al menos, dos aspectos fundamentales: en la preeminencia del mal y del pecado y en la dispersión, el sometimiento y el sufrimiento del pueblo judío. Esta nueva era mesiánica significaría, de hecho, el inicio del reino de Dios en la tierra, con la consiguiente redención de los judíos y su restablecimiento en el suelo sagrado de Israel.

La extrema importancia dada a esta figura salvadora explica que muchos pensadores, a pesar de ser reprobados continuamente, debatieran sobre cuál sería la fecha exacta de su llegada o consideraran la posibilidad de acelerarla, como sucede al protagonista de nuestro cuento. Uniendo abstracción intelectual y concreción popular, las expectativas mesiánicas justificaron asimismo la explosión de movimientos colectivos en torno a supuestos mesías ligados, en la mayor parte de los casos, a situaciones que, *a priori* o *a posteriori*, resultaron altamente perturbadoras en la historia judía⁴.

³ En el entramado eminentemente judío de la escuela luriana se aúnan no solo ideas de cabalistas y pensadores judíos anteriores, sino conceptos provenientes del exterior y de procedencia tan dispar como el aristotelismo o el sufismo, a los que se da un sentido original. Las doctrinas de Luria, influidas directamente por las de su maestro, Moisés Cordovero, y recogidas por sus discípulos (especialmente Ḥayim Vital), se articulan en torno a tres conceptos que tienen una vertiente divina, una cosmogónica y una humana: *šimšum*, contracción o limitación de la divinidad en sí misma para que el resto pueda existir; *šebirat hakelim*, destrucción o rotura de los receptáculos que contienen la luz divina, destellos de la cual se mezclan con el mal; y *ticún*, reparación armoniosa de esa ruptura. Para un resumen de la situación de la Cábala en Safed ver Garzón (2001: 223-235).

⁴ La lista de todos los mesías sería larga, pero dentro del contexto sefardí podemos citar dos casos extremos: mientras que la figura del intelectual Abraham Abulafia (1240 - ca. 1291), en torno al cual se teje una leyenda que lo proclama cuasi mesías en 1291, no parece haber calado entre el pueblo, sí lo consigue un ídolo de las masas como Šaḥetay Šebí (1626-1676) en torno al año fatídico de 1666. Entre medias, otra situación también traumática fue la expulsión de España en 1492 que, para Scholem (1973: 9), supuso la focalización del pensamiento cabalístico sefardí, especialmente la emergente escuela luriana, en torno a la idea mesiánica, activando el componente «revolucionario» de la redención, y dando pie a movimientos socio-religiosos que, en última instancia, desembocarían en el episodio de Šebí. Este mismo autor pone de relieve que con el sabetaísmo aparece una cábala llena de ideas audaces para adaptarse a este falso mesías, incluso después de su caída, sobre todo entre los años 1670-1730. La necesidad de mantener bajo freno las posibles desviaciones mesiánicas, especialmente después de este caso, es una constante entre las autoridades religiosas. Además los seguidores cabalistas trataron de devolver esta corriente a su elitismo anterior y hacerla de nuevo tradicionalmente ortodoxa: «ses artisans insistaient plutôt sur les aspects de la méditation, sur l’oration accompagnée de la kawwanah, sur la théosophie et sur l’enseignement de la morale conforme à l’esprit de la kabbale» (Scholem 1998: 155). Con todo ello la importancia de esta tendencia se debilita: «Aunque esto pueda parecer paradójico, al final de un largo proceso, en el que la Cábala influyó en el curso de la historia judía, aquélla volvió a ser lo que había sido en sus comienzos: la sabiduría esotérica de pequeños grupos de personas desligadas de la vida y

Otra cuestión que era ampliamente debatida en los círculos cabalistas y que se recoge en el MYR, se refería a las condiciones en que llegaría la esperada redención (hb. *guelá*). Se consideraba que esta era, primeramente, una muestra de la voluntad de Dios, que escogería el momento apropiado para llevarla a cabo. Este momento coincidiría con el cumplimiento de ciertas premisas, entre ellas, que los judíos llevaran a cabo buenas acciones y que no pecaran o que, en caso contrario, se arrepintieran: en fin, que siguieran a rajatabla los preceptos y mandamientos (hb. *mišvot*) del judaísmo, contribuyendo a erradicar el mal del mundo. En esta tarea los hombres piadosos podrían acelerar –si la generación lo merecía– el momento de la redención con prácticas religiosas específicas, la más importante de las cuales era, para los místicos, un acto particularmente concentrado de meditación o *kavaná* (lit. ‘intención’, ver más adelante su definición). Además, se teorizaba sobre la posibilidad de utilizar otros métodos más activos para acercar ese momento y dar mayor velocidad al lento proceso de la reparación, o *ticún*, del mundo.

Si las acciones pecadoras de los hombres representaban un obstáculo que se cruzaba en la consecución de la era mesiánica era porque manifestaban el poder del Mal, que, en clave cabalística, retrasaba el *ticún* al haberse mezclado con la luz divina e impedir a esta su ascensión⁵. Acabar con el mal constituye la piedra angular de las preocupaciones del protagonista del cuento, Yosef de la Reina. Una mayoría de místicos coincidía en afirmar que, de alguna manera, el mal formaba parte de Dios y estaba subordinado a él. El *Žóhar*, por ejemplo, considera que «una chispa de la vida de Dios arde incluso en Samael⁶, la encarnación del mal, el «otro lado» o «lado izquierdo». Este mundo demoniaco y siniestro del mal [...] forma el lado oscuro de todas las cosas vivas y las amenaza desde dentro» (Scholem 1996: 263). Incluso algunos cabalistas no descartaban que el Mesías tuviera un lado maligno (Scholem 1973: 57).

Poniendo de manifiesto otra vez la relación entre el bien y el mal, Idel (2005: 210) explica que Abulafia consideraba que Samael y el arcángel Metatrón, nombre del príncipe de los ángeles y *sar hapanim* (lit. ‘príncipe del rostro [divino]’), eran dos tendencias o inclinaciones inherentes a la naturaleza humana. Por otra parte, ese «otro lado», oscuro y siniestro, está ligado con Lilit, la compañera de Satán, lo que establece una estrecha conexión entre lo maligno y el mundo femenino.

Sin embargo, no todo lo femenino tenía un matiz negativo en el misticismo cabalista reflejado en el MYR, y este es el caso de la «Presencia divina» o *Šejiná*, identificada con la décima *sefirá*⁷: *Maljut* (‘Realeza’). En ninguno de los sistemas o doctrinas cabalísticos más divulgados Dios parece afectado por los problemas que preceden a la redención, pero sí su componente o inmanencia de carácter femenino. Si en el comienzo, la unión (*yihud*) de la *Šejiná* con Dios era estable y continua, según el *Žóhar* (Scholem 1996: 254) ahora, desafortunadamente, comparte el exilio y los sufrimientos de los judíos y necesita ser

sin ninguna influencia sobre ésta» (Scholem 1996: 54). Para una valoración distinta de este fenómeno ver Idel (2005), fundamentalmente el capítulo 10, y para un resumen de la aventura sabetaica Orfali (2001: 297-322).

⁵ Isaac Luria consideraba que Adán, el hombre primordial, hubiera podido terminar este proceso reparador, pero fracasó: «His intentions were good, but the result was disastrous. Adam’s communion with the higher spheres was interrupted, and instead he became attached to the lower worlds and the evil forces of the “other side”. [...] Adam’s great mission, but now incomparably more difficult and complicated, was laid upon his descendants» (Scholem 1973: 38-39). Estas mismas impresiones se podrían adjudicar, punto por punto, a Yosef de la Reina.

⁶ O *Sámej mem* (en abreviatura *S”m*), denominación introducida por Luria para evitar pronunciar su nombre (Scholem 1998: 584).

⁷ Puesto que en el cuento no se hace referencia, al menos aparentemente, a la doctrina de las *sefirot*, no entramos en su explicación. Para ello remitimos a la bibliografía: por ejemplo el capítulo 3 de Scholem (1998), especialmente las páginas 177-194.

rescatada. Entre las ideas teosóficas de algunos ḥasidim medievales, la Šejiná se identificaba con el concepto de *kabod* (lit. ‘honor’) o gloria de Dios⁸.

En diversas ocasiones a lo largo del cuento Yosef de la Reina y sus discípulos dialogan sobre el *ma‘asé (ha)merkabá*, la ‘obra (o la doctrina) del carro (o del trono) [divino]’. El «misticismo de la Merkabá», como explica Scholem (1994: 61-100), hace referencia a una de las primeras fases del desarrollo del pensamiento esotérico-místico en Palestina en el último periodo talmúdico, basado en el primer capítulo del libro bíblico de *Ezequiel*, que describe la visión que este profeta tuvo del carro o trono divino.

Para llegar a esta imagen el visionario se preparaba mediante una serie de pruebas ascéticas de duración determinada y, llegado el momento, adoptaba una postura –la cabeza entre las piernas– que propiciaba el éxtasis. Así comenzaba su travesía, o mejor, la de su alma, recorriendo seis moradas o palacios (el sexto, como se refleja en el MYR, rodeado de olas), hasta llegar al séptimo y último, defendido por «huestes de guardianes apostados a la derecha y a la izquierda de la entrada a la sala celestial» (Scholem 1996: 71), donde se hallaba el trono de la gloria divina.

El alma, continúa Scholem, «necesita una contraseña a fin de continuar su travesía sin peligro: un sello mágico con un nombre secreto que ahuyenta a los demonios y a los ángeles hostiles», fórmula que se irá complicando a medida que el periplo lo haga también. A pesar de eso, los peligros del ascenso «son enormes, sobre todo para quienes emprenden la travesía sin la preparación adecuada, por no mencionar a aquellos que no son dignos de ella» (72), puesto que los propios guardianes pueden intentar expulsar al viajero.

Este misticismo, según Scholem, enfatizaba, no tanto la posible unión con el Creador, como la visión de un Dios rey majestuoso, ante el que había que mostrar una actitud humilde («*Majestad, temor y temblor* son, realmente, las palabras clave de este “ábrete Sésamo” de la religión», 77), aunque sin renunciar en ningún momento del ascenso a la *quedušá* o santidad de la que se debía estar imbuido para enfrentarse a semejantes pruebas.

Scholem clasifica como un subgrupo dentro de esta escuela el «misticismo de Metatrón», que, sentado en otro trono al lado del divino, «ocupa la posición más alta de todos los seres creados» (91). El privilegiado Metatrón describe, en algunos escritos estudiados por Scholem, la cortina que separa y oculta la gloria de Dios a los ángeles: quien consigue verla entera conoce el secreto de la redención. De hecho, ya en esta corriente de la Cábala primitiva se describe el fin del mundo y se calcula la fecha de la salvación redentora.

Con menor detalle figuran otros conceptos cabalistas en el MYR. La idea de la trasmigración de las almas o *guilgul* (lit. ‘figura’, ‘transformación’) reviste en la cábala luriana una importancia mayor que en fases anteriores, puesto que es una manifestación más del Exilio (hb. *galut*) en que se encuentra todo lo existente: en el exilio interior del hombre, el alma expía así su caída mientras cumple los preceptos que le acercan al *ticún*. Ciertas almas sufren «una forma particularmente terrible de exilio» (Scholem 1994: 308) pues se han reencarnado en otros niveles de la naturaleza como animales⁹, plantas o piedras y necesitan ser liberadas para ayudarlas en su deambular.

Por otra parte, los hombres pueden poseer tres tipos diferentes de almas, que el *Žóhar* (Scholem 1996: 265) interpreta como el alma sagrada (*nešamá*) superior, el alma espiritual (*rúah*) intermedia, y el alma natural (*nefeš*) inferior, a la que no se hace referencia en el cuento. En cambio, sí se menciona el ‘*olam ha‘asiyá*, ‘mundo de la acción’ o ‘de la

⁸ Ver Scholem (1994: 132-138).

⁹ Así, se consideraba que la trasmigración en perro, como le sucede a Yosef de la Reina, era un castigo por tener relaciones sexuales prohibidas (SCHOLEM 1998: 525).

fabricación', uno de los cuatro mundos cabalísticos¹⁰. De hecho, algunos pensadores consideraban que lo que se hacía en el mundo inferior se reflejaba en el superior, y que las acciones de los hombres podían incidir en las criaturas celestiales hasta llegar a Dios¹¹.

No podemos cerrar estos párrafos dedicados a comentar algunos aspectos de las doctrinas cabalistas sin referirnos brevemente a la simbología lingüística¹² con la que se rodean y de la que se sirven Yosef de la Reina y sus discípulos. Conociendo la importancia que la palabra tiene en el judaísmo, no es inapropiado definir la Cábala como «un método de contemplación religiosa y de análisis semántico. Es un sistema que aspira a conocer a la Divinidad directamente (prescindiendo de la revelación) por medios lingüísticos» (Muñiz-Huberman 1993: 14). De esta manera, las palabras sagradas de la lengua hebrea recogidas en la Biblia, son, en primer lugar, medios para acercarse a Dios mediante unas herramientas exegéticas específicas: *guematriá*, *notaricón* y *temurá*¹³.

Pero, y en la cita de Scholem de la nota anterior se deja entrever este aspecto, las palabras no son solo medios: contienen, en última instancia, el verdadero –e inefable– nombre de Dios¹⁴ en una de sus variantes (*Šem hameforáš*, el Tetragrámaton, nombre de cuatro letras, o los nombres divinos de doce, cuarenta y dos, y setenta y dos letras). El poder y la fuerza de las palabras sagradas eran desconocidos para el común de los mortales, pero los sabios, entre ellos los cabalistas más preparados –como supuestamente lo estaba Yosef de la Reina– eran capaces de desencadenarlos siguiendo determinados rituales y prácticas, como pronunciar todas las letras, incluyendo los puntos vocálicos, del nombre sagrado de Dios o repetir los versículos o fragmentos de versículos u otras oraciones sagradas conectados de una cierta manera o dichos en un orden establecido.

Desde el punto de vista lingüístico, pues, el místico cabalista necesitaba de una jerga profesional que le permitiera expresar tanto la idiosincrasia de su pensamiento o la

¹⁰ Scholem (1998: 206) los define así: «Quatre mondes fondamentaux, appelés *olam ha-azilut* (le monde de l'émanation; les dix Sefirot), *olam ha-beriah* (le monde de la création; le Trône et le Char), *olam ha-yezirah* (le monde de la formation; parfois le monde des anges centré autour de Métatron), et *olam ha-assiyah* (le monde de l'action; il comprend parfois la totalité du système des sphères et le monde terrestre, et parfois seulement le monde terrestre)».

¹¹ Ver la explicación de IDEL (2005: 239-248) sobre la idea del hombre como sombra de la divinidad.

¹² Idel también ofrece una interpretación diferente a la de Scholem en cuanto al papel del simbolismo cabalístico, que él caracteriza como dinámico. Considera, por ejemplo, que «la unidad significativa de la exégesis cabalística no es la palabra, sino el versículo o, a veces, una serie de versículos» (2005: 298).

¹³ Definidas por ese orden en Scholem (1996: 121) así: «el cálculo del valor numérico de palabras hebreas y la búsqueda de relaciones con otras palabras o frases de igual valor», «interpretación de las letras de una palabra como abreviatura de frases», «permutación de letras de acuerdo con ciertas reglas sistemáticas». Un ejemplo de la importancia de las herramientas exegéticas se evidencia en la doctrina profética de Abraham Abulafia (cuyo pensamiento se ocupa de resumir Alba Cecilia, 2001: 193-210). En su búsqueda del éxtasis místico y de la inspiración profética, Abulafia encuentra en el alfabeto hebreo el objeto que estimula la meditación profunda: «Al basarse en la naturaleza abstracta e incorpórea de la escritura, desarrolla una teoría de la contemplación mística de las letras y de sus configuraciones como partes constitutivas del Nombre de Dios» (Scholem 1996: 155). Antes de sumergirse en ese estado meditativo el místico debe prepararse recogiendo en sí mismo, cubrirse con el chal de rezo o *talet* y ponerse las filacterias o *tefilim* y tomar recado de escribir, para proceder, entre otras, a las combinaciones numéricas de la *guematriá*.

¹⁴ Por cierto que, para Luria, ese nombre sagrado también restablecería su unidad a través del *ticún* (Scholem 1996: 300), aunque pronunciarlo se consideraba una trasgresión desde tiempos bíblicos. Trachtenberg (1977: 90-91) precisa: «Of all the names employed in magic, those associated directly with the person of the deity were accorded first place in the hierarchy of magical names. [...] Already before the beginning of our era the Tetragrammaton had become the "Ineffable Name". [...] There was another category of names of God in use at an early time –the names and the attributes of God which appear in the Bible [...]: El, Eloel, Sabbaoth, Zelioz or Ramathel, Eyal, Adonay, Ya, Tetragrammaton, Sadday, and Elohim. Another name in common usage was the Ehyeh Asher Ehyeh ("I am That I Am")».

particularidad y la novedad de sus creencias con respecto a otras, como la continuidad con corrientes anteriores y la pertenencia al mismo grupo; y nuestro cuento, como comentaremos más extensamente, se encuentra sembrado de tecnicismos cabalistas.

Especifiquemos ahora algunas costumbres y ceremonias de los místicos que se llevan a cabo en el MYR. Los cabalistas eran, en general, gregarios y se reunían en grupos (diez era un número representativo) en los que había un maestro rodeado de discípulos a los que impartía sus conocimientos, que se completaban con discusiones y diálogos. Estos encuentros tenían lugar en sinagogas o en escuelas rabínicas, pero, en ocasiones, el grupo visitaba la tumba de un hombre santo o se retiraba a un lugar que favoreciera el aislamiento místico: por ejemplo, la peregrinación a la tumba de Šim'ón bar Yoḥai (considerado tradicionalmente como el autor del *Žóhar*) fue habitual entre los cabalistas de Safed. De hecho, todos los lugares de Israel incluidos en el cuento son significativos cabalísticamente.

La rutina de los místicos se desarrollaba dentro de los parámetros establecidos por la religión judía, por lo que podemos decir que, en general, se diferenciaban de los no cabalistas no en lo que hacían, sino en cómo lo hacían, pues utilizaban diversas «técnicas místicas», que Idel (2005: 119) divide en «nómicas» («prácticas halákhicas interiorizadas que los cabalistas realizaban con “intención” o *kavvanah*¹⁵») y «anómicas» («formas de actividad mística que no implican la práctica halákhica»). Así, los cabalistas pretendían que los rezos en diferentes momentos del día, acompañados o no de llantos y súplicas, los grandes y pequeños ayunos, las inmersiones rituales y otros actos de purificación, las lecturas y meditaciones de los textos sagrados, etc., los realizaban con más intensidad o profundidad que el resto de los creyentes, y con la mayor devoción posible, todo ello para conseguir santidad, pero también para intentar llegar a estados extáticos que propiciaran visiones sagradas y, en el caso de algunos elegidos, el encuentro con la divinidad.

A veces esas deseadas visiones se conseguían en sueños y podían haber sido ayudadas por –o en ellas podían aparecer– entidades cercanas a Dios: entre ellas, el profeta Elías, anunciador del Mesías, considerado por algunos como un *maguid* o guía espiritual particular, o ángeles y arcángeles celestiales como Metatrón¹⁶ o Raziel.

Los nombres con que se designan estos rituales en el MYR pertenecen también al acervo religioso judío (*berajá* ‘bendición’, *minḥá guedolá* ‘gran oración de la tarde’, *ta’anit* ‘ayuno’, *tebilá* ‘inmersión’, etc.), pero a veces se añade a su significado una connotación cabalística: nos hemos referido antes a los términos de *kavaná* (más que ‘intención’, ‘concentración mística en la oración que ayuda en el proceso de redención’) o *yihud* (no cualquier ‘unión’ sino la ‘unión con Dios a través de la meditación centrada en su nombre’). A estos podríamos añadir otros conceptos como el de *tohorá* (la ‘pureza’ en su máxima expresión física y mental), la ceremonia del *viḏuy* (‘confesión’, no solo de los pecados individuales sino colectivos) o las oraciones de súplica conocidas como *nefilat apáyim* (que, para algunos místicos ḥasídicos, simbolizan «la unión de dos entidades diferentes que se hacen un cuerpo único e indivisible», según Idel 2005: 115).

Además de por su grado de intensidad, las ceremonias cabalistas se distinguían también porque se utilizaban, como hemos indicado, métodos exegéticos basados en la permutación de letras y los valores numéricos de determinados versículos de la Biblia y del propio nombre de Dios, cargados de poderes incommensurables. El problema surgía cuando, por una u otra

¹⁵ Que Idel (154) define como «una técnica nómica que utiliza las oraciones ordinarias como vehículo para alcanzar objetivos teúrgicos y místicos».

¹⁶ Que podía ser considerado como trasunto del mismo Dios: «His name is the mathematical equivalent of *Shaddai* [314], one of God’s names» (Trachtenberg 1977: 76). «Según Moisés de León, la exégesis cabalística relaciona el término ’ēlohim con Metatrón, al que (según el Talmud babilónico, Sanhedrin 38b) se le llama con el nombre de su dueño» (Wolfson 2001: 170).

causa, se traspasaban los límites de la ortodoxia y se pisaba el delicado terreno de la llamada «cábala práctica».

2.2. *Cábala práctica*

Aunque la Cábala proponga, de manera general, un acercamiento de tipo especulativo o teórico, ciertas tendencias mostraron desde sus orígenes un interés especial en desarrollar medios prácticos, de tipo demiúrgico, que complementaran su pensamiento. Centrándonos en el tema mesiánico que nos ocupa, estos medios se alejan de la pasividad mística, no solo procurando adivinar la fecha de la llegada del Mesías sino, en una vuelta de tuerca audaz, intentando forzar activamente el inicio de la era mesiánica.

En el MYR se nos describe a su protagonista, el rabino Yosef de la Reina, como un «ḥajam pronto en ḥojmá de la caḇalá hama‘asit» (h. 2a)¹⁷, es decir, un sabio preparado en la ciencia de la cábala práctica. ¿Qué implicaciones tiene esta definición? Para simplificar la explicación podemos decir que la «cábala práctica»¹⁸ se centrará, no en el ascenso del hombre o su alma a Dios o a criaturas celestiales o sobrenaturales, sino en el descenso de esos entes hasta el hombre, que los ha invocado –en algunas ocasiones podremos decir incluso que los ha forzado a presentarse ante él– sirviéndose de herramientas como las palabras sagradas¹⁹. La práctica de esta faceta de la Cábala, sobre todo por los no iniciados, era condenada por la ortodoxia rabínica, pero se admitía que había categorías permitidas de magia que podían ser llevadas a cabo por una elite restringida²⁰.

A primera vista constatamos que la frontera entre lo permitido y lo no permitido, entre lo que se consideraba magia o no, y entre la cábala práctica judía y otros tipos de magia parece muy tenue. Sin embargo, al menos en teoría, la utilización de la cábala práctica había de seguir unas pautas muy estrictas que restringían su conocimiento y su aplicación, y que se cumplen en casi toda la aventura de Yosef de la Reina.

Por una parte, las acciones cabalísticas de esta índole tenían que celebrarse en unas condiciones muy particulares, entre ellas: aislamiento completo de los iniciados, conexión con una ceremonia religiosa y después de una purificación exhaustiva²¹ que propiciara un

¹⁷ En esta parte introductoria cito por la edición de Constantinopla 1766.

¹⁸ Por oposición a la especulativa, diferencia que se encuentra a partir de comienzos del siglo XV y que imita la división de Maimónides entre filosofía especulativa y práctica (Scholem 1998: 46), aunque Trachtenberg (1977: 18) previene contra el uso de ese término, que acaba identificando la cábala práctica con la magia blanca. Para una explicación más detallada ver Scholem (1998: 292-302).

¹⁹ De hecho, si aplicamos nociones de la lingüística actual, la cábala práctica no se distingue de la especulativa por reconocer el valor performativo del lenguaje, sino por *utilizarlo*: las palabras –sagradas– sirven para hacer cosas, como atestigua el título de «señor del Nombre» (hb. *bá‘al haŠem*) que recibieron algunos sabios.

²⁰ «No matter how violently they [los rabinos] condemned popular misapplication of mystical teaching, they were obliged to admit that the “permitted” categories of magic, especially the invocation of godly and angelic names when practiced by adepts whose learning and piety could not be doubted, were in consonance with the religious tenets of Judaism and could not be denied» (Trachtenberg 1977: 23-24). Por ejemplo, Abraham Abulafia puede ser considerado un cabalista práctico por su proximidad con el mundo de la magia, aunque su posición es ambigua, como explica Scholem (1996: 167). De la misma manera, «la doctrina de la oración mística de Luria se sitúa exactamente en la frontera entre misticismo y magia, donde uno se convierte fácilmente en la otra» (Scholem 1996: 302). «Por oposición al mago, el teúrgo judío antiguo y medieval concentraba su actividad en valores religiosos admitidos», concluye Idel (2005: 220).

²¹ La cita que da Idel (2005: 235) explica claramente la necesidad de una limpieza de tres días, como la que llevan a cabo en el *ma‘asé* Yosef y sus discípulos.

estado místico, actitud humilde de los invocantes ante la potencia de los invocados, como el hecho de descalzarse al pisar –metafóricamente o no– el mismo terreno que los ángeles.

No obstante, esta actitud de entrega total podía ser matizada mediante posturas que reforzaran los vínculos solidarios del grupo, como el círculo que, antes de la aparición del último de los ángeles, forman Yosef de la Reina y sus discípulos, o bien mediante el escudo protector que suponía ir vestidos con los tradicionales *talet* y *tefilim*.

Por otra parte, esas actuaciones necesitaban ajustarse a unas normas especiales: los invocados pertenecían exclusivamente al panteón angeológico del judaísmo y los textos sagrados sufrían complicadas transformaciones gramaticales, como ya hemos comentado; en ocasiones la ceremonia no consistía en pronunciar nombres o versículos, sino en escribirlos sobre determinados objetos (como se especifica en el cuento, por ejemplo, en h. 3b o en hs. 11a-11b). Por último, estas prácticas debían cumplir unos objetivos irreprochables: acercarse a Dios, contribuir a la reparación universal o realizar cualquier otro acto de bondad, excluyendo la ganancia individual o egoísta.

Por la propia naturaleza de su ocupación, los cabalistas prácticos eran expertos en ángeles e invocaban a Dios y a otros componentes de la corte celestial. También eran expertos en demonios, aunque solo fuera para combatirlos; pero si se deslizaban por la pendiente mágica podían no ser inmunes a la atracción del «otro lado» o *sitrá oḥorá*, representado por Samael y su mujer Lilit y otros espíritus, que, como vemos en el *ma'asé*, sacaban provecho de su relación con la divinidad alimentándose de la luz o del esplendor de la Šejiná, o en su defecto, del olor del incienso quemado, reservado en tiempos antiguos a las ceremonias más sagradas de los sacerdotes en el Templo.

Esta cohorte maligna tiene un papel fundamental en el desenlace del cuento, donde se nos presenta un muestrario de prácticas y creencias mágicas (sin calificativos dulcificadores, como místicas, cabalistas o blancas) basadas en la mentira y en el conocimiento de las debilidades del hombre, a través de la posesión y de las transformaciones diabólicas, los encantamientos y los hechizos (que, a su vez, constituyen el material literario de innumerables historias del folclore judío). En este mundo diabólico sí se pueden realizar los deseos más inconfesables o privados de cualquier aprendiz de brujo. Se puede incluso llegar a olvidar los principios irrenunciables de la ortodoxia rabínica y cabalística a los supuestos baluartes de la fe judía, como Yosef de la Reina, hasta conseguir, si se nos permite un juego fácil de palabras, que se *descabalen*.

En el MYR se dan cita, pues, dos ingredientes socio-religiosos de máximo interés, pero potencialmente peligrosos o conflictivos y no siempre fáciles de separar: las preocupaciones mesiánicas y las prácticas mágicas.

3. LA HISTORIA DE YOSEF DE LA REINA Y SUS RECREACIONES LITERARIAS

Como explicaremos posteriormente, las diferentes ediciones en judeoespañol que relatan la historia de Yosef de la Reina se presentan en mayor o menor medida como una traducción de un texto hebreo escrito por uno de los participantes en la aventura, Yehudá Meír, *talmid* o discípulo del protagonista principal, testigo de primera mano con el que se pretende apuntalar la veracidad de los hechos narrados.

Y, efectivamente, se tiene constancia de que un cierto Yosef de la Reina²², cabalista español del que se han conservado algunos escritos, llevó a cabo en torno al año 1470, apenas

²² Noticias sobre Yosef de la Reina aparecen en Scholem (1973: 75-77) y *Encyclopaedia Judaica* (EJ, s.vid. *Joseph della Reina*, a cargo de Joseph Dan). Otras fuentes en hebreo están citadas en Romero & García Moreno (2009: 30-31), donde también se recoge información sobre las versiones hebreas del cuento. Apuntemos que, en

12 años antes de la expulsión dictada por los Reyes Católicos en 1492, una serie de invocaciones mágicas para intentar acabar con el poder de Satán. Al parecer, las noticias sobre estas prácticas se extendieron en Israel desde muy temprano, bien oralmente, bien a través de su primera recreación literaria. Dan (*EJ*) explica que miembros de la escuela de Safed como Moisés Cordovero y Hayim Vital apuntan los peligros de esas acciones, e incluso este último asegura que Isaac Luria reconoció el alma de Yosef bajo la forma de un perro negro.

El asunto lo recogió brevemente Abraham ben Eli'ézer Haleví en su tratado *Iguéret Sod ha'gueulá* (Jerusalén 1519), en el que mantiene que fue la Península Ibérica el lugar del suceso, describiendo detalladamente al príncipe del mal y a su ejército. El rasgo principal de este relato, según Dan (*EJ*), es que se enfatiza que la derrota de Yosef se debe al acto de idolatría que comete al quemar incienso delante de Satán, si bien no se explica qué le sucede después.

En la segunda mitad del siglo XVII el sabetáista Šelomó Navaro²³ (1606-?) hace otra recreación más literaria de la historia, también en hebreo, titulada *Sipur Yosef de la Reina*, recogida por Yosef Sambari en 1672 en su *Dibré Yosef* y editada por primera vez en 1728. En ella Navaro añade la figura del *talmid* que redacta el testimonio, cambia España por Israel y amplía la información sobre lo sucedido después del intento fallido (Yosef se alía con Satán, es amante de Lilit y se acuesta con la reina de Grecia, hasta que, descubierto por el rey, se suicida). Dan (*EJ*) especifica que, en contraste con otras versiones, Navaro considera que Yosef de la Reina cometió un error accidental²⁴. Esta redacción supondría la transformación de la versión anterior –un documento que explicitaba los peligros de la práctica cabalista– en un medio de divulgar ideas en torno al mesianismo –sabetáico– ayudado por medios cabalísticos, mediante la adición de elementos que pondrían de relieve la doble faceta de Yosef como héroe místico y popular.

El relato de Navaro es la base de las traducciones en judeoespañol²⁵ y judeoalemán que a partir del siglo XVIII se extienden por el mundo judío²⁶ y que establecen, al menos, dos grandes ramas en su transmisión. Hasta donde sé, en el mundo asquenazí circulan dos versiones, recogidas en la edición inglesa del *Mimekor Yisrael* de Bin Gorion (1976: 837-852) con el título *Joseph de la Reina* (núms. 271 y 272). La segunda es una traducción de la versión que Šelomó ben Ya'acob Ayllón (1655-1728), otro seguidor de Šebí, escribió en hebreo, titulada *R. Joseph Dolphina*. Esta versión, a su vez, fue traducida al yidiš por el rabino Leyb ben Ozyer en Ámsterdam en 1711.

Entre otras diferencias con nuestras ediciones sefardíes, apuntemos: el escenario cabalista se detalla con más precisión (por ejemplo, en lo que respecta a la descripción de Yosef como maestro cabalista); el número de talmidim es de 10; solo hay un intermediario que muestra a Yosef el proceso para vencer a Satán, el profeta Elías; el perro negro, trasunto de Samael, se encuentra en una «montaña de oscuridad» sin otra compañía; el final de la historia transcurre en Francia, donde Yosef tiene relaciones con la reina Dolfina; a través de la descripción que

contraste con el protagonista del *ma'asé*, Scholem indica que el Yosef de la Reina histórico probablemente murió como judío practicante.

²³ Scholem (1973: 76-77) explica que Navaro escribió el cuento antes de la aparición del falso mesías Šaḡetay Šebí, después se enamoró de una gentil y acabó abandonando el judaísmo.

²⁴ Sería lógico considerar que este trato exculpatorio vendría propiciado por la pertenencia de Navaro a los círculos sabetáicos.

²⁵ Últimamente Nassi (2005: 410-421) ha llevado a cabo una reelaboración, más que recreación, moderna de algunos pasajes del cuento tradicional, por ejemplo del episodio final.

²⁶ En la literatura judía la historia de Yosef de la Reina ha dado pie a poemas, romances y hasta novelas (a modo de ejemplo, véase en la bibliografía el estudio de JOHNSTON sobre el Premio Nobel Isaac B. Singer).

da la reina de su secuestrador nocturno, se consigue identificar a Yosef, que se niega a entregarse al rey, a pesar de que el resto de los judíos, temerosos, le incitan a que lo haga; finalmente Yosef se tira desde una montaña, y el rey, al que se le ha hecho saber que Yosef fue un reconocido sabio que se volvió loco, lo entierra con honores y se recupera la paz social.

Por su parte, la primera versión publicada por Bin Gorion (núm. 271) sigue más fielmente el relato de Navaro y es casi idéntica a las ediciones sefardíes. Las diferencias más sobresaliente con la mayoría de ellas (excepto la versión de Jerusalén de 1886) son las siguientes: se nombran a todos los arcángeles que intervienen (Sandalfón, Ajtariel y Metatrón), mientras que en las sefardíes los dos primeros se designan siempre como Peloní 'Fulano', y Metatrón con la abreviatura M"t; Šim'ón bar Yoḥay y su hijo se aparecen en un sueño a Yosef, en tanto que en estas versiones sefardíes lo hacen cuando está despierto; el número de purificaciones que realizan cada día antes de la aparición de Elías es de veintiséis, lo que no se especifica –en ese momento– en el cuento sefardí; se usa el nombre de 'Amalec, que no aparece en los cuentos sefardíes, como un sinónimo de Samael; Ajtariel y Metatrón explican que la gran manada de perros que aparecerá ante el grupo de cabalistas huirá porque el valor numérico de la invocación que han de realizar es también el de 'perro' en hebreo, y que el monte de nieve que obstaculizará su marcha desaparecerá definitivamente al pronunciar el nombre derivado del versículo de *Sal* 68:15, explicaciones ausentes de esas versiones sefardíes.

Las diferencias de esta versión asquenazí con la sefardí publicada en Jerusalén en 1886 son menores, lo que parece indicar que comparten fuente o arquetipo: la versión asquenazí nombra la Šejiná, que no aparece en la sefardí; no hay ningún momento en que Yosef parezca tomar la palabra para narrar directamente el diálogo, como sí ocurre en la de Jerusalén en el encuentro con Sandalfón; y el *affaire* con la reina de Grecia se detalla menos que en la de Jerusalén.

En español hay una traducción (Weinfeld & Babani, 1959: 124-129) hecha, según se indica en nota, de los *Dichos de José*, el *Dibré Yosef* ya mencionado. Sin embargo, aunque esta traducción recoge lo principal de la aventura, parece imprecisa; por ejemplo: no se especifican los versículos que hay que utilizar en los encantamientos ni se hace referencia al episodio del talmid cuyo pie queda atrapado. Tampoco aparece la secuencia final con la reina de Grecia, porque, inmediatamente después de la liberación de Samael y su mujer, una vez que José (Yosef) y el talmid se reponen del fatídico encuentro, regresan a sus casas. Y el cuento traducido acaba escuetamente: «Y rabí José llegó a Sidón, y allí negó al Dios de Israel, por el gran dolor que le dominaba».

4. VERSIONES SEFARDÍES ALJAMIADAS DEL MA'ASÉ DE YOSEF DE LA REINA

En su ya aludida clasificación de la narrativa patrimonial sefardí, Romero incluye el *Ma'asé de Yosef de la Reina* dentro del apartado de recopilaciones de relatos independientes de tema variado, puesto que va acompañado de otros cuentos, muy populares entre el público. Disponemos de seis versiones en judeoespañol aljamiado, contenidas en otras tantas colecciones de relatos: *Ma'asé temerošo de rabí Yosef de la Reina* (Constantinopla 1766, abrev. C766), *Ma'asé temerošo de rabí Yosef de la Reina* (Constantinopla 1818, abrev. C818), *Ma'asiyot* (Salónica 1847, abrev. S847), *Ma'asiyot* (Viena 1852, abrev. V852), *El cuento maraviošo* (Jerusalén 1886, abrev. J886) y *Séfer sipuré pelaot* (Salónica 1891, abrev. S891). Como indicaremos en su momento (apartado 6), agrupo los materiales en dos versiones: la que llamaremos versión A, publicada en Constantinopla en 1766, cotejada con las tres que le siguen en orden de publicación; y la versión B, aparecida en Jerusalén en 1886.

Como vemos, de la comparación de todas las ediciones sefardíes se pueden establecer dos grandes tradiciones textuales, consecuentes con el apego que demuestran a las fuentes hebreas y con los rasgos que comparten con textos yídicos afines. La familia textual más extensa agrupa las ediciones de C766, C818, S847 y V852, que se distinguen por un número relativamente reducido de variantes; a ellas puede añadirse, aunque con mayores diferencias, S891. Por su parte, J886 mantiene el núcleo episódico, pero presenta un tratamiento del tema que la distingue claramente de las anteriores.

Estas dos familias reflejan la evolución del cuento en dos direcciones: por un lado el relato cabalístico (anti)mesiánico de C766 experimenta un proceso de modernización contextualizada en S891; por otra parte, el relato cabalístico elitista que es C766 es popularizado y vulgarizado en J881. En los apartados 4 y 5 de esta introducción nos ocuparemos de buscar las razones de esa evolución divergente, que se manifiesta fundamentalmente en la búsqueda de diferentes objetivos y en la adecuación léxica que ello conlleva.

A esa división textual, basada en aspectos temáticos y de contenido del cuento, hemos de yuxtaponer los cambios propios del paso del tiempo, como los cambios gráficos y la evolución del judeoespañol a lo largo de siglo y medio. De estos y otros aspectos nos ocupamos en la descripción formal de cada una de las ediciones aljamiadas que ofrecemos a continuación.

4.1. *Constantinopla 1766*

La transcripción de la portada de la primera edición²⁷ de este cuento es la siguiente:

Ma'asé 'temerošo de rabí 'Yosef 'de la Reina. 'Lo trujo a la estanpa 'h' [hajam 'don'] Moše Cid H"y [Hašem yišmerehu 'El Nombre le guarde']. 'Nidpás ['impreso'] 'beCuštandina ['en Constantinopla'] 'ašer táhat memšélet adonenu hamélej ['que está bajo el poder de nuestro señor el rey'] sultán 'Mustafá yr"h [yarom hodó 'ensálcese su majestad']. 'Šenat ['año de'] «Cavó quiviti H'» [= (5)526 / = 1765-1766] [Sal 40:2: 'Esperar esperé, Señor'] If"c [lifrat catán 'según el cómputo menor'].

El texto del MYR es el primero de esta colección (hs. 2a-15a) y consta del preámbulo del traductor al judeoespañol (h. 2a), la narración de la aventura (hs. 2a-14b), y la conclusión del traductor (h. 15a). Le siguen el (*Cuento de el ma'asé de el rúaḥ*) (hs. 15b-19b) y el incompleto *Mašal hermoso para la tešubá de yamim noraím* (h. 19b). Los títulos de los cuentos, centrados en los folios de cada página, van seguidos, en el recto de la hoja, de su numeración en notación hebrea. Dichos títulos, así como algunas palabras que marcan divisiones en la narración, se resaltan en letra cuadrada, en contraste con la raší utilizada en el resto del texto. Cada página contiene una media de veintiocho líneas, a la que se añade otra línea con una palabra de reclamo, que repite la primera de la página siguiente.

En cuanto a su grafía, el texto aljamiado presenta alguna dificultad de lectura en ciertos grafemas debido al tamaño reducido de los tipos, pero contiene pocos errores achacables a la impresión (cambio de una letra por otra, repetición o ausencia de letras, falta de diacríticos). Además, este texto muestra en el nivel grafemático dos particularidades que eran habituales en los documentos anteriores al primer tercio del siglo XIX, antes de que en un proceso de

²⁷ Uso fotocopia del ejemplar del Instituto Ben Zvi (Jerusalén).

estandarización gráfica se limitara el número de variantes, como se irá observando en ediciones posteriores²⁸.

Por una parte, la labial fricativa [v] se representa usando *vav* con valor consonántico (grafía que posteriormente mantendrá solo el valor estrictamente vocálico, excepto en hebraísmos) y *bet* con diacrítico, que se acabará imponiendo como la representación normalizada de esta consonante: así en este texto, *veluntad* siempre se representa con *vav* y no con *bet* con diacrítico. Por otra parte, el grafema *guímal* con diacrítico se usa indistintamente para representar las prepalatales africadas sorda [ç] y sonora [j] y la prepalatal fricativa sonora [ʒ], aunque esta última será representada en textos posteriores por *zayin* con diacrítico. En la edición de nuestro texto, como observamos en el apartado correspondiente, hemos optado por normalizar su transcripción: el aljamiado *mujer*, escrito con *guímal* con diacrítico, se transcribe *mujer*.

Lingüísticamente y de acuerdo con la fecha de edición, el texto se inscribe dentro de la época del judeoespañol clásico o castizo (Hassán 1995²⁹), período comprendido entre los primeros años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, en el cual ya son patentes algunas de sus características más destacadas, como ser una lengua de fusión³⁰ polimórfica sin presión normativa. Morfosintácticamente llama la atención un uso del sistema de concordancia en general y del número de las formas verbales en particular que, entre otras cosas, permite jugar con el protagonismo personal o grupal de los personajes, oscilando entre *yo* y *nosotros* y *tú* y *vosotros*, hasta llegar en ocasiones a un vaivén difícil de seguir:

En su punto los ataron a ellos [a Satán y su grupo] y las tablas de plomo sobre ellos. Viendo el S”m mucho mal, que más no hay ḥalucá de escapar, salió [Satán] de šurá de pero y vistiéronse [Satán y su grupo] en šurá nuestra, šurá de hombre, y ellos [Satán y su grupo] tienen alas y lleno [Satán] de ojos, y él [Satán] era fuego (h. 13a).

4.2. Constantinopla 1818

Esta versión³¹ la podríamos definir como de transición entre la primera edición de Constantinopla y las versiones posteriores de la misma familia. En su portada se lee:

Ma’asé ’temer[o]šo de raḇí ’Yosef ’de la Reina. ’Lo truĵo a la estampa ’h”ḥ [heḥajam ‘el sabio’] h”ḥ [heḥasid ‘el cumplido’] h”m [hamoré ‘el maestro’] ne’ím žemirot [‘agradables son los cánticos de’] ’Yisrael khr [kebod harab ‘honorable rabí’] Abraham Haleví H”y [Hašem yišmerekhu ‘El Nombre le guarde’]. ’Nidpás [‘impreso’] ’beCuštandina [‘en Constantinopla’] ’ašer táḥat memšélet adonenu hamélej [‘que está bajo el poder de nuestro señor el rey’] sultán ’Maḥmud yr”h [yarom hodó ‘ensálcese su majestad’]. ’Nidpás beOrta Kioy [‘impreso en Ortaköy’³²] ’bidfús šel [‘en la imprenta de’] Arap Oglú Bogós. ’Bišnat [‘en año de’] «Bemuflá mimeja al taḥcor» [= 5578 / = 1817-1818] [‘En lo que te resulte maravilloso no investigues’] lf”g [lifrat gadol ‘según el cómputo mayor’].

²⁸ Ver la explicación de estas particularidades en Hassán (1988, 2008).

²⁹ Los períodos lingüísticos del judeoespañol los resumen Minervini, Schmid y Mancheva en Romero (2008b). Una periodización distinta es la de Bunis (1992), para quien los textos formarían parte del período del «judezmo medio».

³⁰ Bunis (1992: 414).

³¹ Uso un ejemplar digitalizado del existente en la Jewish National Library (Jerusalén).

³² Nombre de un barrio de Constantinopla.

El libro comienza con el *Ma'asé de Yosef de la Reina*. A la edición que manejamos le faltan dos páginas (23-24), en la primera de las cuales acabaría presumiblemente el MYR, que empieza en la p. 3 con el preámbulo, ocupa las pp. 3-22 con la aventura e inicia la conclusión en la p. 22. Este relato está acompañado del *Cuento de el ma'asé de el rúaḥ* (pp. 25-31) y del *Mašal hermoso para la tešubá de yamim noraím* (pp. 31-32). El título del cuento va centrado en los folios superiores de cada página mientras que en la parte inferior se indica la numeración en arábigos. Como sucede con C766, el título y algunas palabras se resaltan con grafía cuadrada. Cada página contiene una media de treinta y dos líneas, más una con la palabra de reclamo.

El texto aljamiado presenta dificultades de lectura debido a manchas del papel. El número de errores imputables a la impresión no es muy elevado, aunque algunos sí parecen deberse a que el impresor salta palabras o incluso líneas del texto que le sirve de referencia (que podría ser C766), de lo que dejamos constancia donde corresponde en el cotejo de las ediciones. Por mostrar un ejemplo de estas «novedades», la forma *guadrarlo* (C766 h. 4b) cambia a *entregar* en C818, verbo que aparece en la línea siguiente. Otra característica del texto, quizá por necesidades tipográficas, es su tendencia a buscar una expresión más corta o a abreviar una palabra cuando coincide con el final de la línea (por ejemplo, en la p. 15, *fons'* por *fonsado*).

Gráficamente hay algunos casos en los que la labial fricativa [v] se representa usando *vav* con valor consonántico (sirva el ejemplo de *veluntad* que ya utilizamos anteriormente) y *bet* con diacrítico, mientras que la prepalatal fricativa sonora [ʒ] se representa siempre por *záyin* con diacrítico (como en el caso de *mujer*). También en algunas ocasiones, el dígrafo *álef-lámed* puede representar indistintamente el artículo determinado *el* y su contracción con la preposición *al* o incluso el comienzo de ciertos vocablos como *ello*.

En lo que respecta a su caracterización lingüística, se mantiene lo descrito para C766, excepto lo que indiquemos específicamente en el cotejo de la edición. Por ejemplo, en comparación con C766, llama la atención el cambio de orden de las palabras dentro de sintagmas u oraciones (alguno coincide con final de línea, pero no siempre) del tipo: «fuerte mucho él» (C818) por «fuerte él mucho» (C766, h. 10a), «el šem Havayá enmentaréš» (C818) por «enmentaréš el šem Havayá» (C766, h. 11a) o «y fue la montaña arancada» (C818) por «y fue arancada la montaña» (C766, h. 12b), que añaden énfasis a la expresión.

4.3. Salónica 1847

La transcripción de la portada³³ es la siguiente:

Ma'asiyot. 'Ma'asé de rabí Yosef de la 'Reina y Ma'asé de 'el rúaḥ y Mašal lućio y hermoso para 'la tešubá de Yamim Noraím. 'Nidpás po Saloniqui ['impreso aquí en Salónica'] y'E"á [yejoneneha 'Elyón amén 'El Alto la cimente, amén'] 'ašer táhat memšélet adonenu hamélej ['que está bajo el poder de nuestro señor el rey'] sultán 'Abdul Meýid yr"ḥ [yarom hodó 'ensálcese su majestad'] vtml"a [vetaná dimesayea', amén 'y que un sabio le asista']. 'Šenat ['año de'] 5607 [= 1846-1847]. 'Hubá lebet hađefúš ['traído a la imprenta'] 'a"y ['al yedé 'por mano de'] ḥḥ' [heḥajam 'el sabio'] hm' [hamoré 'el maestro'] Aharón 'Vaena yŠ"v [yišmerehu Šuró viḥayehu 'Le guarde su Roca [= Dios] y le dé vida'] 'veló yujal šum ['y no pueda ninguno de los'] bn"Y [bené Yisrael lit. 'hijos de Israel', 'judíos'] lehasig guebuló 'ad méšej' ḥamišá šanim

³³ Uso fotocopia del ejemplar de la Alliance Israélite Universelle (París).

rešufim [‘traspasar su frontera hasta que pasen cinco años consecutivos’]³⁴. /Bidfús [‘En la imprenta de’] hamehoquec [‘el impresor’] nž”Y [ne’ím zemirot Yisrael ‘agradables son los cánticos de Yisrael’] kh”r [kebod harab ‘el honorable señor’] Sa’adí Haleví / Ašquenazí Hy”v [Hašem yišmerehu vihayehu ‘El Nombre le guarde y le dé vida’].

El *Ma’asé de raḥí Yosef de la Reina* ocupa las siguientes hojas: el preámbulo en h. 1b, la aventura en hs. 1b-15a y la conclusión en h. 15b, el *Ma’asé de el rúaḥ* las hs. 15b-19b y el *Mašal lućio y hermoso para la tešubá de Yamim Noraím* las hs. 20a-20b.

Como en C766, los títulos aparecen centrados con la numeración hebrea a la izquierda de las hojas. También se resaltan en grafía cuadrada tanto los títulos como las divisiones estructurales y las hojas tienen una media de veintiocho líneas con palabra de reclamo al final. La lectura de la edición es bastante clara y los errores tipográficos se concentran principalmente en la falta de diacríticos y en la posible síncopa de vocales.

Como características gráficas de este texto destacamos las siguientes: por una parte, como sucedía con menor frecuencia en C818, el dígrafo *álef-lámed* puede representar indistintamente el artículo determinado *el* y su contracción con la preposición *al* o incluso el comienzo de ciertos vocablos *ello*. Por otra parte, para la fricativa sorda [s] se usa tanto la grafía con *sámej* como con *sin* (por ejemplo, la -s final del artículo *los* usa un grafema u otro). Con respecto a las ediciones anteriores se evidencia el uso de *vav* para representar la labial fricativa (por ejemplo, en formas del verbo *ver* como *uido*, en nuestra transcripción: *vido*), mientras que ya está generalizado el grafema *guímal* con diacrítico para representar las prepalatales africadas sorda (*hecho*) y sonora (*juremos*) y de *záyin* con diacrítico para la prepalatal fricativa sonora (*mujer*).

En cuanto a la caracterización lingüística, los datos aportados en C766 se aplican a esta edición, aunque en el cotejo detallaremos las principales diferencias.

4.4. Viena 1852

En esta edición³⁵, que nos ha llegado sin portada, se incluyen los cuentos *Ma’asé de Yosef de la Reina* (hs. 1a-15b: preámbulo en h. 1a, aventura en hs. 1a-15a y conclusión en hs. 15a-15b), (*Cuento de el*) *ma’asé de el rúaḥ* (hs. 15b-19b), *La crianza del hombre*³⁶ (hs. 20a-25a) y *Melećina para la alma* (hs. 25a-25b). Como en C766 y S842, el título aparece en el folio de cada página seguido de la numeración hebrea en el ángulo superior izquierdo del recto de las hojas. También la escritura cuadrada se usa para títulos y divisiones internas. En cada página hay una media de veintiséis líneas sin que se añadan palabras de reclamo al final.

Aunque la tipografía utilizada sea clara, esta edición es la menos cuidada y presenta dificultades de lectura por el mal estado de algunas hojas, con pequeños rotos y manchas, pero, sobre todo, por los errores tipográficos constantes, entre ellos posibles síncopas de vocales, falta de diacríticos, metátesis de letras e incluso de sílabas, cuando no el cambio de una letra por otra.

Aún así, algunas peculiaridades, que la relacionan con S842, son las siguientes: el dígrafo *álef-lámed* puede representar indistintamente el artículo determinado *el* y su contracción con

³⁴ Esta es una fórmula habitual para prohibir la reedición del libro por parte de otro hasta que haya transcurrido el tiempo que se indica.

³⁵ Uso fotocopia del ejemplar de la Biblioteca del Instituto Ben Zvi (Jerusalén).

³⁶ Sobre este cuento ver Romero (1987 y 1990), donde se informa también de cuestiones editoriales generales, como la falta de portada.

la preposición: *al*; la fricativa sorda [s] se representa tanto con *sámej* como con *sin*; el uso de *vav* para representar la labial fricativa es más restringido, pero sigue vigente (por ejemplo en *venir*). Un rasgo arcaizante que, en cambio, la acerca a C766 es que hay una utilización ocasional del grafema *guímal* con diacrítico para representar la prepalatal fricativa sonora (encontramos tanto *híjos* como *hijos*, que, recordemos, normalizamos usando *hijos*). Además este texto tiende a apocopar términos en mayor medida que los demás, incluido C818, indicándolo con una comilla de abreviación (*ar'gáś* por *arogáś*).

De nuevo hay que remitirse en su caracterización lingüística a lo expuesto para C766. Puesto que la edición no nos parece muy fiable, no creemos necesario destacar otros elementos más allá de los contenidos en el cotejo.

4.5. *Jerusalén 1886*

La transcripción de la portada de este libro³⁷, además de dar información bibliográfica, añade una explicación sobre el tipo de cuentos que se han recogido en ella:

El 'cuento maraviošo '(prima partida). 'Cuentos antiguos en días de avan'te, acontecimientos milagrošos que 'fueron sobre la tierra acogidos 'de luguares ciertos. Y tomimos 'lo [sic] ocasión a trešladarlos en 'lingua que todos lo entienden, y 'que vean maravías que el Dio haçe 'al que se enfeucía en Él y 'tomar dotrino cada uno para su 'alma. Que el Dio santo no dejó y 'no dejará a el que en Él se ab'riga. El Dio mos amostre sus ma'ravías y mos riħma riħmación 'de siempre. Amén. 'Nidpás ['impreso'] 'p'ih''c [po 'ir hacodeš 'aquí (en) la ciudad santa (de)'] Yerušaláyim tvbb''a [tibané vetikonén bimherá beyamenu amén 'que sea reconstruida rápidamente en nuestros días, amén']. 'Šenat ['año de'] «Le'osé niflaot guedolot lebadó» [= 646 / 1885-1856] [Sal 136:4: 'Al que hace Él solo grandes maravillas'] If''c [lifrat catán 'según el cómputo menor']. 'Bidfús ['En la imprenta de'] r' [raħí] Šemuel Haleví Žukermán vešutafim ['y sus socios'] H''y [HaŠem yišmerehu 'El Nombre le guarde']].

El relato de *Yosef de la Reina* figura en pp. 232-260. El contenido del libro se completa con: *El yerno de el rey* (pp. 3-87), *La hija de el rey* (pp. 87-126), *El banquier de el rey* (pp. 126-133), *La mujer que su medio puerpo de arriba figura de cuatropea* (pp. 133-153), *La amor firme* (pp. 153-219), *Los dos haberim* (pp. 219-232) y *Bustany* (pp. 260-320). Se da el título al principio con letra cuadrada, en la que también aparecen palabras que indican divisiones internas del relato. Se utiliza la numeración arábica y las páginas presentan una media de treinta líneas, seguida de otra más con reclamo.

El texto aljamiado es fácilmente legible, pero presenta abundantes errores tipográficos, que en su mayoría corregimos sin avisar, sobre todo aquellos achacables a la ausencia de ciertas letras y la falta de diacríticos. La peculiaridad grafemática que queremos destacar es la normalización total del grafema *guímal* con diacrítico para representar exclusivamente las prepalatales africadas sorda [ç] y sonora [j]. Además parece que el texto, que oscila entre la variante *n* postnuclear + bilabial frente a *m* + bilabial, del tipo *honbre / hombre*, se decanta por la primera.

Aunque el período lingüístico en el que se publica el libro corresponde al de la fase del neojudeoespañol, este texto no presenta sus rasgos más característicos, como es la absorción de neologismos provenientes de lenguas occidentales, especialmente del francés, lo que sí se podrá observar con posterioridad en S891. Morfosintácticamente nos han llamado la atención

³⁷ Uso fotocopia del ejemplar de la Jewish National Library (Jerusalén).

varios aspectos. Uno de ellos se refiere a los verbos que presentan la vocal protética *a-* (*aresponder*, *aquebrantar*, *asubir*), a veces siguiendo al verbo *ir*, con lo cual la *a* parece cumplir una doble misión de preposición e intensificación del verbo: «se van aquebrantar» (p. 252). También se puede resaltar el refuerzo velar de palabras como *degüeles* ('dueles'), *luguar* ('lugar') y *trugüenos* ('truenos'). Por otro lado, es digno de mención el uso frecuente de la cópula y como medio de unión de oraciones y cláusulas: «se fue y se echó a la mar y murió» (p. 260).

4.6. *Salónica 1891*

La última edición aljamiada de este cuento se encuentra en la colección titulada *Séfer Sipuré pelaot*³⁸.

El *ma'asé*, que se encuentra en hs. 9a-21a, no tiene título y está separado del antecedente y del precedente por una pleca. Las hojas están numeradas con notación hebrea en el recto, con una media de veintiocho líneas y todas las páginas llevan en folio superior y centrado parte del título del libro (*Sipuré pelaot*). La tipografía es de fácil lectura, con pocos errores, y solo en la palabra que inicia el cuento (*ma'asé*) se utiliza la grafía cuadrada.

Lingüísticamente el texto refleja la evolución del judeoespañol hacia su fase de neojudeoespañol, aunque ese cambio no es tan evidente como en otros documentos de la época al estar reproduciendo más o menos fielmente un texto anterior. Sin embargo, no puede evitar modernizarse o ponerse al día. Las peculiaridades que nos parecen destacables son dos: la aparición de más turquismos que en versiones anteriores del cuento y el uso de hebraísmos que no siempre coinciden con los de ediciones anteriores. Analizaremos ambos aspectos posteriormente.

5. UN RELATO CABALÍSTICO (ANTI)MESIÁNICO (CONSTANTINOPLA 1766) Y SU MODERNIZACIÓN CONTEXTUALIZADA (SALÓNICA 1891)

Al hablar del proceso de gestación de este *ma'asé* habíamos comentado que su fuente hebrea directa parece ser la recreación de un texto cabalista mesiánico precedente llevada a cabo por Šelomó Navaro, dando cabida a sus ideales sabetaicicos.

La primera edición sefardí de la que tenemos constancia (C766) mantiene esa atmósfera cabalística, como evidencia la terminología utilizada. Sin embargo, no es tan evidente que comulgue con la visión del mesianismo defendida por Navaro, y, de hecho, creemos que el cuento revierte esa visión, como mínimo heterodoxa, hacia un modelo tradicional.

La última edición sefardí estudiada (S891) prosigue el camino marcado por la primera, tanto en su marco cabalístico como en su defensa de la ortodoxia religiosa judía. Sin embargo, actualiza el vocabulario del cuento y, sobre todo, pone al día el marco de interpretación en el que su lectura ha de llevarse a cabo.

Para comprender el proceso que lleva de C766 a S891 analizaremos, por un lado, el léxico de cada *ma'asé*, y por otro, después de fijarnos en la técnica narrativa, nos ocuparemos del contenido y de los objetivos que persiguen.

³⁸ Romero & García Moreno (2009). En la Introducción de esta edición pueden verse los textos de portada y de colofón, así como detalle de su contenido. Para todas las citas nos basamos en la transcripción realizada por estos autores.

5.1. Constantinopla 1766

Veamos algunas de las características principales de esta edición.

5.1.1. Léxico

En un extenso análisis del léxico del cuento nos detendremos en analizar los hebraísmos (a los que se unen algunos términos arameos), entre ellos los tecnicismos cabalísticos a los que ya hemos hecho referencia en la introducción, que reflejan el origen libresco del cuento y su temática elitista.

Hay vocablos de uso general, del tipo: *behemá* ‘animal (doméstico), bestia’; *ebarim* ‘miembros, extremidades (del cuerpo)’; *gaavá* ‘arrogancia, orgullo’; *homá* ‘muralla, muro’; *midbar* ‘desierto’; *téfaḥ* ‘palmo’. Pero la mayoría está impregnada de connotaciones religiosas: *‘abodá žará* ‘idolatría’; *bet hamidráš* ‘casa de estudio y oración’; *corḥán* ‘sacrificio’; *din* ‘ley, regla’, ‘juicio’; *galut* ‘exilio, diáspora’; *gueulá* ‘redención, salvación’; *guežerá* ‘sentencia adversa, castigo divino’, ‘desastre’; *hafsacá* ‘interrupción (del ayuno), pausa’; *malaj* ‘ángel, arcángel’; *mašíaḥ* ‘mesías’; *mišvá* ‘mandamiento’; *nabí* ‘profeta’; *pasuc* ‘versículo’; *šaḏiquim* ‘(hombres) justos, santos’; *talet* ‘chal de oración’; *tešubá* ‘arrepentimiento, penitencia’; *tefilín* ‘filacterias’; etcétera.

Es interesante ocuparse de algunas familias léxicas o campos semánticos. Por ejemplo, las ceremonias de purificación incluyen el alejamiento de todo lo que se considera impuro, como la mujer, y una especial atención a la limpieza, por supuesto física (inmersiones o *tebilot*, cambios de ropa), pero sobre todo espiritual: por eso en los ayunos o *ta‘aniyot* se intenta comer *bešimšum* ‘lo justo’ para no morir, y se practica la *perišut* ‘abstinencia, privación’ y todo tipo de *sigufim* ‘mortificaciones’. De esta manera los hombres se desentendían de su *hómer hatib* ‘constitución natural’, de su cuerpo, y se espiritualizan, se hacen *ruḥaniyim*.

Hablando de espíritus ya hemos mencionado la diferencia entre el alma superior, *nešamá*, y el espíritu o *rúah* intermedio, pero otros tipos de *rúah* son negativos: los *ruḥín* y *šedim* ‘demonios’ que se apropian de los cuerpos son manifestaciones del *rúah hatumá* ‘espíritu impuro’ o del *rúah ra‘á* ‘espíritu diabólico, malvado’ que invade la tierra. Entre las consecuencias negativas que se enumeran, las apariciones provocan *páḥad* ‘miedo, ansiedad, temor’ y *re‘adá* ‘temblor’ entre los talmidim o discípulos, que se quedan sin *kóah* ‘fuerza’, mientras que la tierra también sufre un *ra‘aš* ‘terremoto’. La voz divina o *bat col* que oye Yosef le vuelve loco («salió a tarḅut ra‘á», h. 14a), los demonios consiguen que el *ša‘ar* ‘pesar, angustia, dolor’ acabe con la vida de los discípulos de Yosef, mientras que el rey de Grecia quiere escarmentar a este último aplicándole torturas o *yisurín* fuertes.

Un grupo importante de hebraísmos son aquellos que expresan nociones abstractas: *ḥalucá* ‘manera, forma’; *‘icar* ‘principio, fundamento’; *mejuván* ‘objetivo’; *pe‘ulot* ‘resultados, efectos’; *tecalá* ‘obstáculo’; *tóraḥ* ‘carga, trabajo’, así como nexos gramaticales y exclamaciones: *afilú* ‘aunque, incluso’, ‘ni siquiera’; *ba‘avonot* ‘desafortunadamente’, ‘por (culpa de) nuestros pecados’; *beofen* ‘de tal manera’; *kefí* ‘de acuerdo con, en la línea de’; *meḥamat* ‘a causa de’; *ubifrat* ‘y en particular, especialmente’.

Lo más destacado léxicamente, sin embargo, es la que puede ser considerada como una muestra muy significativa de tecnicismos (en un sentido amplio: palabras, sintagmas o expresiones) cabalistas. Esta jerga se puede dividir en dos grandes campos.

Por un lado se encuentran los términos que se refieren a las doctrinas o creencias cabalistas en general o en torno al mesianismo y, por otro, los que se usan en relación a las invocaciones y ceremonias de la cábala práctica y de la magia, alguno de los cuales ya hemos mencionado en apartados anteriores: *cabalá hama‘asit* ‘cábala práctica’, ‘magia blanca’; *guilgul* ‘figura’, ‘metamorfosis, reencarnación (de una persona para continuar expiando sus

pecados); *kabod* ‘honor, honra, homenaje’, ‘gloria’; *kavaná* ‘concentración, fervor’, ‘intención mística’; *ma‘asé merkabá* ‘doctrina del carro divino’, conjunto de antiguas doctrinas esotérico-místicas; *‘olam ha‘asiyá* ‘mundo de la acción’; *Šejiná* ‘Presencia divina’; *Šem hameforáš* ‘Nombre inefable’; *sitrá ohorá* ‘otro lado, lado siniestro’.

Más allá de conocer el significado de estos términos, es importante comprenderlos en el contexto. Por ejemplo, el empeño de Yosef de llevar a cabo su empresa se expresa con «quitar tu *mašašabá* a pó‘al» (h. 4b), ‘llevar tu intención (o idea) a la práctica’, ‘llevar a cabo tu obra’, y similares, que en el pensamiento cabalista se podría entender como ser el intelecto agente que consigue que la idea se realice, se transforme en acto. Otra palabra que sirve para expresar el intelecto es *dá‘at* ‘mente, inteligencia’. En torno al concepto de unión, tan importante entre los cabalistas, encontramos: *aḥadut* ‘solidaridad’; *meyahed yiḥud* ‘el que propicia o concita la unión’; *šeruf* ‘conexión’; *yiḥudim* ‘uniones (del hombre) con Dios, actos que llevan a esa unión’.

Los tecnicismos se completan con los utilizados en los conjuros y el cuento, de hecho, puede ser considerado una guía de invocaciones que ponen de manifiesto el poder de las palabras. Así, es evidente que el sintagma *šmot haquedošim* ‘palabras sagradas’ debe ser entendido en el sentido restringido de invocaciones usando los nombre de Dios o versículos bíblicos específicos; por su parte, *šmot hatumá* ‘palabras impuras’ son las invocaciones mágicas no sagradas. Un término neutro es *hašba‘á* ‘conjuro, encantamiento’: el grupo de cabalistas «hicieron *hašba‘á* con el *šem m”b* y con el *šem* que les aneizó Eliyahu hanabí» (h. 6a), pero también el rey de Grecia pide a sus hechiceros «que estuvieran prontos y aparejados para detener a los que vienen a tomar a la reina con *hašba‘ot*» (h. 14b).

También se nos informa de que las oraciones, rezos y bendiciones dichas con intención y preparación mística ayudan a crear la atmósfera necesaria para las apariciones:

Se levantó rabí Yosef y dijo tefilat minḥá con voz de cantar y con *kavaná* grande y los ojos cerrados, y cuando allegaron a la berajá de «Šemá‘ colenu» dijeron: «‘Anenu», que ansí es din de quen hače ta‘anit (h. 3b).

Se vistieron con talet y tefilín y se cobijaron sus caras, y dijeron tefilat minḥá con *kavaná* grande y dijeron: «‘Anenu» como es el din [...]. Y atemando la ‘Amidá se echaron sobre sus faces y dijeron «nefilat apáyim» cobijados sus cabezas (hs. 5b-6a).

Por su parte, la siguiente bendición: «Baruj Šem kevod maljutó le‘olam va‘ed» (h. 5a) ayuda a los cabalistas a sobrellevar el temor producido por la aparición de un arcángel.

Otros versículos bíblicos sufren las alteraciones necesarias para ser usados en el contexto de las invocaciones con la fórmula «el *šem* que sale» de un pasuc o versículo, es decir, la palabra o el nombre que resulta de hacer una de las operaciones cabalísticas utilizando la herramienta apropiada. Así, recitar el *šem* que sale del pasuc «¿Habata ‘ad ošrot šáleg?» [cfr. *Jb* 38:22] (h. 11a) es la receta de Metatrón para que una montaña se desmorone. Y dicho y hecho: «El·luego se enfortecieron con los *šmot haquedošim* y sus *kavanot*, y fue arancada la montaña de su lugar» (h.12b). A continuación la mar se seca (h. 12a) por los *šemot* que salen de «Mizmor leDavid: Habú IH’, bené elim» [*Sal* 29:1] (h. 11a).

También es necesario que los iniciados hablen o *melden* (‘estudien’) «en *ma‘asé merkabá*» (h. 5b) y sobre las palabras sagradas, en general, y su valor según la cábala práctica y la manera de pronunciarlas: el «*šeruf* de los *šmot haquedošim* kefi de la caḥalá con muncha quedušá y muncha tohorá, con muncha temor y *kavaná*» (h. 3b). En una ocasión, incluso, se invoca directamente a Dios en estos términos: «¡Respóndemos, Dio de la merkabá, respóndemos!» (h. 6a). También tiene impacto decir o mentar el «*šem Havayá baruj hu*» en unas condiciones determinadas: «como está escrito, con sus puntos que ellos sabían y

con las kavanot que es *hejréah* de tener en cada *šem* y *šem*» (h. 3b), «decían el *šem* como está escrito, como sabían ellos, con cantar y kavaná grande» (h. 6a); además el número 21, como las inmersiones que tienen que hacer cada día, es la suma de ese nombre sagrado: «cuanto es la cuenta de el *šem* Havayá baruj hu» (h. 5a).

Concretando más, mentar el *šem Havayá* es la manera que Metatrón proporciona a Yosef y a su grupo para hacer huir a un ejército diabólico en forma de perros negros: «enmentarés el *šem* Havayá y ternés kavaná muncha y se van los peros» (h. 11a), y así sucede (h. 11b). De la misma manera, dicha invocación constituye la base de la hecha a Elías, aunque conectando, uniendo o añadiendo el nombre divino de 42 letras: «hasta que al cabo dijo el *šem* Havayá baruj hu con *šeruf šem m”b*» (h. 3b).

Este nombre divino, o ligeramente diferente, dicho con sus conexiones –gramaticales– e intención mística es uno de los dos conjuros que Elías especifica para invocar al primer arcángel: «enmentarás el *šem b”n m”b* que tú sabes con sus *šerufín* y sus kavanot» (h. 5a). Después también se ha de mentar «el *šem* grande que sale de el pasuc “Šerafim ‘omedim mimá‘al” vejú’ [Is 6:2,]» (h. 5a). Llegado el momento, así sucede: «Y hicieron *hašba‘á* con el *šem m”b* y con el *šem* que les anvezó Eliyahu hanabí que sale de el pasuc “Šerafim ‘omedim mimá‘al lo”» (h. 6a).

El nombre sagrado más potente parece ser el *Šem hameforáš*. Este se utiliza para conjurar a los dos últimos arcángeles, como explica el primero que se presenta ante el grupo: «Y después de cuarenta días enmentarás el *Šem hameforáš* de *šem b”n ”b* [el nombre divino de 72 letras] con todas sus kavanot, como sabés vosotros, y aconjurarés a los dos malajim grandes y fuertes que dijimos» (h. 8a). Y así lo llevan a cabo los cabalistas:

Y dijeron con kavaná el *Šem hameforáš* y aconjuraron al malaj Peloní y su fonsado y al malaj M’t con su fonsado. Y, enmentando el *šem* el grande, se estremeció y tenbló la tierra y fue voces y relámpagos y abriéronse los cielos, y aḅajaron ditos malajim con sus fonsados (h. 9a).

En las últimas páginas del cuento los versículos o nombres sagrados, o sus resultados cabalísticos, no se recitan sino que se graban en objetos, siendo esta escritura tan potente como las invocaciones orales: los arcángeles indican a Yosef que, para superar el último obstáculo –un gran muro de hierro– antes de llegar a Samael, tiene que hacer una puerta con un cuchillo en el que haya grabado «aquél *šem* que sale del pasuc “héreb IH’ uleGuid‘ón” [Jc 7:20] con sus kavanot y sus *yihudim*» (h. 11b). Llegado el momento, aunque lo que se menciona es aparentemente diferente, consigue el resultado esperado: «Tomó rabí Yosef cuchío que estaba escrito sobre él *Šem hameforáš* y cortó la *homá* de fiero» (h. 12b). De la misma manera, para inmovilizar a Samael y a Lilit se les imponen dos tablas. La dirigida a Samael lleva la inscripción del «*Šem hameforáš* pronto cavacado sobre tabla de plomo» (h. 11b) y la de su acompañante «el *šem* que sale de el pasuc de Žejariá: “Vayómer: “Žot hariš‘á”, vayašlej otah el toj haefá vayašlej et eben ha‘oféret el piha” [Zc 5.8] [...] con sus kavanot» (h. 11b).

Además de hebraísmos más o menos sefardizados, la lengua también acepta expresiones bimembres, formadas en su mayoría por un elemento hebreo y otro de base hispánica, como las perífrasis *hačer ticún* ‘hacer reparación’ y *tornar en tešubá* ‘arrepentirse’, o las expresiones *es hejréah* ‘es necesario’ y *es marguíš* ‘entiende, siente’. Por otra parte, el número de turquismos no alcanza la media docena: *cadir* (en la perífrasis hispano-turca *ser cadir* ‘ser capaz’), *dip* ‘fondo’, *dolašear* ‘rodear’, *ḅaber* ‘noticia’ y *pachá*.

5.1.2. Técnica narrativa, estructura, contenido y objetivos

En este apartado nos detenemos primero en la técnica narrativa de las repeticiones, cuestión formal y estilística que enlaza con el contenido. Así, cada una de las etapas que configuran la aventura sigue, en mayor o menor medida, el mismo patrón: la preparación ascético-mística en un lugar recóndito durante un número determinado de días; el momento de la oración al final de la cual se produce la invocación; la aparición de unas temibles criaturas, precedida de todo tipo de fenómenos naturales; el enfado de los convocados ante el conjuro y la actitud humilde del grupo de cabalistas; los intentos de disuasión por parte de los aparecidos, que anticipan la derrota final de Yosef, y la revelación de los secretos necesarios para continuar con la siguiente etapa.

De hecho, cuatro de las seis apariciones (las de los tres arcángeles y la del diablo) se repiten dos veces: en el momento de ser explicadas por el anterior aparecido y cuando efectivamente suceden, aunque haya detalles que varíen. Las variaciones más destacadas son amplificaciones que se generan porque los obstáculos a los que se enfrentan los cabalistas van *in crescendo*: el número de días en que se lleva a cabo la preparación pasa de tres (antes de la aparición de los Bar Yoḥay y de Elías, h. 3a) a veintiún días más tres (para el primer arcángel, h. 5a) y a cuarenta días (para los dos arcángeles siguientes, h. 8b). En cambio, el tiempo de preparación antes del encuentro con Samael no se especifica, pero después el viaje dura apenas cuatro días (hs. 12a-12b).

Las acciones que conforman tanto la preparación como las ceremonias también aumentan en complejidad: por ejemplo, las lecturas y conversaciones que se hacen antes de la aparición de Bar Yoḥay, padre e hijo, parecen de carácter general («estuvieron ahí todo el día meldando», h. 3a), pero después se pone de manifiesto que son específicamente en torno al *ma'asé hamerkabá* y otros documentos místicos. En fin, si los dos primeros aparecidos no han respondido a conjuros directos, los demás se ven obligados a presentarse por la fuerza de unos conjuros particulares y especialmente dirigidos a ellos.

En esta estructura tan rígida parece que queda poco lugar para novedades en la trama, las más significativas de las cuales se concentran al final del cuento. El episodio del talmid al que se le queda el pie atrapado en la puerta de hierro (h. 12b) apenas es esbozado en la prevención de Metatrón: «Y es menester que te acavides a que no se cere la puerta hasta que entres tú con los talmidim» (h. 11b). En cambio, su advertencia contra las mañas de Samael y su compañera:

Y acavídate mucho que cuando será en tu mano S"m y su mujer, y llora y te aroga que le des cualquier coña de comida o bebida para sostener la alma, no sea que los oigas ni les des ninguna coña y no los creas, y acavídate mucho en esto (h. 12a),

es una premonición que se convierte fatalmente en realidad cuando Yosef permite que huelan incienso (h. 13b). La verdadera sorpresa de todo el cuento es el grado de perdición al que llega Yosef una vez que se pasa, con armas y bagajes cabalistas, al «otro lado» y su suicidio, contado sucintamente: «Antes que viniera la carta al rey de Šidón, se echó a la mar y murió» (h. 14b).

Al ocuparnos de la estructura y el contenido del cuento nos centraremos en ordenar su cronología y especificar la tarea de Yosef, su responsabilidad y su motivación. El análisis de los objetivos nos llevará a dirimir la verdadera finalidad del cuento.

Una primera lectura del *ma'asé* pone en evidencia, como hemos indicado en la descripción formal, una estructura tripartita: una primera parte la constituye el preámbulo del traductor al judeoespañol; la segunda parte conforma la aventura, el cuerpo central del relato, en el que también se puede hacer una división tripartita; y la tercera y última parte es la

conclusión del traductor. La supuesta sencillez de la estructura enmascara cierto desorden en la presentación de los hechos (y de la gestación de su escritura), que han de ser reconstruidos cronológicamente teniendo en cuenta *todo* el texto, es decir, lo dicho por el traductor, por el autor del cuento, por el propio Yosef y por el resto de los personajes.

En el preámbulo se indica que el autor original del relato es uno de los discípulos de Yosef, Yehuda Meír, entre cuyos documentos se ha encontrado el *ma'asé*. En el preámbulo también se menciona que este relato es recogido y copiado por Cordovero, así como que, en vida del cabalista Luria, como dejan constancia sus escritos, Yosef se le aparece en forma de perro para pedirle que lleve a cabo una ceremonia de reparación por el pecado que cometió. Esta noticia, que proyecta el destino de Yosef después de su muerte, solo aparece en esta ocasión.

La presentación del protagonista y sus motivos también se indican en el preámbulo y se repiten casi sin cambios en las primeras líneas de la aventura: un rabí llamado Yosef de la Reina, que vive en Safed en un tiempo no especificado, decide mediante medios cabalísticos y por diversos motivos, de los que nos ocuparemos después, acabar él mismo con el Mal, lo que supone adelantar la llegada del Mesías.

Como acabamos de decir, la aventura se puede dividir en tres fases. En la primera, Yosef, acompañado por cinco discípulos, hace una especie de peregrinaje místico-geográfico para recabar la ayuda de cuatro personajes. Las etapas son: visita a la tumba de Bar Yoḥay en Merón, donde se aparece este con su hijo; aparición del profeta Elías en una arboleda solitaria cerca de Tiberíades; en un lugar solitario en el campo aparece un arcángel (*Peloní*); y finalmente dos arcángeles (otro *Peloní* y M't) se presentan ante el grupo al lado del río Quišón. Obligados por la fuerza de poderosas invocaciones, cada uno le va descubriendo de manera paulatina cómo llevar a cabo su tarea, aunque le previenen contra posibles obstáculos y le advierten que no tendrá éxito. En la segunda fase de la aventura, y siguiendo las indicaciones dadas, el grupo de Yosef de la Reina se encuentra con Satán en el monte Se'ír y en primera instancia le vence, pero (por diversos motivos, que también detallaremos después) finalmente es derrotado y fracasa en su empresa. La tercera fase supone asimismo el desenlace: Yosef se dirige a Sidón y, habiendo perdido la razón, se rinde al Mal y utiliza entonces sus conocimientos cabalísticos para perpetrar todo tipo de maldades, como acostarse, sin su consentimiento, con la mujer del rey de Grecia. Este consigue averiguar quién es el culpable y pide que se lo envíen para darle el escarmiento que se merece. Antes de que eso ocurra, Yosef recupera la cordura y, al darse cuenta de lo que ha hecho, se suicida arrojándose al mar.

En las últimas líneas del cuento, el único discípulo superviviente de la aventura y, como se hacía alusión en el preámbulo, autor del relato, Meír, explica que escribe en hebreo el relato de lo acontecido como recuerdo.

Parece que el preámbulo y la conclusión de la aventura son debidos al traductor al judeoespañol, que, además de presentar la historia y su origen, se explaya en los objetivos del relato y las razones para hacer su traducción. En el preámbulo se mencionan tres razones: para que se enteren todos; para que asuman la importancia de las palabras sagradas; y para que se den cuenta de la grandeza del judaísmo. La conclusión da al principio motivos diferentes a los del preámbulo: el cuento debe servir para que ningún sabio, aunque sea el mayor conocedor de cábala práctica, quiera traer la salvación, puesto que hay que tener más fe en Dios que en la sabiduría humana. Después enlaza con el preámbulo recordando la importancia de las palabras sagradas, y acaba con la idea de que el cuento debe servir para que el hombre tema a Dios y se arrepienta. Resumiendo: el traductor elige a la vez dos cosas 1) la disuasión: nadie debe proponerse algo semejante a las peligrosas acciones de Yosef, porque, en el fondo, supone un ataque a la integridad de la religión judía y, en último

término, una violación de la voluntad divina; y 2) la persuasión: la exaltación del judaísmo para conseguir sus propósitos. Ante estas ideas tendremos que admitir que tanto el preámbulo como la conclusión no son paratexto, en el sentido de elementos externos al cuento, al ser necesarios para conocer la historia completa y para interpretarla correctamente.

Tal y como se especifica repetidamente, Yosef comparte con seres celestiales y simples humanos una preocupación mesiánica, que le lleva a encargarse personalmente de una tarea imposible para él (como se repite tres veces a lo largo del texto, hs. 4b, 7b, 10a): acabar con el espíritu del mal y su encarnación, Satán, y llevarlo a juicio para que Dios lo degüelle (lo que se indica una vez, hs. 11b-12a). Su victoria desencadenará las fases siguientes: se engrandecerá el poder de la santidad y de la Šejiná (idea que se repite dos veces, hs. 4a, 7a); aparecerá el Mesías (se repite en dos ocasiones, hs. 3b, 11b); así se cumplirá la redención y se acabará el exilio del pueblo judío (lo que aparece dos veces, hs. 1a, 12a); y finalmente, solo Dios reinará (se indica una vez, h. 12a).

Pero descubrir la verdadera tarea del Yosef protagonista de esta versión sefardí también requiere ir más allá de lo aparente, puesto que, en última instancia, lo que se propone no es una tarea mesiánica sino lo contrario, antimesiánica. Para reconocerla debemos aclarar quién es el responsable último de que se lleve a cabo, así como los motivos y los objetivos que se declaran.

Y de nuevo una lectura cuidadosa indica que el responsable último de que se lleve a cabo esa empresa ímproba no es el supuestamente empecinado y rebelde Yosef de la Reina, sino Dios mismo. Quizá Yosef sufre un engaño, bien creyéndose imprescindible para llevar a cabo los designios de Dios y considerando que es su voluntad la que le dicta que se enfrente al Mal (h. 2b) al haberle dotado de una serie de conocimientos cabalísticos (hs. 2b, 10a), o bien apoyándose en el énfasis con que se reitera (hs. 2b, 4a, 6b-7a, 7b) el conocimiento que Dios tiene de los verdaderos motivos de Yosef, de la bondad de su intención y del sacrificio que supone su tarea («Dio, tú sabes y conoces, y has vešalom no hiće esto con rebello», exclama Yosef en h. 9b), lo que le lleva incluso a entregar su alma a la muerte (h. 10a).

A pesar de ello, tampoco parece que a Yosef le importe ser un peón en manos de Dios, como repite constantemente, uniendo esta aceptación al motivo para emprender la aventura, hablando del honor (*kabod*) de Dios y de la Šejiná una decena de veces (hs. 3a, 4a, 4b, 7a, 7b, 9b, 10b), a lo que añade el *kabod* de Sión una vez (h. 10b). Le preocupa especialmente que la Šejiná esté exiliada por los pecados de los judíos (h. 2b), profanada entre los *goyim* (h. 3a) y literalmente tirada por los suelos en todas partes (hs. 7a, 9b, 10b).

Otro motivo, más mundano si se quiere, que solo se repite una vez después de la supuesta victoria ante Satán, es que se alegrarán todos, en cielo y tierra, y que hasta los no judíos aceptarán el reinado de Dios (hs. 13a-13b).

En un nivel personal, Yosef no se cansa de repetir que no lo hace por su honor («no por *kabod* miyo o por *kabod* de caša de mi padre» especifica en h. 6b), aunque cada uno de los aparecidos augura lo contrario: si tiene éxito recibirá una gran recompensa, será bienaventurado y obtendrá el reconocimiento de todos. Y así los aparecidos le van diciendo lo siguiente. Bar Yoḥay: «Enpero, cierto que si harás algo, tu paga será muy grande» (h. 3a); Eliyahu: «bienaventurado tú y buena tu parte y hermošo tu grado» (h. 4b); el primer malaj: «Enpero la verdad es que si puedes haćer esta coša tu precio es muncho de muncho» (h. 7b); y los dos últimos malajim: «Y las verdades es que si una de ciento sales con ello, ¡cuánto bueno es tu grado y cuánta buena es tu parte!» (hs. 10a-10b).

Lo que finalmente consigue, o eso podemos pensar los lectores, no es muy aleccionador: sufre una derrota, se vuelve loco, se suicida e implora perdón transformado en perro. Sin embargo Yosef explica dos veces (hs. 8a, 10a) que sí obtendrá un beneficio nada desdeñable y es que, cuando muera, después de ver a los enviados celestiales y habiendo sacrificado su

alma, alcanzará la vida eterna. De nuevo parece que Yosef conoce la intención de Dios y no se preocupa por su destino.

Y quizá no se preocupa porque también sabe cuáles son las verdaderas razones del fracaso de la empresa. La principal que refleja el texto es que la tarea solo es realizable por Dios cuando decida el momento de hacerlo, por lo que es imposible que Yosef, o cualquier otro que no sea Dios, tenga éxito. Bar Yoḥay le pregunta: «¿Para qué metistes tu cabeza debajo de esta carga tan pesada que el cabo es que no quitarás nada?» (h. 3a). Eliyahu le aconseja que se arrepienta «porque no puedéš con ellos y en no puerder cierto que ternéš daño» (h. 4b). El primer ángel refuerza esa idea, indicando que las pruebas que le quedan por superar son aún más arduas (h. 7a), mientras que los siguientes son tajantes: «Enpero, sábete que no podrás con él y hasta aquí vinistes» (h. 10a).

Otra causa de su fracaso es que Yosef desconoce a lo que se enfrenta y, más en concreto, la verdadera fuerza del Maligno, por lo que es evidente que la tarea le sobrepasa (h. 7a). Además, esa fuerza descomunal del Mal se mantiene debido a los pecados de los judíos, lo que implica que solo podrá acabarse cuando no haya más pecados en el mundo (h. 10a).

En fin, Yosef, con todo lo rabino cabalista que sea, tampoco es el indicado para hacerlo por su falta de preparación. Por una parte, su proceso de espiritualización y purificación no está completado o tan adelantado como sería deseable, al turbarse ante la llegada de los ángeles. Además, todavía persigue intereses mundanos. Un ejemplo claro es que se deja llevar por la soberbia al pensar que ha conseguido realizar su hazaña (hs. 13a-13b). Por otra parte, desoye las advertencias dadas para el encuentro final con Satán que subrayan que no hubiera debido darle comida o bebida, aunque para ser exactos, los malajim hubieran debido prohibirle explícitamente que le entregara *cualquier* cosa que sirviera como alimento. Empeorando la situación si cabe, lo que ofrece Yosef a Satán es incienso, un fortalecedor extraordinario que debería restringirse al ámbito sagrado: que Satán pueda olerlo es considerado como un acto de idolatría (h. 14a), uno de los grandes pecados en el judaísmo, que debilita la santidad.

Un último aspecto que muestra la inadecuación de Yosef es que la utilización de las palabras sagradas e, implícitamente, el nombre de Dios, debe hacerse en el lado de la santidad y siempre con una precaución extrema, y Yosef, antes de morir, incumple esa premisa; por lo tanto y aunque a primera vista así lo parezca, la causa del fracaso no es tanto el *uso* en sí de palabras sagradas como el *mal* uso que se les da.

Yosef de la Reina, para resumir, se embarca en una aventura que está condenada al fracaso, y nos parece que él, en el fondo, lo sabe, como todos los seres con los que dialoga, porque la intención de Dios, el responsable último, no es que Yosef lleve a cabo una acción que solo le incumbe a Él, sino que sea un ejemplo disuasorio, y en eso Yosef sí parece tener éxito.

¿Por qué se (re)escribe o se traduce el cuento? De acuerdo con lo explicado por el traductor en el preámbulo y la conclusión, que hemos visto antes, creemos que hay dos razones principales que se complementan: una de disuasión antimesiánica, en este caso concreto de carácter cabalista; y otra de exaltación del judaísmo tradicional. Yosef de la Reina es un ejemplo de lo que *no* se debe hacer para precipitar la caída del Mal y traer la salvación y la redención del pueblo judío con la llegada del Mesías. Quien haga como él, en realidad, atenta directamente contra Dios al atribuirse una prerrogativa que solo le corresponde a Él. Aquellos que creen que pueden obtener, como en este caso a través del uso inapropiado de palabras sagradas, una «receta instantánea» que cambie la situación no son sino unos locos pecadores, ignorantes del verdadero valor de lo sagrado.

El único camino es el marcado por la ortodoxia tradicional: es necesario abstenerse de cometer pecados, aunque parezcan mínimos, pues debilitan la santidad y refuerzan el Mal, y,

en cualquier caso, arrepentirse de los que se cometan. Sobre todo, es necesario tener fe en Dios, no en la sabiduría humana, y mantener ante Él una actitud humilde y temerosa, cumpliendo sus preceptos punto por punto, pero sin excederse. Así pues, el texto de la edición de Constantinopla de 1766 en su conjunto es una advertencia tanto contra las malas prácticas cabalísticas como, sobre todo, contra la heterodoxia mesiánica que podría poner en peligro la unidad y la supervivencia del judaísmo.

5.2. Salónica 1891

Veamos algunas de las características principales de esta edición.

5.2.1. Léxico

En la presentación de los rasgos formales de esta edición habíamos adelantado que nos ocuparíamos de dos peculiaridades léxicas: los turquismos y los hebraísmos que son novedosos con respecto a ediciones anteriores.

Algunos de los hebraísmos que enriquecen el texto de S891 no tienen un referente directo en C766, como *kapará*, *kol šekén*, *'olam habá*, *rašá'*, *safec*, *sebará*, *simanim*, *umá / umot*; y por su parte, *dicat* y *zejut* también aparecen en lugar de otra palabra de C766, como detallaremos a continuación.

Otros hebraísmos explican de otra manera lo dicho en C766: «que ansí te acavidamos a que estés bien al dicat en *perat* de los *šemot haquedošim*» (S891: h. 10a) frente a «es hejréah que seas muy acavidado mucho en la quedušá» (C766: h. 3a); «y non paras mientes ni catas cuánto sos tú bajo de el *'érej* como el polvo de la tierra» (S891: h. 12b) frente a «no paras mientes a mirar cuánto es tu precio bajo de valuta» (C766: h. 6b); «¿y quién es éste que va a ser *zójé* de estar con vosotros en una *mehišá?*» (S891: h. 13b) frente a «¿quién podrá estar con ti en tu *mehišá!*» (C766: h. 7b); «que vos ayude y vos dé *zejut* de veer las caras de ditos malajim» (S891: h. 14a) frente a «vos ayude a vosotros y vos dé fuerza para sonportar y ver la cara de ditos malajim grandes» (C766: h. 8a); «Y non quere dicho que cale acavidar bien a no haçer *hésah hadá'at* de las *kavanot*» (S891: h. 17b) frente a «Y también por las *kavanot* acavídate mucho» (C766: h. 12a); «vistióse en *šurá 'n adam*» (S891: h. 18b) frente a «vistiéronse en *šurá* nuestra, *šurá* de hombre» (C766: h. 13a). Un caso curioso es *ma'alá* en la exclamación «cuánto grande será tu *ma'alá*» (S891: h. 15b), que ya aparece en S847 (ver nota correspondiente del cotejo), mientras que en C766 (h.10) se usa un hispanismo: «cuánto bueno es tu grado». Por otra parte, los tecnicismos cabalistas, fundamentalmente las invocaciones, no sufren modificaciones apreciables.

Entre los turquismos de esta edición que no son reflejo de otro término concreto en C766 tenemos *merequía*, *ağidearemos*, *cates*, *dicat*, *chalidear*, así como *laquirdí* en una de las tres ocasiones que aparece (h. 19b). Son más numerosos aquellos que suponen una manera diferente de expresar la misma idea que en las ediciones antecedentes: «la pušo en su *cuçhac*» (S891: h. 10a) frente a «metió en su lado» (C766: h. 3a); «se *alicudearon* ahí» (S891: h. 10a) frente a «estuvieron ahí» (C766: h. 3a); al menos en una ocasión *asquier* se impone al castizo *fonsado* (que también se utiliza): «apañar a él con su *asquier*» (S891: h. 10b) frente a «apañarlos a la *sitrá ohorá* con su *fonsado*» (C766: h. 4a); «coša que se *dadanee* el puerpo y non vos mueráš» (S891: h. 11a) frente a «y no comáš hasta hartar, otro que *bešimšum* para no morir» (C766: h. 5a); «non vos quedará ni fuerza por quitar un *laquirdí* de la boca» (S891: h. 11b) frente a «quedaréš sin fuerza hasta no poder quitar palabra de la boca» (C766: h. 5b); «Vo lo engracio, señores, mucho por los *laquirdís* que estáš hablando» (S891: h. 15b) frente a «Malajim santos, muy buenas son güestras palabras» (C766: h. 10b);

«aquea noche estuvieron los hechiceros junto otras mujeres *becleando* la *udá* de la reina» (S891: h. 20b) frente a «los metió por šomerim en la camareta de la reina con otras mujeres» (C766: h. 14b). Además, son numerosas las expresiones con *carar* del tipo «(a) carar que», «el / este carar».

5.2.2. Técnica narrativa, estructura, contenido y objetivos

La técnica de repeticiones *in crescendo* que habíamos analizado en C766 es uno de los aspectos que no sufren modificación en esta edición y continúa usándose con las mismas pautas, por lo que remitimos a lo dicho antes.

También se mantiene la división tripartita del relato. El preámbulo (h. 9a) condensa las ideas del traductor de C766 en cuanto a la presentación del personaje y los objetivos del relato. Las diferencias principales son las siguientes: a esta altura ya se considera que la razón del fracaso de la tarea de Yosef es que no era el momento de llevarla a cabo; además, tampoco se nombra a Cordovero y a Luria, con lo cual la veracidad de los hechos y su respetabilidad cabalística solo dependen del autor del cuento, Meír, quien aparece como único responsable del *ma'asé*, no mencionándose ninguna razón para traducirlo.

Después llega la aventura (hs. 9a-21a) con los mismos pasos y situaciones que en C766. En general esta versión se caracteriza por una mayor condensación: por ejemplo, solo se nombra abreviadamente a los arcángeles, mientras que los conjuros e invocaciones no se explicitan tan detalladamente o con tantas repeticiones como en C766.

Sin embargo S891 no renuncia a aportar novedades y cambios. Por poner un ejemplo, mientras sucede la cuarta aparición, en S891 (h. 15b) Yosef repite, como en C766, que Dios vencerá a Satán cuando llegue la hora que marque su voluntad, pero explica que esa voluntad será para rescatar a Israel de entre otros pueblos, idea que ya se había mencionado antes. Y también añade el nombre de Jerusalén a la lista de lugares que tiene en su corazón y por los que se preocupa. El encuentro con Satán sigue el mismo patrón que en C766. Un pequeño cambio es que C766 da el espesor de la muralla de hierro, un detalle realista omitido en S891, pero que iría mejor con su estilo.

Ese estilo más popular de S891 sí se puede constatar en el momento en que, después de enterrar a los dos talmidim que fallecen como consecuencia del grito de Satán, Yosef y su discípulo se van de allí en unas condiciones físicas deplorables: «la color de sus caras non tornó a sus lugar, que mamáš se les hizo a color de el azufre y todo el que los vía non los conocía» (h. 19b), frente a C766 (h. 14a): «se les trocó la color de la cara, que se hicieron amaríos y flacos mucho».

La última fase de la aventura es la que presenta mayores cambios con respecto a C766 (aunque el *affaire* amoroso no sea fundamental para apuntalar el desenlace, sí muestra fehacientemente hasta qué punto se ha transformado Yosef), a la vez que se alarga más, sobre todo en las razones que da la reina para que su marido investigue la mancha a su honor. Yosef se entera por los diablos de que ha sido descubierto, lo que no se especifica en C766, y cuando se suicida se enfatiza que «se pedrió de este mundo y de el otro» (S891: h. 20b). Finalmente, Meír también concluye su historia, pero con algún detalle más y añade una idea que en C766 la expresa el traductor en su conclusión: escribe la historia para que no haya otro sabio que haga lo mismo que Yosef. La aventura se cierra con estas palabras: «Hasta aquí es el *ma'asé*» (h. 21a).

La mayor novedad, sin embargo, aparece en la conclusión, que se extiende cuatro páginas (hs. 21a-23a), lo que ya representa una diferencia con las escasas líneas de C766. Una

primera parte de este colofón puede tener una relación directa con la aventura de Yosef, mientras que la parte final y más larga, se aleja, al menos aparentemente, de la narración.

Enlazando, pues, con lo que viene de narrarse, el autor de esta parte considera, entre otras cosas, que Yosef fue culpable de querer llevar a cabo acciones tan profundas y no tomar en cuenta las advertencias que le dieron, aunque sin aludir al uso y a la fuerza de las palabras sagradas, como se hacía en C766. Le sigue otro argumento para impedir que el hombre se embarque en tales acciones: aunque los cielos tienen aún más interés que los hombres en que venga la salvación (expresado gráficamente: si los judíos la quieren «con una mano», arriba la quieren «con dos manos», h. 21a), porque hasta la Presencia divina está en exilio, el momento no ha llegado. Además parece implicarse que los judíos están más interesados en su salvación como tal que en otros aspectos: no solo el final del exilio para la Šejiná, como se ha especificado antes, sino acabar con el mal o que el Mesías aparezca. A todos estos motivos se añade el de que esta generación no merece la redención mesiánica.

Y aquí empieza la segunda parte de la conclusión, donde el autor se explaya sobre esta idea de la falta de mérito de la generación en la que vive, con una visión popular y una cotidianeidad lejos del transfondo antimesiánico de C766 y de su galimatías cabalista, lo que no implica en absoluto que el autor sea inculto, puesto que siembra los párrafos de citas bíblicas.

Así, no se puede decir que la generación a la que pertenece el escritor se haya apartado del pecado; al contrario, cada vez parece que hay un incremento de errores. El ejemplo más patente es que, aunque Dios los ha golpeado con un incendio el año anterior a la publicación del relato³⁹ (este es el momento más evidente de la contextualización de esta edición), los judíos no se consideran responsables de él e incluso han llegado a decir que el fuego no fue decisión de Dios y que, en cualquier caso, no hay necesidad de temer al fuego porque los materiales de construcción actuales son resistentes y las bombas de agua lo pueden extinguir antes de que tome fuerza. Los que así hablan no conocen a Dios ni sus «mañas», ya demostradas en tiempo de la destrucción del Templo: antes del incendio, secó los pozos para que no se pudiera apagar, con lo que se sobreentiende que fue un castigo divino, con el resultado de que «muchos se echaron ricos y se alevantaron pobres» (h. 21b).

La generación presente también comete otro pecado: el de usar el nombre de Dios en vano, que, volviendo al símbolo del fuego, tiene peores efectos que este, porque hay cosas que las llamas no pueden quemar y, en cualquier caso, el fuego limpia, mientras que el pecado de jurar en vano permanece entre los judíos desde antiguo. Aunque el fuego se cebó en los judíos y sus lugares santos por culpa de sus pecados (como cuando Dios destruyó el Templo), esta generación no se ha despertado de su sueño, de su interés en asuntos mundanos y bajos como el dinero. Y, en lugar de intentar santificarse, especialmente el sábado meldando, se dedica a veleidades como ir al café para enterarse de las novedades del día. Y la paciencia de Dios tiene un límite y se venga.

La excusa que utiliza el judío contemporáneo para desviarse de sus obligaciones es patética: se angustia porque no puede oponerse a su naturaleza, cuando justamente el mérito está en hacerlo. En fin, el mundo actual se olvida de que Dios alaba al hombre que lucha contra su naturaleza material, cumple sus *mišvot* y trata de espiritualizarse.

Este sorprendente colofón, en suma, no recoge, como en el caso de C766, las razones para traducir el texto, sino un listado de las causas por las cuales ha fracasado una empresa como la relatada. Si las comparamos con las aducidas en C766 comprobamos que son básicamente las mismas, aportando ligeras modificaciones. Como habíamos indicado, en C766 el principal motivo del fracaso de Yosef era que Dios realizaría la redención cuando llegara el momento.

³⁹ Romero (2008a) explica brevemente lo sucedido en ese incendio que devastó Salónica en 1890.

S891 trastoca el orden de los argumentos: no es el momento, y ello depende de la voluntad de Dios. También en C766 se consideraba que Yosef desconocía la verdadera fuerza del Mal, que se mantiene por el pecado de los judíos. En S891, de nuevo, se modifican los términos: esta generación no lo merece porque es pecadora, y según hemos visto, esta parece ser la razón principal o a la que se da más importancia. C766 reconocía que Yosef no era el indicado para llevar a cabo semejante empresa: no había alcanzado el grado de espiritualidad deseada, no había hecho caso a las advertencias, había usado mal las palabras sagradas. S891 coincide con esa interpretación, pero el último argumento se generaliza: nadie debe usar el nombre de Dios en vano.

Resumiendo la comparación entre S891 y C766, digamos que S891 mantiene la estructura del cuento así como las fases y los patrones de la aventura. En general, esta edición es más concisa en su exposición, aunque en algunos momentos concretos se puede explayar más. Los argumentos de Yosef para realizar su tarea siguen la misma línea de C766 (en primer lugar el honor de Dios y la Presencia divina), pero S891 enfatiza también la unidad de Dios y el querer acabar con las humillaciones que soporta el pueblo judío ante otros pueblos. La preocupación por el entorno que subyace en este último argumento pone de manifiesto, como también indicamos en su momento, un mayor acercamiento a la realidad y un intento de simplificar ciertos aspectos que pueden resultar complicados (por ejemplo, se recalca menos el contenido cabalístico, aunque no se evitan los tecnicismos).

Evidentemente, la lengua de S891 ha evolucionado con respecto a C766 y se presenta con una sintaxis más moderna, mientras que el léxico del texto muestra algunos rasgos que lo acercan más al habla popular, como el incremento de turquismos respecto a ediciones anteriores, aunque se mantiene un número considerable de hebraísmos. Podemos decir que la preocupación del autor no ha sido tanto popularizar la historia de Yosef de la Reina como contextualizarla. Con ello, al mismo tiempo, intenta acercarla al gusto literario de la época, absorbido por «historias de amores» y alejado de los valores morales de la narrativa tradicional (así lo manifiesta el «treñlador», Yišḥac ben Abraham Hakohén Peraḥiá, en la Hacdamá o Introducción del libro). Este relato y otros semejantes también pueden proporcionar placer, como se indica en la portada de la compilación:

El dito libro contiene unos cuentos muy maraviošos que pasó por cabeza de unos señores afamados y estabílidos, que los cualos fueron topados en libros de lašón hacodeš, y que meldándolos el hombre, en resparte que conocerá la grandeza del Šy"t de ver las mercedes que hace con el hijo de el hombre, tomará también muncho plačer.

Las modificaciones apuntadas no son sino indicios de la diferencia fundamental que separa S891 de la familia textual de C766, focalizada en uno de los objetivos que se esconden en la publicación del cuento. Recordemos que C766 se escribe o traduce en clave antimesiánica, que puede ser descubierta por un lector culto, pero quizá no por otros posibles lectores del cuento, los cuales se pueden dejar llevar por lo obvio, la aventura «temerosa» de Yosef de la Reina, sin pararse a discernir el verdadero trasfondo del *ma'asé*. Pero el peligro mesiánico, si no se descarta completamente, no figura entre las principales amenazas contra las que lucha el autor de la versión de S891, como demuestra claramente en el colofón que adjunta y que cierra el cuento: el pecado de Yosef de la Reina no es, como se pudiera pensar, algo alejado de la cotidianeidad, un pecado extraordinario, elitista (al fin y al cabo, ¿cuántas personas podrían realizar invocaciones como las descritas?) e individual. Yosef es un trasunto o símbolo de todos los judíos pecadores, entre ellos y particularmente, los de la Salónica de finales del siglo XIX, que siguen cometiendo cada día pecados que podrán ser calificados de vulgares, pero que no son menos dañinos en sus consecuencias: el final del exilio y el

comienzo de la redención del pueblo judío se retrasa, el mal y el materialismo continúan reinando en el mundo, el Mesías no aparece y el reinado único de Dios sigue en disputa.

La generación de Yosef de la Reina y la contemporánea del autor son diferentes, pero el resultado de sus acciones es el mismo: ambas fracasan a la hora de conseguir el cambio deseado por todos, una por exceso y otra por defecto. Por lo tanto, el objetivo restringido de luchar contra las «pecadoras» corrientes mesiánicas, se convierte en una admonición de orden general contra el pecado.

En cambio, y para terminar este apartado, el objetivo general buscado por C766, de defensa y exaltación del judaísmo tradicional, se mantiene en S891: sean cuales sean las causas o las circunstancias que impelen a los judíos a olvidar a Dios y los preceptos de su religión, el único camino de salvación es el marcado por la ortodoxia.

6. LA POPULARIZACIÓN DEL DESTINO TRÁGICO DE YOSEF DE LA REINA (JERUSALÉN 1886)

La historia que se cuenta en este *ma'asé*, la lucha titánica y estéril de Yosef de la Reina por cambiar el mundo, es material narrativo de primera calidad. Sin embargo, la edición publicada en 1766, continuada sin cambios importantes en 1818, 1842 y 1853, estaba destinada, en primera instancia, a un público restringido y conocedor de su envoltorio cabalista y, un siglo más tarde, podía adolecer de cercanía con un sector más amplio de lectores.

La edición impresa en Jerusalén en 1886 intenta corregir estos llamémoslos defectos estableciendo una versión que contribuye a divulgar la aventura del rabino cabalista. Para ello sigue dos caminos: vulgariza el vocabulario cabalista de ediciones anteriores y, además, simplifica y reduce sus objetivos. Las líneas de análisis y comparación de esta edición son las que hemos seguido con la familia de C766 y S891: léxico y técnica narrativa, estructura, contenido y objetivos. Comencemos con la primera de ellas.

6.1. Léxico

En el nivel léxico-semántico el texto presenta una mezcla muy interesante de vocablos de raigambre castizamente sefardí –sustantivos como *eñudos*, *cadavrina*, *aulación*, *modre* en el sintagma «por modre de», formas verbales como *ešyiblantes* o *menosprecián*– con términos nuevos que pretender simplificar la lectura del cuento.

La novedad más evidente con respecto a las ediciones anteriores es que muchos hebraísmos, entre ellos los tecnicismos cabalistas, desaparecen, mientras que aumenta el número de turquismos. Estos rasgos nos indican que el lenguaje de esta versión es menos rebuscado que el de las otras ediciones sefardíes, lo que creemos que está en consonancia con su objetivo popularizador, haciendo la narración asequible a un lector menos elitista. Así sucede al principio con la presentación que se hace del personaje: «Él era un hombre muy grande en cencia [después se especifica que es la Cábala], de más muy práctico en los nombres santos y sus ajuntamientos» (pp. 232-233). Recordemos lo escrito en las demás: «era hombre grande y hajam pronto en hojmá de la caçalá hama'asit» (C766: h. 2a) y «el cual, en resparte que era hajam en hojmat hapešat, tenía con él otro cumplimiento, que era baquí en caçalat ma'asit» (S891: h. 9a). Yosef, en su faceta de maestro, no solo «los enyezó [a sus discípulos] secretos de todos los nombres santos y saber regir cada nombre y nombre por hora de sus menester», también les enseña a «culnearlos [es decir, expresándolo con un turquismo, a utilizarlos habitualmente] muy bien con santidad y limpieza» (p. 233).

Además de introducirse desde las primeras líneas un turquismo, en la explicación subsiguiente de cuál es la tarea de Yosef se evita usar directamente dos hebraísmos, *gueulá* y *galut*, e indirectamente otro, *mašíaḥ*: «En tiempo le pasó por tino de traer la reḥmición y haċer fin en este largo cativerio y amargo» (p. 233), frente a C766 (h. 2a): «Este señor se determinó a porfiar de traer al mašíaḥ y quitarnos de este galut tan amargo» y S891 (hs. 9a-9b): «se contuvo en sí de haċer venir al mélej hamašíaḥ para escapar de este galut tan amargo». Pero tampoco *mašíaḥ* corre mejor suerte en los momentos en que podría haber sido utilizado: «¡Y nuestro untador enreinará en todo el mundo!» (J886: p. 233), «se va descubrir el reḥmidor» (J886: p. 253).

Otro ejemplo de acercamiento lingüístico al lector es la explicación del papel de Sandalfón, el límite de su poder y el funcionamiento de la jeraquía celestial:

Y en mi mano no hay ninguna fuerza, solo mi patronicio es de guadrar los caminos santos que en el mundo de más arriba, que por ahí pasan las oraciones de Yisrael. Yo las arecibo y las entrego en mano de los ángeles grandes, Ajtariel y M[”]t, sar hapanim, y sus fonsados. Y ellos saben y pueden denunciarte en qué está decolgada su fuerza de el Satán (p. 243).

Esa explicación se desarrollaba así en C766:

y no hay fuerza en mi mano otro que estar guadrando los caminos santos que en ‘olam ha‘asiyá, que por aquel lugar pasan las tefilot de Yisrael y yo las guardo a las tefilot hasta que las entrego en mano de el malaj Peló’ y el malaj Peloní. Y ellos saben, pudrán decírte en qué está decolgada su fuerza la grande (hs. 7a-7b).

Y en términos casi idénticos en S891:

que en mi mano non hay otro de guadrar los caminos de ‘olam ha‘asiyá, siendo por este lugar pasan las tefilot de Yisrael, y yo las recibo y las guadro, fin que viene hora de entregarlas en mano de tal malaj, que el cual te puede decír en qué está decolgada la fuerza de S[”]m y su fonsado (h. 13b).

Otros términos con connotaciones cabalistas sufren el mismo proceso de vulgarización: el *kabod* es siempre el *honor*; la *Šejiná* es la «claridad de el Dio, que está en cativerio» (p. 236); la *sitrá oḥorá* da paso a la «parte enconada» (p. 236) o «la mala compañía de los satanim» (p. 237) etc., y el grupo de perros negros con los que se han de encontrar los cabalistas se definen (p. 251) como «el fonsado de el S[”]m y su asquer» (aquí curiosamente se usa dos veces el término equivalente a ‘ejército’: el castizo *fonsado* y el turquismo *asquer*), mientras que los *malajim* y la corte celestial se convierten en los «reales santos» (p. 248), los «ángeles santos y enaltecidos» (p. 248) y similares; las clases de alma que se mencionan cuando los arcángeles bajan ante Yosef y su grupo se nombran de diversas maneras: por ejemplo, ante Sandalfón, Yosef al principio se encuentra «sin soluc como una piedra adormecida» (p. 240), con un turquismo que no se usa ni en C766 (h. 6a) –«ni les quedó alma»–, ni en S891 (h. 12b) –«no les quedó en ellos esprito de vivos»–; a continuación Yosef explica: «ya quedí sin refló y sin alma» (p. 241), mientras que en C766 (h. 6b) y S891 (h. 12b) se queda sin «rúah ni nešamá»; incluso la *kavaná* mística desaparece o es descrita con expresiones aproximativas que hacen alusión, por ejemplo, al «grande sentimiento» con que Yosef apartaba «todo su meollo de pensamiento estraño» (p. 235).

También las ceremonias de preparación y las invocaciones eliminan vocablos que puedan resultar extraños para los no iniciados en la ciencia cabalista, usando en su lugar otros, menos específicos: *ajuntamientos*, *aunamientos*, *manaderos*, *puntos* o *apuntamientos*. Veamos algunos ejemplos. La descripción de la lecturas cabalistas que Yosef y su grupo llevan a cabo

en Tiberíades: «Y estuvieron entremetidos todo el día en ajuntamientos de los nombres y sus aunamientos los sabidos a ellos con santidad y temorida grande» (p. 235), no contiene ni uno solo de los tecnicismos que salpican C766: «Y estuvieron todo el día platicando en ma'asé hamerkabá y en šeruf de los šemot haquedošim kefí de la caḅalá con muncha queduša y muncha tohorá, con muncha temor y kavaná» (h. 3b) (en este punto S891 no da detalles). De la misma manera, la invocación que transmite Elías se explica traduciéndola a un judeoespañol más popular: «mentas el nombre grande (Šem b'n m'b) que tú muy bien ya lo sabes con todos sus ajuntamientos. Y mentas tamién el nombre santo que sale de el pasuc «Šerafim 'omedim mimá'al lo» [Is 6:2] con sus puntos y sus manadero» (p. 238), así como las diversas que propone Metatrón o la que da Sandalfón: «enmentáš el nombre santo de šem b'n 'b con todos sus apuntamientos y su manadero» (p. 245).

Sean o no tecnicismos en sentido estricto, otros términos, religiosos o de otra naturaleza, sufren un cambio que aligera el número de hebraísmos: cuando los cabalistas han de abstenerse de comer, *ayuno* o similares sustituyen al aquí inusitado *ta'anit*; al tener que apartarse de todo ser vivo, incluso de los animales, el castizo *cuatropea* (pp. 237 y 245) sustituye a *behemá* (C766: hs. 3b y 8b, S891: h. 10a); los conjuros son *aconjuramientos* o *conjuraras*, pero nunca *hašba'ot*; «mi meollo» (p. 244) es el equivalente de «mi dá'at» (C766: h. 7b) o de «esta razón» (S891: h. 13b) cuando Yosef explica la firmeza de su pensamiento; los muros que rodean el lugar donde vive Satán son designados con el turquismo *calés* en lugar de *mehišot*; el grupo se levanta «con alegría grande» (p. 253) después de que Ajtariel y Metatrón hayan desaparecido, coincidiendo en esta ocasión con la «grande alegría» de S891 (h. 17b), que traduce la «žerižut grande» de C766 (h. 12a); ese sentimiento de alegría es el que prevalece cuando Yosef se autoalaba ante el éxito de la empresa: «Raḅí Yosef gritó con voz de alegría y dijo: “¿Quién se lo creará esta novetá después que decían que la coša es muy lejos de mošotros y imposible de salirmos de la mano la coša?”» (p. 256), sin que se haga referencia a la *gaavá* (C766: h. 13a, S891: h. 19a) que embarga a Yosef, una de las causas principales de su fracaso; en la *voz* (pp. 257 y 258) que explica a Yosef su pecado y que contribuye a volverle loco, no hay rastro del *bat col* que aparece en dos ocasiones en C766 (h. 14a) y una vez en S891 (h. 20a); los *espiritos malos* y los *diablos* (p. 258) dan cuenta de los *ruhín* y *šedim* que demonizan a los humanos y ayudan al ya malvado Yosef en C766, aunque este último término es el único usado en S891 y sí aparece dos veces posteriormente en J886 (p. 260); en fin, el discípulo superviviente, Meír, escribe «por membración» en J886 (p. 260) y S891 (h. 20b), mientras que lo hace «por žikarón» en C766 (h. 14b). Hay, sin embargo, dos hebraísmos nuevos: *darša* 'predica, habla' y *žera* 'semen', el último de los cuales aproxima las explicaciones del cuento a la realidad.

Por otra parte, las novedades que esta edición presenta, también a nivel lingüístico, creemos que tienen que ver principalmente con el uso de una fuente diferente del resto de las ediciones, hecho que comentaremos en el siguiente apartado. Por ejemplo, en J886 los dos perros negros se esconden en una *me'ará*, en una cueva (p. 255), y no en una ruina o *horbá* (C766: h. 13a, S891: h. 18b); una vez derrotado, Satán pide a Yosef ayuda con un término que, aunque también puede referirse al acto de ser alimentado («piadad por ayediguarinos», «ayedigua muestra alma», «mos ayedigües», p. 256), no menciona directamente comida o bebida como en las otras ediciones.

Por algunos de los ejemplos que hemos apuntado, está claro que las ediciones de C766 y J886 difieren profundamente en su aspecto lingüístico: erudito el primero, divulgativo el segundo⁴⁰. Por su parte, las ediciones de S891 y J886 coinciden lingüísticamente en su deseo

⁴⁰ Sin embargo, y quizá tenga solo un valor anecdótico o sea atribuible a un simple error de impresión, hay un término que enlaza ambas tradiciones: el uso de *favor* en lugar del *pavor* que deben sentir los cabalistas ante las diferentes apariciones. De hecho en J886 es la lectura habitual, mientras que en C766 alterna con *pavor*.

de ofrecer una versión que se aproxime más al público: la diferencia se establece en que mientras S891 se moderniza sin abandonar su elitismo, J886 se vulgariza.

6.2. Técnica narrativa, estructura, contenido y objetivos

La técnica de repeticiones, que analizamos como una muestra del estilo del *ma'asé* en C766 mantenida en S891, sigue siendo utilizada en esta versión sin cambios fundamentales.

Empecemos apuntando, pues, que la diferencia más evidente entre J886 y el resto de las ediciones sefardíes es que aquella comienza sin preámbulo y se cierra sin conclusión del traductor, con lo que la información allí proporcionada en C766 y S891 desaparece. Así pues se pierden: la presentación del personaje y el resumen de su historia; la veracidad de los hechos contados; y los objetivos y razones del escrito. Lo más parecido a una participación del autor de la versión dirigiendo las posibles interpretaciones de los lectores ante lo publicado son las palabras que aparecen en la portada (ver transcripción en el apartado correspondiente) y que recogen, como hemos comprobado en el análisis de las versiones anteriores, las dos ideas rectoras del *ma'asé*, es decir, la fuerza de la religión judía y el deseo de alcanzar la redención.

Sin introducción, pues, se entra directamente a narrar la aventura de Yosef de la Reina y sus talmidim, la cual se mantiene sin cambios en su esquema tripartito con respecto a las otras ediciones: peregrinación (pp. 232-253; encuentro con Satán y aparente victoria (pp. 253-258); y castigo final (pp. 258-260). Pero su tratamiento contrasta con ellas.

De manera general se siguen las mismas pautas con la presentación del personaje, sus motivaciones y el entorno que le rodea, aunque Yosef, a quien se da el título de *rab* (p. 233), muestra claramente su faceta de maestro cabalista ante sus discípulos. Por otra parte, impone el juramento de no volver a casa hasta hacer que el pueblo de Israel posea la Tierra santa para siempre (y podemos preguntarnos si hay una posible lectura sionista tras estas palabras). La principal diferencia en estas primeras líneas con respecto al resto de las ediciones es lo que se omite: no hay ninguna referencia al *kabod* de Dios y a la Presencia divina como motivo de la empresa. Ante la tumba de Bar Yoḥay se hace más hincapié en los llores que se mezclan con las oraciones que en las preparaciones cabalísticas o de purificación. Al final del día (p. 234) el grupo se duerme (recordemos que en C766: h. 3b apenas si echan una cabezada, aunque en S891: h. 10a también necesitan reposo) y mientras Yosef está dormido los Bar Yoḥay se le aparecen en un sueño solo a él, mientras que en C766 y S891 se presentan ante el grupo ya despierto. En el diálogo que se establece (pp. 234-235) se utilizan algunos argumentos similares a las otras ediciones, pero también hay diferencias: Yosef ha sentido una gran preocupación porque el nombre de Dios (no Él mismo o la Presencia divina) está profanado entre la gente, Dios le ayudará y Yosef volverá próspero de la aventura (este posible toque materialista del protagonista está ausente en otras ediciones). Además, Yosef, menos humilde que en las otras versiones, parece no ser consciente de que la tarea que está dispuesto a emprender le sobrepasa.

El segundo encuentro sigue de manera general las pautas del resto de las ediciones, con detalles que le acercan a la vida diaria: por ejemplo, los cabalistas, en su proceso de santificación, no deben beber raquí ni vino (p. 235). También, como hemos indicado en el estudio lingüístico, el lenguaje utilizado es menos preciso, menos técnico, más prosaico en sus explicaciones cabalistas, como a la hora de explicitar los conjuros, menos detallados, o cuando Elías les indica que deben acostumbrarse a oler «glores y güesmos de especias buenas» (p. 238), sin indicar específicamente el incienso, aunque se hará después. Sí se detalla, en cambio, como novedad frente a otras ediciones que no lo apuntan explícitamente

en ese momento, que, para purificarse antes del encuentro, van al mar de Tiberíades y hacen veintiséis *tebilot* (p. 235).

Los argumentos que se usan pueden diferir ligeramente en su formulación con respecto al resto de las ediciones. Así, Yosef indica a Elías (p. 236) que se ha comprometido en esta tarea no por su honor (recordemos, sin usar el hebraísmo *kabod*), sino por la claridad de Dios, que está en cautiverio, atributo que describiría mejor a la Šejiná o Presencia divina, que, como también dijimos, no se nombra. Sin embargo, como ya indicamos en la presentación del protagonista principal de la aventura, Yosef juega menos la carta de la humildad: jura no volver a casa si no es «con fama de vencedor» (p. 237). Una diferencia importante es que se especifica el nombre del ángel que debe continuar ayudándoles, Sandalfón (p. 238), y lo mismo sucederá con los otros dos posteriormente: Ajtariel y Metatrón. Este rasgo entronca claramente esta edición con otra tradición textual distinta a la de las restantes ediciones sefardíes.

El patrón de la tercera invocación y la subsecuente aparición de Sandalfón también reitera el de las ediciones no jerosolimitanas, así como las particularidades de J886. Así, parte de la materia cabalística se evacúa o se simplifica: el proceso de purificación del grupo se describe como si se despojara de «el vestido naturable» (p. 239), aunque parece más adelantado que en las otras ediciones, al asemejarse a los ángeles; en la oración de la tarde se invoca a Dios, pero se suprime el epíteto «de la merkabá», que lo describe en C766 (h. 6a) (la invocación directa falta en S891) y los dos conjuros que Elías les había desvelado (p. 238) se funden en uno: «Hicieron aconjuramientos con el nombre m”b que les dijo a ellos Eliyahu, que sale de el pasuc ““omedim mima‘al lo”» (p. 240). Siguiendo con el uso de nombres propios, Satán se designa también una vez con el nombre de ‘Amalec (p. 242).

Como hemos indicado en la aparición anterior, en el diálogo que se establece con el ángel se usan argumentos más entendibles y ligeramente diferentes que en C766 y S891: así Yosef explica a Sandalfón que quiere acabar con el poder del mal, abatir el «reinado soberbio» (p. 242) de este mundo (y este adjetivo y otros similares se adjudican en varias ocasiones al príncipe de los demonios), desterrar a Satán de su morada, enaltecer los ejércitos de las alturas y aumentar la fuerza de la santidad, y, en otro momento posterior, adelantar la redención.

En una de sus respuestas (p. 242), el ángel concede que incluso en las alturas esperan la hora en que Dios se vengará de aquellos profanadores de su nombre que le oprimen a Él y a su pueblo, en beneficio de los que creen en Él. Recordemos, por otra parte, que esta idea de venganza divina, aunque inusitada como argumento en el desarrollo de la aventura en el resto de las ediciones, sí se menciona en el colofón de S891 (h. 22b).

La personalidad de Yosef también queda patente en este fragmento: Yosef pide ayuda en un primer momento para cumplir su voluntad, no la de Dios, según el resto de las ediciones, y aunque después muestra una actitud más sumisa (y acorde con las otras ediciones: sabe que no es nadie), concluye que sacrificará: «mi alma, mi sangre, mi carne» (p. 244).

La novedad más importante en este apartado radica en que en una ocasión Yosef de la Reina narra en estilo directo lo que el ángel le responde: «se allegó a mi lado y me dijo» (p. 241). Esto podría ser el indicio de un eslabón perdido en la cadena de transmisión del texto tal como nos ha llegado: el propio Yosef contando su historia⁴¹.

Los cabalistas esperan a Ajtariel y Metatrón, que los desprecian con los habituales epítetos del tipo «carne y sangre, gota fidionda, yerme y gusano» (J886: p. 246 y C766: h. 9a;

⁴¹ Como hemos indicado al describir someramente las versiones asquenazíes, este rasgo no parece coincidir con ninguna de las dos tradiciones que lo conforman, por lo que podríamos preguntarnos si existe otra familia textual de la que es deudor, al menos en este rasgo puntual, J886.

en S891: h. 15a se conforman con «hijo de hombre, gota fidionda»). Yosef acaba poniéndose, como ya se ha visto en esta edición, en primer plano: quiere que estos ángeles cumplan su cometido revelándole sus secretos, «¡y después yo sabré lo que haré!» (p. 249). Sus respuestas también pueden tener un cariz ligeramente diferente: la razón repetida para enfrentarse a Satán es la honra de Dios, caída por los suelos y profanada.

Aunque, como hemos dicho, las ceremonias e invocaciones cabalistas se detallan menos en esta edición que en C766, aquí tenemos varias excepciones. Los ángeles explican que ante el grupo de perros que les acose han de utilizar una invocación del nombre santo que conocen:

A punto enmentáś el nombre grande y el santo, šem Hvy’h con henchimiento de hhi”n, que su cuenta es b”n y tamién kél”b, y vos aprontáś bien en su apuntamiento y en su aunamiento y su manadero (p. 251),

que no corresponde exactamente a lo dicho en C766: «enmentarés el šem Havayá y ternés kavaná muncha» (h. 11a) o en el aún más conciso S891: «enmentarés el šem Havayá –b”h» (h. 16b).

Seguidamente, cuando lleguen al monte de nieve, además del pasuc de *Jb* 38:22, utilizado para desenraizarlo en todas las versiones, necesitarán otro, *Sal* 68:15, para que que se deshaga, con lo que podríamos decir que gastan dos conjuros con ese monte.

Llegarán luego al mar, y para que se retiren las aguas los arcángeles le indican a Yosef: «mentas los nombres santos que salen de el capítulo de *Tehilim* veinte y mueve [*Sal* 29:1] como sus escrituras, sus puntos y sus ajuntamientos y sus manaderos» (p. 251), y esto aparece en C766 (h. 11a) con el versículo nominado: «los šemot que salen de “Miźmor leDavid: Habú IH’, bené elim” con todas sus ažkarot y kavanot y šerufín como sabés», lo mismo que en S891 (h. 16b).

Hay otros dos cambios de interés en el discurso de los ángeles: no mencionan la posibilidad de que algo suceda al pasar la puerta de hierro, frente a la advertencia de las otras ediciones, y, como hemos indicado en el apartado lingüístico, la pareja de perros se esconderá en una cueva, y no en unas ruinas. También llama la atención que a estas alturas de la narración es cuando se nombra por primera vez a Satán con el nombre de *S”m* y a Dios con *H’*, que era lo común en C766 y S891 desde los primeros momentos.

El encuentro con Satán sigue las grandes líneas de las otras ediciones. Las modificaciones son de pequeño calibre: el primer grupo de perros se cuenta, exageradamente, por «miles y milarias» (p. 254); al tercer día encuentran el mar, que se describe como «muy grande y ancha, muy maraviośa» (p. 254) y, al cabo de media hora (un grado de precisión ausente del resto de las ediciones) llegan a la muralla de hierro. También se dice específicamente que los cabalistas suben hasta la cima del monte Se’ír y que sacan fuera de la cueva donde se esconden a Satán y su mujer, los cuales, derrotados, piden pan y agua porque antes se mantenían «de la claridad de la luz grande» (p. 256), manera imprecisa de aludir a la Presencia divina.

El desenlace de la aventura, o al menos una parte, se alarga más que en C766, en consonancia, sin embargo, con S891 (nos referimos al hecho de extenderse, no al contenido concreto). Yosef acaba enamorándose de Lilit («ató amor con Lilit», p. 258) en Šayida (Sidón). Esa relación no es óbice para encapricharse de la mujer del rey de Grecia. Las explicaciones de esta a su marido –llega a decir que se encuentra al día siguiente ensuciada con semen– y de este a sus hechiceros y magos, son más largas y precisas que en C766. Los espíritus malignos que la secuestran cada noche indican que vienen de parte de Yosef. El rey de Grecia envía un mayoral, correspondiente al pachá de los otros cuentos, con una carta. El

desenlace sí es el mismo: antes de que llegue la misiva, Yosef se entera y se tira al mar. El cuento se cierra con las palabras, similares a las de otras ediciones, de ese quinto talmid que, recordemos, en esta edición no ha aparecido antes en su calidad de escritor y que se despide (p. 260) como «el menor Meír». En C766 no recibe ningún calificativo semejante, salvo el de rabino, mientras que en el preámbulo de S891 (h. 9a) se le considera como «el rab haḡadol».

Resumiendo, J886 es el cuento por el cuento: se focaliza en la aventura de Yosef de la Reina sin concesión a dobles lecturas, moralejas o interpretaciones, escondidas o aparentes en preámbulos o conclusiones de otras ediciones, aunque el patrón de la narración sigue los mismos parámetros, porque no se pierde la atracción de la magia. Sin embargo, las diferencias dentro de su desarrollo –una descripción más definida del protagonista y una visión del fracaso de la empresa como tragedia personal; unos argumentos que, aunque siempre centrados en Dios, se muestran algo más preocupados por conseguir el beneficio que para Israel representa el adelantamiento de la redención que por acabar con el mal y propiciar la llegada del Mesías; una atmósfera despojada en gran medida de su envoltorio cabalista– ponen de relieve que esta edición forma parte de una tradición textual distinta⁴² que el resto y, sobre todo, que tiene como objetivo la popularización de la historia. Es cierto que, como hemos dicho al analizar la lengua, S891 también supone, en el fondo, una popularización. Sin embargo en J886 lo que se vulgariza es el cuento, mientras que en S891 es la moraleja.

En definitiva, la historia de Yosef de la Reina tal y como se cuenta en C766 y S891 –«*ma'asé temerośo*»–, por un lado, y en J886 –«cuento maraviośo»– demuestra, dos apreciaciones o valoraciones distintas del hecho narrativo en la tradición literaria sefardí. En última instancia, el juego que se establece entre los elementos que permanecen inalterados (el más importante de los cuales es la defensa de la religión judía, dando cohesión y fuerza a los valores tradicionales expuestos en esta narración) y lo que se modifica (desde la evidente desaparición o la alteración del supuesto paratexto, a la pérdida paulatina de parte del contenido cabalista y del objetivo antimesiánico, y la acentuación progresiva de la idea de «la aventura por la aventura») –es decir, el juego entre el mantenimiento de la tradición y los procesos de modernización y popularización del cuento– refleja la capacidad de conservación, adaptación y renovación de la literatura sefardí.

Para concluir, destacábamos al comienzo que los *ma'asiyot*, como otros tipos de narrativa patrimonial sefardí, parecen definirse por su carácter dual: muestran influencias judías y no judías, pueden dirigirse tanto a un público culto como popular y combinan objetivos didácticos y lúdicos. En el MYR esa dualidad se cumple con creces y se extiende a otros aspectos, como al valor ejemplar que sustenta: si, desde el punto de vista religioso e incluso moral, la historia de Yosef de la Reina es un modelo negativo, disuasorio (un hombre que pretende el bien supremo y que, por diversas razones, se ve arrastrado por el mal), desde el punto de vista literario es un modelo a seguir cuando se trata de narrar aventuras que interesen y enganchen (héroe con carácter, búsqueda de un ideal, encuentros misteriosos, luchas casi titánicas, suspense *in crescendo*, final trágico).

El dualismo del texto también presenta dos niveles de lectura: uno más superficial o evidente, que es la narración de la aventura en la que se embarcan los personajes, entendible por todo el mundo, y otro nivel más profundo o de acceso más restringido para, al menos, lectores cultos con preocupaciones mesiánicas, cuando no expertos cabalistas, que deben desentrañar el verdadero significado del cuento y su contexto. Parece que el paso del tiempo, representado en las modificaciones aportadas en las distintas ediciones sefardíes, juega en contra del segundo nivel, que pierde terreno frente al primero. Sin embargo, esta impresión

⁴² Quizá el hecho de que el libro del que forma parte se publicara en Jerusalén es un indicio de que la historia de Yosef se contaba allí «a la asquenazí».

ha de ser matizada porque lo que une a ambos niveles y parece no sufrir desgaste en siglo y medio es el ensalzamiento de la religión judía, considerada en todos ellos como base y sustento del pueblo sefardí.

7. LA PRESENTE EDICIÓN: CRITERIOS

El objeto de esta edición lo constituyen dos cuentos: el texto de C766, denominado Versión A, y el texto de J886, denominado Versión B.

La transliteración de los cuentos sigue el sistema establecido en la revista *Sefarad*. Los errores que consideramos evidentes (pocos en C766 y más abundantes en J886) –cambio de una letra por otra, repetición o ausencia de letras, falta de diacríticos, etc.– se corrigen sin avisar, excepto si pueden presentar algún aspecto digno de mención –por ejemplo: si también aparecen en otras versiones posteriores, lo que puede servir para establecer la familia textual a la que pertenecen; si parecen indicar una peculiaridad en el sistema de concordancias, etc.–, en cuyo caso explicamos lo necesario en nota a pie de página.

En cuanto a las palatales africadas y fricativas que, recordemos, en C766 usan el mismo grafema (lo que nos obligaría a transcribirlo de la misma manera: *aconjurar*, *mujer*), se ha optado por normalizar su representación (*aconjurar* / *mujer*), equiparándola a la transcripción de J886.

También hay que tener presente que ‘*ayin* se transcribe con una comilla simple de apertura ‘, y las abreviaturas con comillas de cierre dobles ” o simples ’. Indicamos también con una comilla simple de cierre el *alef* de separación silábica en pronombres sentidos como compuestos, del tipo *vos’otros*.

La separación de palabras sigue las norma del español moderno, pero en algunas ocasiones hemos indicado algún fenómeno que nos ha parecido interesante (*di-yentro*). Así mismo puntuamos y acentuamos a la moderna.

Indicamos el cambio de hoja del original con una barra oblicua volada seguida del número en negrilla y marcamos las líneas de cinco en cinco con barra volada.

Los corchetes cuadrados contienen todo aquello que hemos añadido al texto, en su mayor parte traducciones de palabras o citas bíblicas.

La presente edición se acompaña de tres complementos: un aparato de las variantes de la Versión A, un glosario y una lista de la bibliografía utilizada.

En cuanto al aparato de variantes, C766 se ofrece cotejada con las otras tres ediciones que pertenecen a la misma familia textual (C818, S847 y V852), que, como ya explicamos, presentan pocas diferencias con respecto a la primera. Así, solo hemos indicado las variantes que nos han parecido pertinentes en cuanto a variaciones gráficas, de vocablos o sintagmas, del tipo:

a) Las variantes que ponen de manifiesto el polimorfismo del judeoespañol y que indican preferencias de cada edición. Parece, por ejemplo, que C766 y C818 contienen más formas con la variante *dinguno*, mientras que S847 y V852 optan por *ninguno*; también C776 y C818 presentan más diptongaciones en verbos como *pueder*, mientras que S847 y V852 se inclinan por *poder*. Aunque otros casos son menos claros (*m-nuestro* y similares, metátesis del tipo *verdadero-vedradero*), hemos decidido recogerlos, excepto en el caso *mucho-muncho*, que, por ser tan común en todos los textos, aumentaría excesivamente el número de variantes.

b) El uso de dos vocablos distintos, algunos de ellos contraponiendo el origen romance y hebreo (*tiempo* / *žemán*, *grande* / *gadol*). En este sentido C766 y C818 suelen optar por el primero, mientras que S847 y V852 usan algún hebraísmo más, sobre todo S847.

En el aparato de variantes también consignamos la aparición o la desaparición de una palabra en una de las cuatro ediciones; en cambio no reflejamos lo que consideramos sin más error tipográfico en las tres ediciones posteriores, excepto si aparece en una palabra con otra u otras peculiaridades (*muesro*); tampoco especificamos como variante el uso de abreviaturas comunes (*r'* para *rabí*, *Šy"t* para *Šem yitḅaraj*, etc.), o abreviaciones finales del tipo *ketibó'* en lugar de *ketibot*.

Las llamadas al aparato de variantes aparecen marcadas en el texto con un cerillo volado (°) que precede a la palabra que varía o donde da comienzo la variación. En el aparato de variantes se indican las hojas de la edición original de C766, resaltadas en negrita, y a continuación se reproducen la o las palabras o el sintagma en cuestión seguidos de la o las variantes que, en el caso de omisiones, se consignan con *om*.

En cuanto al glosario, indexado siguiendo el alfabeto español, se han incluido términos, incluidos nombres propios, y expresiones que pueden resultar de difícil comprensión para el lector hispanófono actual, a una gran parte de los cuales ya nos hemos referido en las páginas introductorias. Como norma general, las palabras de base hispano-romance se han de buscar en infinitivo, si son verbos, o en masculino singular, si son sustantivos o adjetivos. Sin embargo, si su forma es especialmente irregular se ha optado por mantenerlos en la lista tal y como se presentan en el texto correspondiente, lo que se aplica siempre a todos los términos que no son de origen romance.

Si el vocablo no pertenece a la edición de C766, se especifica entre corchetes a cuál de las restantes se refiere; a continuación, si la palabra o la expresión no procede del fondo romance o si es el resultado de una fusión de elementos morfológicos de dos lenguas distintas, se indica su origen etimológico (arm.= arameo, esp. = español, hb. = hebreo, tc. = turco).

Las remisiones a otros vocablos dentro del glosario se indican con *vid.*, seguido del término que incluye la definición o explicación buscada.

8. EDICIÓN DE LOS TEXTOS

VERSIÓN A: CONSTANTINOPLA 1766

^{/h2a}Dito ma'asé temerošo lo toparon entre los libros de el rab rabí Yeudá Meír –ž"l–, que era talmid de dito Yosef de la Reina, que él estaba en Galil, Šefat –tvbb"a–, cuando aconteció este ma'asé que metió en ^{/5}tino dito Yosef de la Reina a que viniera el mašiaḥ, y, ba'avonot, por °nuestros pecados no pudo ser. °Y amostra que era mižemán cadmón, porque no sabemos en qué °tiempo fue este ma'asé.

Y el rab rabí Moše °Cordova –ž"l– escribió dito ma'asé en *Séfer hapardés*, como veréš en ^{/10}dito libro. Y topamos en las ketibot del rab HaAr"í –°ž"l– que dito Yosef, por el pecado que se sirvió de šemot haquedoší', vino en guilgul de pero y vino llorando y arogando a el rab HaAr"í –°ž"l– que le hičiera ticún para su pecado que se sirvió de šemot haquedošim.

Y trešladimos dito ^{/15}ma'asé en ladino para que lo melden todos hombres y mujeres y sepan la grandeza de los šemot haquedošim y la grandeza de nuestra ley santa y bendicha.

Ma'asé grande y temerošo de rabí Yosef de la Reina, que era hombre grande y ḥajam pronto en ^{/20}ḥojmá de la caḅalá hama'asit °y era morador de Šefat. Este señor se determinó a °porfiar de traer al mašiaḥ y quitarnos de este galut tan amargo.

Y dito ḥajam tenía cinco talmidim que estaban con él meldando día y noche y eran prontos en la caḅalá. Cuanto él ^{/h2b}les dijo a ellos:

–Sabréš, mis hijos, que me determiní y metí en tino, con la ʘojmá de la caʘalá que el Šy”t dio a mí, de haćer venir al mašiaḥ y haćer pasar el rúaḥ hatumá de la tierá; que cierto que no en baldes me ^{/5}engració el Šy”t a mí en esta ʘojmá, otro que para que haga voluntad de el Šy”t.

Respondieron los talmidim todos los cinco a una voz y diĵeron:

–°Nuestro señor ʘajam, todos estamos prontos para todo lo que comandas. Todo lo que su merced quere haremos, ^{/10}que H’, tu Dio, está con todos °nošotros y °nošotros, tus esclavos, estamos prontos °para haćer toda tu voluntad de tu alma.

Les diĵo el ʘajam:

–Si es ansí, esto haćé: trocavos los vestidos y haćé tebilá y tres días no toquéš muĵer y cada uno apareĵe para ^{/15}el camino comaña, y ĵuremos de no tornar a caša hasta haćer venir al mašiaḥ b’e”H. Y el que es patrón de la fuerza mos ayude en este hecho y mos mande fuerza °b’eH”y.

Como oyeron los talmidim a las palabras de el ʘajam se alevantaron con źerizut ^{/20}grande para vestirse vestidos limpios y haćer tebilá y trocaron sus paños y tomaron comaña para el camino, pan y agua que no tocó muĵer; y vinieron °onde el ʘajam y lo toparon que el ʘajam estaba solo en el bet hamidráš meldando con muncha quedušá y tohorá con la ^{/25}cabeza entre sus piernas. Cuanto °los vido venir alevantó su cabeza y diĵo a ellos:

–Vení, mis hijos, bendichos de el Dio, vaihí nó’am H’ elohenu °‘alenu [*Sal* 90:17: ‘y sea la benignidad de Adonay nuestro Dios sobre nosotros’]. Sea voluntad delante °del Dio °que apoše voluntad en hechas ^{/h3a}de nuestras manos y atorgue el Šy”t con °nošotros en este hecho y mos ayude, porque °nuestro mejuván es por kabod del Šy”t y su Šejiná que está en galut por °nuestros pecados, y el Šem yitbaraj envelunte y meta ^{/5}hašlahá en hechas de °nuestras manos, amén.

Después de estas palabras tomó dito raĵí Yosef con él modos de dulces que se le toparon y tomó también con él la escribaniya y metió en su lado y les diĵo a los talmidim:

–Alevantá, hijos, ^{/10}y vamos.

Salieron de aquel lugar y se fueron a Merón sobre la queburá de °raĵí Šim’ón ben Yoĵay –‘a”h– y estuvieron ahí todo el día meldando sobre su °fuesa; y toda aquea noche no durmieron otro que un poco y el resto de la noche estuvieron meldando.

^{/15}Antes de amanecer se le apareció °raĵí Šim’ón ben Yoĵay –‘a”h– con su hijo, raĵí El‘azar, y le diĵeron:

–¿Para qué metistes tu cabeza deĵaĵo de esta carga tan pešgada que el cabo es que no quitarás nada? Enpero, cierto que, si harás algo, tu paga será muy grande. ^{/20}Enpero, es heĵréaḥ que seas muy acavidado mucho en la quedušá.

Les respondió dito raĵí Yosef:

–El °Dio ya sabe mi mejuván, porque es el sabién los corazones. Él ayudará por kabod de su nombre el grande y su Šejiná que está ešyiblada en los goyim.

Y le diĵeron:

–^{/25}El Dio sea tu ayuda.

Amaneció el día, se fueron a Tebariá caminando. Por el canpo vieron un lugar de muchos árboles. Entraron en dito lugar y enpezaron a meldar; estuvieron todo el día ^{/h3b}meldando con ta’anit y por este lugar no pasaba ni hombre ni behemá, otro que aves de los cielos. Y estuvieron todo el día platicando en ma’asé °hamerkabá y en šeruf de los šemot haquedošim kefí de la ^{/5}caʘalá con muncha quedušá y muncha tohorá, con muncha temor y kavaná. °Y cada °demañana haćían tebilá en la mar de Tebariá y tenían kavaná en los šemot que sabían ellos kefí de la caʘalá. Ansí fueron haćiendo tres días y tres noches con ta’anit y

hafsacá. Y cuando cortaron ^{/10}ta'anit no comieron °dinguna coša de bá'al hay, como peje o modo de carne, ni bebieron modos de bebrajes, otro que agua antes de cortar ta'anit en la °tefilat minhá.

Se levantó raḅí Yosef y dijo tefilat minhá con voz de cantar y con kavaná grande y los ojos cerrados, y ^{/15}cuando allegaron °a la berajá °de «Šemá' colenu» ['Escucha nuestra voz'] dijeron: «'Anenu», que así es din °de quen hace ta'anit. Y ande era hejréaḅ de mentar el šem Havayá baruj hu con kinuy de adonut, ellos decían el šem Havayá como está escrito, con sus puntos que ellos sabían y con las kavanot que es ^{/20}hejréaḅ de tener en cada šem y šem. Y mucho percuró y mucho alargó en la tefilá con aconjurarles a los malajim de los cielos que °él sabía, hasta que al cabo dijo el šem Havayá baruj °hu con šeruf šem m"b. Y con la fuerza de este šem temerošo y grande le aconjuró al ^{/25}señor de Eliyahu hanabí, que en todo modo en estando despierto, que le viniera para arogarle que °le °anvežara qué es hejréaḅ que hiciera para traer al mašiaḅ. Atemando la 'Amidá dijeron «nefilat apáyim».

Después que ^{/h4a}dijeron «nefilat apáyim» vino Eliyahu –ž"l–. Con mucha prisa vino cerca de ellos. En súpito se apareció a ellos:

–Yo ya vine. ¿Qué es güestra demanda, que tanto porfiasteš en la tefilá hasta aconjurar-me con ^{/5}šmot haquedošim?

Se estremeció raḅí Yosef y se levantó sobre sus pies él y sus talmidim y encorváronse °a sus faces a tierra y dijeron:

–Šalom, °nuestro señor, °nuestro padre, nabí °verdadero y santo de el Dio de los cielos, °albircián bien, hacién oyir salvación. ^{/10}No agora °se arabie mi señor sobre lo que °porfí hasta hacerte venir, que descubierto y sabido es delante de el Dio de los cielos que no por mi kabod –has vešalom– le di tóraḅ a mi señor, otro que celo celí por kabod de el Šy"t y su Šejiná que está en galut. ^{/15}Agora a vos, mi señor, conviene que vos celéš por esto, porque esto es güestro oficio. Y así vos rogo, mi señor, que me anvecéš qué es hejréaḅ de hacer y amostrarme el camino que °puedré pelear con el S"m, y cómo podré °apañarlos a la sitrá oḅorá con su ^{/20}fonsado para hacer engrandecer y enfortecer la fuerza de la quedušá.

Le respondió Eliyahu hanabí –ž"l– y le dijo:

–Sabrás que esto que tú quieres hacer es coša muy grande y muy fuerte y no me creo que haces nada, porque –ba'avonot– S"m, que es la sitrá oḅorá, ^{/25}y su fonsado es muy fuerte y no podrás con ellos. Y es menester que pujes mucha quedušá y mucha tohorá y mucho perišut; y es menester que dejes todos los 'inanim de este mundo y que muchigües en ^{/h4b}sigufim y tebilot muchas, que con manco de °todo esto no puedes con ellos, y haciendo manco que esto cierto, que vos harán mucho daño. Y bienaventurado tú si harás algo a quitar tu maḅašabá a pó 'al. Enpero yo ^{/5}te do consejo que vos arepintáš, porque no puedéš con ellos y, en no poder, cierto que ternéš daño.

Respondió raḅí Yosef y dijo:

–Vos °rogo, mi señor, que no aflojes mis fuerzas, que yo jurí de no tornar a mi casa hasta quitar a luz y levantar la Šejiná que ^{/10}está echada °di-yentro⁴³ de el polvo. Y tú, mi señor bendicho de el Dio, atorga con °nošotros en esta coša y amóstramos qué es razón que hagamos, y todo lo que mi señor mos encomenda a sus esclavos sobre °nošotros para °guadrarlo. Y estamos prontos y ^{/15}aparejados para entregar °nuestra alma y °nuestro rúaḅ hasta la muerte por kabod de el Šy"t y la Šejiná. Enpero queremos que mos deš consejo qué haremos, que a ti están °nuestros ojos decolgados.

Como oyó Eliyahu hanabí sus palabras, que entregó su ^{/20}alma por kabod de el Šy"t y su Šejiná, entonces dijo a él:

⁴³ Escrito די יינטרו, posible error por *dientro*.

–¿Qué vos hablaré más de lo que vos hablé? Enpero, si seréš cadir y °puedréš estar enfrente de el S”m y su fonsado y guadráš lo que yo vos °encomendaré, °bienaventurado tú y buena tu parte ^{/25} y hermošo tu grado. Agora esto es lo que haréš tú y los talmidim: vos asentaréš en el campo lejos de el yišub como estuvisteš hasta agora, y no se aparezca por °allí ni se tope con °vosotros ni hombre ni ^{/h5a1} behemá. Y estaréš ahí veinte y un día. Y no °comas y no °bebas, otro que de noche a noche, y güestra comida será pan y agua sólo, y no comáš hasta hartar, otro que bešimšum para no morir. Y en cada noche ^{/5} iréš apocando a poco a poco la comida hasta que vos uséš a comer poco, y ušavos a goler especias hasta que el hómer de °vosotros sea claro y °bien limpio, y °puedréš sonportar a ver la vista de los malajim que bajaréš para hablar con ellos. ^{/10} Así haréš veinte y un día, y en cada día haréš veinte y una tebilá cuanto °la cuenta de el šem Havayá baruj hu, y en el día de veinte y dos tomaréš hafsacá de tres días y tres noches, y en cada día veinte y una tebilá como la ušanza. Y en el día ^{/15} tercero en la tefilá de minhá °enmentaráš el šem b”n m”b que tú sabes con sus šerufín y sus kavanot que tú sabes, y enmentaráš el šem grande que sale de el pasuc «Šerafim ‘omedim °mimá‘al» [Is 6:2: ‘Serafines permanecen de pie por encima’] vejú’ como sabes. Y cuando hacéš esto estaréš envolvidos con talet y tefilín, ^{/20} y vos taparéš la cara, y aconjuraréš con estos šemot Pemoni⁴⁴ el malaj y su fonsado que en todo modo que venga a vosotros. Y cuando viene tomaréš coša de golor y goleréš, que cierto que ternéš muncha pavor y retenblación y flaqueza grande, y ra‘aš ^{/25} grande hará °de vož de el malaj y fuego y flama de el malaj. Y el-luego vos echaréš a tierra y diréš: «°Baruj Šem kebod maljutó °le‘olam va‘ed» [‘Bendito sea el Nombre (y) su gloriosa soberanía por los siglos de los siglos’]⁴⁵. Y vos tiene que decír dito malaj a vosotros: «¿Por qué esto °hicisteš?»; y ^{/h5b1} hablando con vosotros de vož de su habla hará ra‘aš grande, y sarlán güestras almas de güestros puerpos, y quedaréš sin fuerza hasta no °pueder quitar palabra de la boca. Y así es hejréaḥ que en ^{/50} aquea hora tengáš °incensio fino para goler. Y le arogáš a dito malaj con muncha rogativa y °piadades que enfortezca a vosotros y vos dé fuerza para poder hablar con él, y él vos dirá lo que haréš, porque él es el šomer de el camino a ^{/10} que no entre el S”m en lugar de quedušá, y él conoce sus taḥḅulot y los lugares que él con ellos se enfortece y en °qué está decolgada su fuerza. Vešalom.

Estonces, cuanto se fue Eliyahu hanabí para su camino, se enfortecieron raḅí Yosef con sus talmidim ^{/15} y pujaron quedušá sobre °su quedušá que tenían y todos con aḥadut. Y hićieron como les °comandó Eliyahu hanabí –ž”l– sin falta °dinguna de todo lo que les encomendó. Y no cortaron de meldar ni el día ni la noche, y no pensaban en cošas de este °mundo, otro que en estar ^{/20} meldando en ma‘asé °merkabá, hasta que salió de ellos el ḥomer hatib‘í y se hićieron ruḥaniyim.

Como se cunpieron los días que encomendó a ellos Eliyahu hanabí –ž”l–, °el-luego °horas de minhá quedolá se alevantó raḅí Yosef con sus talmidim con miedo y temor y °favor⁴⁶ ^{/25} y retenblación muy grande. Se vistieron con talet y tefilín y se cobijaron sus caras, y diĵeron tefilat minhá con kavaná °grande y diĵeron: «‘Anenu» como es el din, y en lugar de decír el šem Havayá °baruj hu decían el ^{/h6a} šem como está escrito, como sabían ellos, con cantar y kavaná °grande. Y atemando la ‘Amidá se echaron sobre sus faces y diĵeron «nefilat apáyim» cobijados sus cabezas. Y se alevantaron el ^{/5} luego °sobre sus pies y diĵeron viḏuy por sus pecados y pecados de todos los °ĵudiós.

⁴⁴ Este ‘Fulano’ se refiere a Sandalfón.

⁴⁵ Frase que se intercala entre el versículo inicial (*Deut* 6:4) y los siguientes de la oración de la *Šemá*.

⁴⁶ En esta ocasión la palabra aparece con *f* (*pe* con diacrítico) en este texto y en V852 (también en J886), mientras que, como indicamos en el aparato de variantes, en C818 y S847 (y en S891) se lee como sería esperable: *pavor*. Puesto que puede dar alguna pista sobre las familias textuales mantenemos esta lectura.

Después de esto exclamaron con voz alta con ^otoda⁴⁷ sus fuerzas y dijeron:

–¡Respóndenos, Dio de la merkabá, respóndenos!

Y hicieron hašba‘á con el šem m”b y con el šem que les ^{/10}anwezó Eliyahu hanabí que sale de el pasuc «Šerafim ‘omedim mimá‘al lo». Y aconjuraron al malaj Peloní que se descubra a ellos en esta hora, él con todo su fonsado los santos, con fuerza de ^odito⁴⁸ šemot haquedošim.

Y fue como atemaron de hablar y fueron abiertos ^{/15}los cielos y vino a ellos Peloní el malaj con sus fonsados de fuego y caballos de fuego, que de el fuego de ellos se hinchó toda la tierra de fuego. Ubifrat que hizo ra‘aš ^ogrande, hasta que raší Yosef y sus talmidim miedo grande les tomó y se estremecieron ^{/20}estremición grande mucho mucho, hasta que no quedó en ellos valor de hablar ni les quedó alma. Y se echaron ^osobre sus faces a tierra y temblor grande les tomó hasta que se fortalecieron y golieron de la golor de el incensio fino que tenían, que con esto les tornó ^{/25}a ellos sus almas. Enpero re‘adá grande les trabó y flaqueza grande les quedó, hasta que no pudieron hablar palabra.

Y fue como vido a ellos el dito malaj con su fonsado, le dijeron:

–¿Quién ^{/h6b}eres tú, hijo de hombre? Tú, yerme y gušano, polvo y tierra, ¿cómo tuvistes ánimo de estremecer a los de arriba y a los de abajo y no paras mientes a mirar cuánto es tu precio bajo de valuta? Vate a tu ^{/5}caša y no estés por afuera, no sea que escontren con ti mis fonsados y te queman con ^ovafo de sus bocas.

Le respondió raší Yosef con voz baja y con rompimiento de güesos, con flaqueza y miedo muy grande hasta que todos sus ^oebarim le tenblaban, diciéndole:

–Mi señor ^{/10}malaj, santo de el Dio, no puede su esclavo hablar delante de él porque no quedó en mí ni rúah ni nešamá, como el muerto, de muncha temor, ^opáhad y ^otenblación que tengo de ver este fuego tan grande y no ^opuedo responderle a mi señor. Enpero, si mi señor por sus hašadim ^{/15}dará a mí ^ofuerza y rešut para que hable delante de él, hablaré.

Como oyó el malaj sus palabras expandió su mano y tocó en él y le dijo:

–Ya te fortalecí y te di rešut para que hables. Alevanta, habla.

Y tocando el malaj en él alevantose y ^{/20}encorvose a ^osus faces a tierra y quitó los zapatos de los pies. Enpero los talmidim no tenían kóah de estar delante de él; quedaron echados en tierra.

Le dijo r’ Yosef:

–Šalom, mi señor, šalom tu venida, malaj de H’ šebaot, y šalom a todo ^otu fonsado el santo. Te rogo, ^{/25}mi señor malaj, que me des fuerza y fortaleza y ayuda para cunplir mi dešeo. Que descubierto y sabido es delante de el Santo, bendicho él, que no por kabod miyo o por kabod de caša de mi padre ^ohiče todo ^{/h7a}esto, otro que por kabod del Dio vivo, ^orey de los reis, el Santo, bendicho Él, que a Él solamente conviene el reinado. Y agora tú, santo, ^oy tu fonsado santo, atorga con mí, y ayúdame para pelear con S”m y su ^{/5f}fonsado, y amóstrame el camino y qué es hejreaš que haga para hacer pasar su podestanía de la tierra, y con qué podré bajarlo a S”m de su estado, y hacer subir el fonsado de la Šejiná y fortalecerlo y hacerlo subir en alteza como era hasta agora.

^{/10}Respondió el malaj y ^ole dijo a r’ Yosef:

–Cierto que todo lo que estás hablando es muy bueno y ¡^oquén diese y estuvieran con ti en tu ayuda!, que esto es el dešeo de todos los malajim y los šerafim y hayot hacodeš que están esperando diciendo: «¿Cuándo será la venganza ^{/15}del Šy”t y de su Šejiná que está echada en bajo a tierra?». Enpero sabe, hijo de hombre, que todo lo que pasastes hasta agora

⁴⁷ Posible error de concordancia que se mantiene en C818.

⁴⁸ Posible error de concordancia que se mantiene en C818 y V852.

no es nada enfrente de lo que tienes °de pasar. Y si sabías el lugar que está S”m y su fonsado, cierto que no entrabas en esta ^{/20}cośa, que no pueden con él otro que el Šy”t solamente cuando será su hora. Y agora hec yo vine a ti por kabod del šem grande que enmentastes; enpero yo, ¿qué puedo hacerte?, que no puedo alcanzar a saber con qué es grande su fuerza de S”m y su fonsado. Que, si no fuera ^{/25}M’t, sar hapanim, tenía fuerza en su mano para entrar y hacer kelayá en los enemigos de °los ĵudiós, y no hay fuerza en mi mano, otro que estar guadrando los caminos °santos que en ‘olam ha’asiyá, que por aquel lugar ^{/h7b}pasan las tefilot de Yisrael y yo las °guardo a las tefilot hasta que las entrego en mano de el malaj Peló’ y el malaj Peloní⁴⁹. Y ellos saben, pudrán decírte en qué está decolgada su fuerza la grande. Enpero, ^{/5}¿quén puede °estar enfrente de ditos malajim tan fuertes? Y no puedes sonportar vista de ditos malajim porque es un fuego que quemar a los malajim de fuego que son más aĵajo que ellos. Y como tú te aturbastes delante de mí, ¿cómo pudrás sonportar ^{/10}y estar enfrente de estos malajim tan grandes? Y por esto, °per⁵⁰ el ‘inián del perišut que hićisteš, es menester que °pujéš mucho más perišut y muncha °queduśá. Y mi consejo es que vos arepintáś. Enpero la verdad es que, si puedes hacer esta cośa, tu precio ^{/15}es mucho de mucho y ¡quén podrá estar con °ti en tu meĵiśá!

Respondió raĵi Yosef y diĵo:

–Chico yo y menguado, °y conozco yo en mí que no so raúy para hacer esta cośa, que ¡quén yo para estar enfrente de ditos malajim! Enpero sabién yo que corazón aĵatido y ^{/20}quebrantado el Šy”t no aĵorece, °como dice el pasuc: «Ki lo baźá veló šicáś» [Sal 22:25: ‘porque no despreció ni desdeñó’] °vegó’. °Y yo me °determiní en mi dá‘at para entregar mi alma por kabod de el Šy”t y su Šejiná, para serlo meyahed yiĵud cunplido con su Šejiná. Y todo lo que yo hacién de entregar a mi alma y mi ^{/25}carne y mi sangre es contado delante del Šy”t como corĵán. Por esto, malaj santo del Šy”t, amóstrame qué haré para hacer aĵajar a ditos malajim grandes Peloní y Peloní, y díćeme qué perišut es menester °que haga ^{/h8a}y qué queduśá es menester que puĵe y con qué šem los aconĵuraré a ellos, que mucho conviene a °mí morir después de ver cara de ditos malajim santos, que esto es [vi]das largas, vidas de sienpre.

Respondió ^{/5}el malaj y diĵo:

–Oye agora en mi űoz y será el Dio con ti. La cośa esta harás y pudrás sonportar, y sea voluntad delante de el Šy”t que °tengas hašlahá y quites tu maĵašabá °hapó‘al⁵¹. Todo lo que hasta agora hićistes de tebilot y ta‘aniyot y de tohorá de la maĵašabá ^{/10}de no pensar °en cośa de este mundo, así harás otros cuarenta días sin falta °ninguna y harás apocar en cada día un poco de la comida, y úsavos en lugar de comer, goler, porque esto es el °ĥiyut de la alma. Y después de cuarenta días °enmentarás ^{/15}el Šem hameforáś de šem b’n “”b con todas sus kavanot, como sabéš °vośotros, y aconĵuraréš a los dos malajim °grandes y fuertes que dijimos. Y antes de aconĵurar a los malajim ditos, haréš tefilá delante °de el Šy”t con muncha arogativa a que vos ayude °a ^{/20}vośotros y vos dé °fuerza °para sonportar y ver la cara de ditos malajim grandes y no morir. Y después arogaréš a ditos malajim que hagan por kabod de el Šem hameforáś que °tenéš que °enmentar, que vengan onde °vośotros. Y enfortécete como hasta agora ^{/25}fuisteš fuerte y demandarás de ellos la fuerza y ánimo, porque ellos son malajim °muy grandes y muy fuertes y ellos te amostrarán el lugar de S”m y con qué °puedréš con ellos. Y el ^{/h8b}Šy”t vos guadre de todo modo de mal a °vośotros y a güestras almas.

⁴⁹ Estos ‘Fulano’ y ‘Fulano’ son Ajtariel y Metatrón.

⁵⁰ Dejamos así esta lectura, que también podría ser un error.

⁵¹ Alj. אה פועל (lit. hb. ‘el hecho, el acto’); cfr. en h. 4b a pó‘ al alj. אה פועל.

Y se fue el malaj y subió con tenpesta a los cielos y hasta aquea hora estuvieron los talmidí' echados en tierra de muchedumbre del miedo ^{/5}y temor. Y fue como se fue el malaj Peloní con su fonsado se alevantaron los talmidim de la tierra.

Les dijo raḅí Yosef:

–Mis hijos, bendichos del Dio, enforteced con fuerza °y con ánimo y haremos como todo lo que mos encomendó el malaj.

Dijeron los talmidim:

–Todos ^{/10}estamos prontos y aparejados para haćer como todo lo que °nuestro señor ḅajam haće. Y bienaventurados °nošotros, siendo que vimos a los malajim y oyimos todo lo que hablaron, aunque estábamos con la cara en tierra.

Les dijo el ḅajam:

–Bendichos seáš °al Dio de los ^{/15}cielos.

Se alevantaron de aquel lugar y se fueron por el midḅar sobre una montaña que era cerca de Merón. Toparon una me'ará y estuvieron en aquel lugar cuarenta días °con mucha quedušá y mucha tohorá. Como todo lo que les encomendó el malaj, no menguaron coša, ^{/20}hasta que no se aprovecharon de coša de este mundo ni vieron hombre ni behemá.

Y fue, como se atemaron los cuarenta días, salieron °el midḅar por onde pasa el río de Quišón, que en aquel lugar hacían tebilá todos aqueos días, y se aparejaron para decír tefilat minhá ^{/25}guedolá y dijeron «'Anenu», como dijimos ariba, y dijeron tefilá delante el Šy't con rogativas y mucho lloro. Y hićieron una foya en la tierra y se entraron en ella, y tomaron cada uno en mano de su ḅaber ^{/h9a}hasta que se °ataron uno con otro y exclamaron todos a una voz con voz grande y dijeron con kavaná el Šem hameforáš y aconjuraron °al malaj Peloní y su fonsado y °al malaj M't con su fonsado. Y ^{/5}enmentando el šem el grande se estremeció y tenbló la tierra y fue voces y relámpagos y °abriéronse los cielos, y aḅajaron ditos malajim con sus fonsados y bušcaron para haćerle daño a raḅí Yosef con sus talmidim, que si no fuera que tuvieron kavaná ^{/10}en šemot que sabían ellos, cierto que les hacían daño. Y no les quedó fuerza para hablar y se echaron todos a tierra; enpero las manos tenían atadas unos con otros y no las dešataron.

Y el-luego los malajim ditos enpezaron con rabia grande ^{/15}dićiendo:

–¿Quén es este que le °cunplió su cara y su corazón a servirse con vara de el Šy't? ¿Cómo tuvistes ánimo para esta coša? Tú eres carne y sangre, gota fidionda, yeme y gušano. ¿Quén eres tú para llamar a malaj?

Viendo raḅí Yosef esta vista ^{/20}temeroša, miedo y pavor grande cayó sobre él °de voz de el ra'aš °grande y de el fuego el grande, caballos de fuego con los caballadores de fuego, malajim y šerafim y sus fonsados se hinchó la tierra de ellos, y aire fuerte que ronpía montes. Y ^{/25}mucho se arabiaron los malajim con él y querían haćerle daño. Y él echado como mudo en la tierra, él con sus talmidim, y no quedó en ellos rúah, y no pudieron aresponder a los malajim, que se aturbaron de ellos.

^{/h9b}Estonces el malaj M't tocó en él y dijo:

–Habla, responde, gota °fidionda. ¿Qué es esta estremición grande que mos °estremecistes a nos? Guay por ti, guay por tu alma, que no apiadastes de el kabod de el ^{/5}Šy't.

Estonces, como tocó el malaj en él, abrió su boca y dijo con voz baja y flaqueza grande y sus ojos cerados y dijo:

–¿Qué puede el esclavo menguado y bajo hablar delante de los malajim santos y limpios? Y ansí, si mi señor mos enfortecerá y ^{/10}me daréš rešut para hablar, °hablaré, porque yo estó como piedra, que no quedó en mí rúah ni nešamá.

Estonces expandió el malaj Peloní también él su mano y tocó en él y dijo:

–Ya te enfortecí. Habla tus hablas.

Estonces se enforteció raḅí Yosef y enpezó hablar. ^{/15}Respondió raḅí Yosef y dijo:

–Dio, tú sabes y conoces, °y –ḥas vešalom– no hiće esto con rebello, otro que por kabod de el Šy”t y su Šejiná, para alevantar la Šejiná que está echada –ba’avonot– en la tiera. Y agora vošotros, malajim altos y santos, sobre vošotros está ^{/20}echada esta mišvá y a vošotros, malajim, conviene que celéš celo de H’ šebaot, °y a mí no conviene este hecho. Por esto vos rogo de vošotros, malajé hašaret, con fuerza de el šem el grande, que por dito šem est[án] decolgados los de arriba y los de aḅajo, dad kabod ^{/25}por su nombre el grande y amostrame con qué es su fuerza de S”m °y su fonsado y con qué puedré aḅajarlo.

Respondieron los malajim:

–Fuerte coša es lo que demandastes, que si sabías cuánto es fuerte ^{/h10a}su fuerza por pecados de los ḵudiós, y no hay quén conozca a él otro que °nošotros, porque °nošotros guadramos los caminos de arriba °a que no entre S”m y su fonsado en lugar santo. Y es muy fuerte y ^{/5}no puedes aḅajarlo, porque en las estrellas tiene su nido y su lugar está dolašeadado de tres paredes por pecados °de Yisrael, y fuerte °él muncho y no pueden con él otro que el Šy”t solo cuando verná su hora.

Respondió raḅí Yosef y dijo:

–Ya entreguí mi ^{/10}alma para la muerte por kabod de el Šy”t y su Šejiná. Y siendo que vide fonsados de el Šy”t y escapó mi alma, tengo habtaḥá que el Šy”t ayuda a mí y alcanzará mi mano haćer todo esto. Y ansí, decíme, señores, qué es hejréaḥ que haćer y todo lo que diréš harán ^{/15}tus esclavos.

Respondieron los malajim y diĵeron:

–Oye, Yosef, palabra de H’. Cierito que descubierito es delante de el Šy”t que tu maḥašabá es muy buena. Enpero, aínda no allegó el °tiempo y la hora, y la guežerá es cuando el Šy”t b’e”H envelunta. Y agora ^{/20}muncho sabes en la ḥojmá de la caḅalá y los secretos encubiertos que el Šy”t te engració, que por esto somos mujraḥim por kabod de su nombre, para decírvos y a[mo]strarvos el camino que harás. Enpero, °sábete que no °puedrás con él y hasta aquí °vinistes. Tórnate ^{/25}atrás y si es que quieres tú °porfiar por kabod de su nombre el grande °nošotros diremos a ti qué harás. Y las verdades es que si una de °ciento sales con ello, ¡cuánto bueno es tu °grado y °cuánta buena °es tu ^{/h10b}parte!

Respondió r’ Yosef:

–Malajim santos, muy buenas son güestras palabras. Enpero mi corazón se solevantó y celo grande celí por kabod de su Šejiná que está echada en tiera y celí por Šiyón celo grande, y ^{/5}el Šy”t lo bueno en sus ojos hará y, después que me mata, a Él espero y no quito de la maḥašabá esto. Por esto °voš’otros, malajim santos, enforteceme con habla buena y no me tiraré a derecha ni °iczedra de °todo lo que comandas, y en su nombre el grande ^{/10}enfegućiime, que no haiga coša de tecalá por mi mano.

Después ansí el dito malaj abrió su boca y diĵo:

–Sábete que de una ḅanda enfrente de mí tiene S”m dos meḥišot. Una es meḥišá de fiero de la tiera hasta los cielos. Y otra es meḥišá grande que la mar de ^{/15}Oquiyanos, que es la mar grande, la arodea.

Y también M’t diĵo que:

–Enfrente de él tiene dos meḥišot de monte grande de nieve, que su punta toca hasta los cielos. Y agora pensa bien en °tu carne y °tu corazón a todo lo que digo a ti. Enfortécete, porque es menester que echas ^{/20}estas meḥišot en tiera para que subas al monte de Se’ír, que es Edom, para °pueder pelear con él. Y esta es la coša que harás: cuando sales de aquí, mete

tu camino para har Se'ír y °noosotros aconantaremos a ti en har Se'ír de ariba °y todo lo que tú hačes aĥaĥo, ^{/25}kefí °de lo que te encomendaremos que hagas tú aĥaĥo, así haremos °noosotros en los cielos; y tu figura de tu nešamá está afigurada con °noosotros en los cielos para hačer como todas tus pe'ulot que tú hačes aĥaĥo, así ^{/h11a}haremos °noosotros ariba. Por esto guádrate y acavídate a que no falte nada de °todo lo que te diremos. Y esto es lo que te decimos:

»Cuando vienes en har Se'ír, acavídate en quedušá y en tohorá y en apocar ^{/5}en la comida y en los yiĥudim que hičistes hasta agora. Así irás hačiendo, porque güestras nešamot están ariba °poco manco que °noosotros, porque °dejasteš cošas de este mundo. Y en esto iréš acotinando hasta que no se desparta güestra maĥašabá de la quedušá un punto. ^{/10}Y en este har Se'ír tienen que venir sobre vošotros unos peros pretos muy fuertes, y ellos son el fonsado de S"m que los envía para espantarvos. Y °vošotros no vos espantéš y °enmentaréš el šem Havayá y ternéš kavaná °muncha y se van los peros.

»Y ^{/15}después subiréš al monte de Se'ír y veréš un monte de nieve que toca hasta los cielos, que no hay ĥalucá de entrar y pasar por él. Estonces enmentaréš el šem que sale del pasuc «¿Habata 'ad⁵² ošrot šáleg?» [cfr. *Jb* 38:22: '¿Acaso has llegado hasta los depósitos de nieve?'], que bien vošotros sabéš decirlo como es el hejrėaĥ, y estonces ^{/20}esta montaña caerá de su lugar del dip.

»Y irás caminando hasta que °allegues a la otra meĥišá, que es la mar de Oquiyanos, que °sus olas suben hasta los cielos. Estonces °mentarás los šemot que salen de «Mižmor leDavid: Habú IH', bené elim» [*Sal* 29:1: 'Salmo de David: Tributad al Señor, hijos de Elohim'] con todas sus ažkarot y °kavanot y šerufín ^{/25}como °sabéš, y estonces se secará la mar y caminarás por lo seco hasta que veniš hasta la ĥomá grande de fiero que alcanza hasta los cielos. Estonces tomarás en tu mano cuchío y escribirás sobre ^{/h11b}el aquel šem que sale del pasuc «Hėreb IH' uleGuid'ón» [*Jue* 7:20: 'A las armas por el Señor y por Gedeón'] con sus kavanot y sus yiĥudim y podrás cortar con el cuchío esta ĥomá °de fiero hasta hačer una puerta. Y es menester que te acavides a que °no se cere la puerta ^{/5}hasta que entres tú con los talmidim.

»Y después que entráš todos, torna la puerta y se cera, y caminaréš con quedušá y tohorá hasta que veniš a har Se'ír. °Y estonces °noosotros echamos a S"m de su lugar y se entrega en tu mano. Y es hejrėaĥ que tengas el Šem ^{/10}hameforáš pronto cavacado sobre tabla⁵³ de plomo, y otra tabla cavacarás y escribirás sobre ella el šem que sale de el pasuc de Žejariá: «Vayómer: "Žot hariš'á", vayašlej otah el toj haefá vayašlej et eben ha'oféret el piha» [*Zc* 5:8: 'Y dijo: "Esta es la maldad", y la arrojó dentro del horno y echó la piedra de plomo a la boca de este'].

»Escribirás dito šem con sus kavanot y estonces ^{/15}caminarás como °dešeó tu alma por monte de Se'ír y toparás a S"m con su mujer Lilit. Y bušcarás a ellos, porque tienen que °escondese de ti en una ĥorbá, y en esta ĥorbá toparéš °dos peros pretos, žajar y nequebá. Te allegarás cerca °ellos, mira no sea que te ^{/20}espantes de ellos, y meterás sobre el žajar la tabla del Šem hameforáš y sobre la nequebá la tabla otra, y °el·luego meterás sobre ellos cadenas de fiero en sus gargantas, y el·luego ellos vernán detrás °de vošotros con °su fonsado, y estonces ten ^{/25}habtaĥá que ya se entregó en tu mano.

»Y °los traerás al dín sobre har Se'ír que °pasastes, y tañerás con šofar. Y estonces se descubrirá el mašiaĥ y hará pasar el rúaĥ ra'á de la tiera, y el Šy"t lo ^{/h12a}degollará delante de los šađiquim, y será gueulá cumplida y será el °reinado para el Šy"t solo.

⁵² Así en este y en los otros textos (alj.: ַעַי hb. 'hasta'), aunque en el versículo que sirve de fuente dice ַעַי el 'hacia'.

⁵³ Se trata, más que de una tabla, de una lámina metálica.

»Si todo esto harás, bienaventurado tú y cuánta buena tu parte y cuánto bueno tu grado. Enpero, acavídate ^{/5} y guádrate en las kavanot que dijimos, tú °con los talmidí', y no cortes de las kavanot afi' un punto. Y acavídate mucho que cuando será en tu mano S''m y su mujer, y llora y te aroga que le des °cualquer coña de comida o bebida para sostener °la alma, no sea que °los oigas ^{/10} ni les °des °dinguna coña y no los creas, y acavídate mucho en esto. Y también por las kavanot acavídate mucho, porque, afi' que están en tu mano, otra vez °quieres bien °guardado, y no mengües coña de todo lo que encomendí a ti. Y el Dio esté en tu ayuda y Él te ^{/15} °guardará, amén.

Después de esto subieron los malajim a los cielos con muncha tenpesta, y raḥí Yosef mirando y se encorvó, y los talmidim aínda estaban echados sobre la tierra y no pudieron °alevantar ^{/20} se de en bajo hasta que subieron los malajim. Como subieron, se alevaron con alegría grande y se levantó raḥí Yosef con sus talmidim con žerizut grande.

Enpezaron a pensar en los šemot que tienen que decír y haćer las tablas de plomo, y enpezaron a ^{/25} caminar para subir a har Se'ír. Les salieron enfrente kitot de peros pretos y lo dolašearon a él de toda ⁵⁴ las partes. Estonces mentaron el šem que les encomendó y fueron fuyendo los peros, y ^{/h12b} no °pareció uno de ellos.

Después de esto fueron caminando y subiendo cuanto camino de °en ⁵⁵ día. En horas de tadre °toparon una montaña de nieve, grande y fuerte °mucho de la tierra hasta los cielos. El ^{/5} luego se enfortecieron con los šemot haquedošim y sus kavanot, y fue °arancada la montaña de su lugar y aquea noche durmieron en aquel lugar. Se alevaron de este lugar demañana y caminaron dos días otros.

En el día el trecero, amaneciendo el día, ^{/10} vieron delante de ellos una mar muy grande y muy ancha y muy fuerte, que la ola tocaba hasta los cielos. El luego enmentaron los šemot que dijo el malaj y pasaron de adentro °la mar por lo seco.

Y horas de mediodía allegaron a la ḥomá de fiero, y ^{/15} dita ḥomá era muy fuerte que tocaba hasta los cielos. Tomó raḥí Yosef cuchío que estaba escrito sobre él Šem hameforáš y cortó la ḥomá de fiero, que era su godrura un téfaḥ, y hizo en ella una puerta. Y tuvieron la puerta abierta hasta que ^{/20} pasaron los talmidim todos, quitando que uno de ellos quedó atrás. Se ceró la puerta y le quedó el pie apretado en la puerta.

Lloró y exclamó:

–¡Señor ḥajam, escápame, que el pie me quedó en la puerta!

El luego tomó raḥí Yosef el cuchío y cortó el fiero que ^{/25} tenía él en su pie y escapó y enpezaron a caminar.

Después subieron a har Se'ír. Vieron que habían munchas ḥorabot y oyeron voz de peros que estaban gritando en una ḥorbá. Fueron °a-quea ⁵⁶ /h13a ḥorbá y toparon en ella escondidos dos peros pretos muy grandes, žajar y nequebá. Como vinieron cerca, saltaron los peros para comerlos, y en la mano de raḥí Yosef las dos tablas que dijimos, y fue marguíš ^{/5} como ditos peros es S''m. El luego expandió su mano derecha y metió la una tabla sobre el žajar y la otra sobre la nequebá, y los talmidim tenían prontas cuedras. En su punto los ataron a ellos y las tablas de plomo sobre ellos. Viendo el S''m mucho ^{/10} mal, que más no hay ḥalucá de

⁵⁴ Esta posible falta de concordancia se mantiene en las restantes ediciones.

⁵⁵ Posible error por *el*, que no corregimos, por poder entender la frase como 'subieron el camino que podría hacerse durante el día (por oposición a la noche)'.
⁵⁶ Mantenemos esta lectura para indicar que *a* parece aglutinar una doble función, como preposición y primera letra del demostrativo.

escapar, salió de šurá de pero y °vistiéronse en šurá °nuestra, šurá de hombre, y ellos tienen alas y lleno de ojos, y él era fuego⁵⁷.

Y arogó a raḅí Yosef diciéndole:

–Vos rogo mucho, raḅí Yosef, que me des pan y agua °para no morir y ^{/15}sonportar. –Y le dijo–: Mira, señor, ahora ya estamos en tu mano y no tenemos ninguna fuerza y harás en °nosotros como tu voluntad. Enpero, lo que te arogo es que alguna cosa de comida que nos des para no morir, porque nos °quitastes de °nuestra meḥišá que nos ^{/20}manteníamos de claridad de la Šejiná. Y agora, porque °moriremos, damos gobierno hasta °que venir a °hahar Se‘ír.

Y no oyó raḅí Yosef en su voz, como está encomendado. Y iban caminando raḅí Yosef alegres de corazón con sus talmidim y sus caras °parecían caras de leones, ^{/25}y S”m con su mujer Lilit caminando y llorando.

Y alegrose raḅí Yosef y dijo:

–¿Quién creará esto, que decían los malajim que no venía °esto de mi mano?– Y tomó un poco de gaavá de sí para sí y dijo–: En este día se ^{/h13b}alegrará los cielos y se agozará la tierra y dirán los goyim: «H’ enreinó».

Etonces le dijo S”m:

–Yo °ya sé que mucho pudistes y alcanzastes todo tu deseo. –Y lloró lloro grande y dijo–: Mi señor, ¿qué te espan^{/5}tas de mí y de mi fonsado, siendo que no hay en °nosotros fuerza de °ningún modo y todos °nosotros estamos en tu mano para hacer como place en tus ojos? Te arogo que a lo manco, que nos des algo para sostener, que ¿cómo °podremos estar vivos hasta que iremos hasta °Se‘ír?

^{/10}Respondió raḅí Yosef y le dijo:

–No te do nada, como me encomendaron.

En viniendo cerca de Se‘ír tomó raḅí Yosef un pedazo de °incensio para °goler. Le dijo S”m:

–Si no quieres darme pan o comida, dame un poco de este incensio que tienes en tu mano para goler.

Espanció ^{/15}raḅí Yosef su mano y le dio °un poco de incensio. Quitó S”m fuego de su boca y quemó el incensio estando en mano de raḅí Yosef y subió el humo del incensio en la nariž °de S”m. Y fueron arancadas las cuerdas y echó de °sobre él las tablas de plomo que ^{/20}tenía. Y se enforteció él y su fonsado °y dañaron a los talmidim, a dos de ellos.

Elgüego, de voz del grito que echó el S”m y su fonsado, murieron otros dos talmidim y quedó raḅí Yosef solo con un talmid cansado y lažrado. Y se maravió mucho porque no ^{/25}sabía que fue su culpa lo que dio a S”m incensio para que goliera, que se conta como que fuera haciendo °sahumerio delante de la ‘abodá žará. Beofen que lo hizo ‘abodá žará y se aflojó la fuerza de la quedušá de ^{/h14a}las tablas °del plomo con este sahumerio que hizo. Y –por °nuestros pecados– no guadró palabras de los malajim.

En aquea hora se hizo todo el mundo de humo y °escurina y salió bat col y dijo:

–¡Guay de ti, °Yosef, ^{/5}y guay por tu alma!, que no °hicistes como °fuistes encomendado y °servistes ‘abodá žará y °sahumastes sahumerio para S”m. Y agora S”m va detrás de ti para atemarte en este mundo y en el otro.

⁵⁷ Esta oración es una muestra del uso peculiar del número y de las concordancias gramaticales para resaltar a un personaje, como señalamos en la introducción.

Y el talmid que quedó con Yosef quedó muerto de hambre y muy ^{/10}cansado y lazado. Se asentó con el hajam debajo de un árbol y estuvieron como dos horas. Después fueron para enterar a los talmidim que murieron, y se fue rabí Yosef con el talmid para su camino y se le trocó la color de la cara, que se hicieron amaríos ^{/15}y flacos mucho. Y los talmidim otros entró en ellos šed, y no se supo °qué fue de ellos hasta que después de un mes vinieron a Šefat y murieron mehamat del šá‘ar que les daban los šedim.

Después vino rabí Yosef a Šidón y estuvo allí. Y salió a tarbut ra‘á ^{/20}como vido que no se hizo su gusto, y también que oyó el bat col que dijimos.

Y tajaron firmamiento con Lilit la maldicha, y entregose en su poder y la tomó por mujer y se enconaba con ella. Hasta que con šemot haquedošim y hašba‘ot que sabía, con ellos se servía ^{/25}para mal y con °ellos aconjuraba a los ruhín y a los °šedín que le trujeran cada noche lo que °quería.

De este modo fue su ušanza hasta hačer traer a la mujer del rey Yaván: y cada noche la traía a su cama ^{/h14b}y cerca el día la mandaba a su casa. Un día le dijo la reina °al rey:

–Sabreš que, estando durmiendo, me llevan a mí a otro lugar y se ajunta con mí un hombre y en el día me topo en mi cama, y no sé qué ^{/5}es el cavso de esto.

Etonces el rey entendió y enyió y llamó a los hechiceros, y los metió por šomerim en la camareta de la reina con otras mujeres, y les dijo °que °estuvieran prontos y aparejados para detener a los que vienen a tomar a la ^{/10}reina con hašba‘ot y šemot hatumá. Y así hicieron y estuvieron esperando.

En aquea noche vinieron los šedim como les encomendó rabí Yosef, y los aconjuraron a ellos que les dijeran qué coša es esto y por qué es esto. Dijeron los °šedim:

–°Nosotros somos °šeluhín de ^{/15}rabí Yosef que está en Šidón.

El-luego mandó el rey un pačhá con presente y cartas a el rey °Šidón, que en todo modo que se lo mandara a rabí Yosef vivo para vengarse de él y hačer en él modos de °yisurín fuertes. Y fue como vido rabí Yosef el mal que era mucho, y ^{/20}tuvo haber de los šedim la ⁵⁸carta que mandó. Antes que viniera la carta al rey de Šidón, se echó a la mar y °murió.

Y yo, su talmid el cinqueno, quedí en cama hačino, y no se topó melečina para su hačínura, y no tengo holganza de los šedim. Y escribí este ma‘asé ^{/25}por žikarón y el Šy”t se apiade de mí y diga ačasta a °mis angustias.

Ansí diče rabí Yehudá Meír, su talmid de rabí Yosef, que se topó en este ma‘asé.

^{/h15a}Diče el trešladador:

Dito ma‘asé lo trešladimos en ladino para que no acometa algùn hajam a querer trayer la gueulá, aunque sea muy hajam grande en la hojmá de la cačalá hama‘asit.

Y también que de ^{/5}este cuento mos será consejo, como dijo Šelomó hamélej –‘alav hašalom–: «Veel binatejá al tiša‘én» [Pv 3:5: ‘Y en tu propia inteligencia no estribes’]. Que no conviene que se enfeguicie el hombre en su hojmá, otro que se enfeguicie en el Šy”t.

Y también que vea el hombre cuánto daño hačen los pecados, que por coša poca se aflojó ^{/10}la fuerza de la quedušá y se engrandeció la sitrá ohorá y tornó a su lugar.

Y para que vea el hombre cuánto grande es la fuerza de los šemot hacodeš y °anyeče de espantarse de el Šy”t y tornar en tešubá cunplida delante de él.

⁵⁸ Aquí se interrumpe la edición de C818, aparte la palabra de reclamo que indica la continuación del cuento: <carta>. Suponemos que el desenlace es idéntico al resto.

Y con ^{/15}esto verná la gueulá cunplida por mano de el Šy”t miśmo bimherá beyamenu °amén, ky”r.

VERSIÓN B: JERUSALÉN 1886

^{/p232}En la ciudad de Šefat moraba⁵⁹ r’ Yosef de la Reina. Él era un hombre muy grande en cencia, de más muy práctico en los nombres ^{/p233}santos y sus aĵuntamientos⁶⁰. Él tenía cinco talmidim que estaban con él día y noche. Que después de toparlos muy prontos en saber, les entregó las llaves de la cencia de la caĵalá ^{/5}y los enyezó secretos de todos los nombres santos y saber regir cada nombre y nombre por hora de sus menester y culanearlos muy bien con santidad y limpieza.

En tiempo le pasó por tino de traer la reĥmición y haĉer fin en este ^{/10}largo cativerio y amargo. Se aĵuntó con sus cinco talmidim y les diĵo:

–Mis hijos, abrí güestras oreĵas y oí mis palabras. Muy bien yo lo entiendo, que no en baldes el Dio me engració a mí esta cencia maraviośa que ^{/15}no cualquier sabio la alcanza, otro cale decir que por razón es. Que así, estudiando⁶¹ bien en mi meollo, vide que secreto de el Dio él: y es que el Dio envelunta traer la salvación prostera por mi mano y quitar su santo pueblo ^{/20}de poder de sus angustiadores y haĉer parar la soberbia podestanía de el mundo. ¡Y nuestro untador enreinará en todo el mundo!

–Muestro señor –los talmidim arespondieron–, mośotros prontos en todo lo que comandas, ^{/25}y toda tu voluntad haremos hasta onde nuestro poder alcanza. Basta que el Dio esté con ti y te ayude asegún deśeo de tu alma.

–Si así es, asegún decíš –el rab les diĵo–, primo de todo santificavos y alimpiavos de ^{/30}todo modo de enconamiento. Trocavos güestros ^{/p234}sucios vestidos y a mujer no vos alleguéś tres días con sus noches y aprontá vianda, que después de tres días mośotros salimos a camino lejos. Y a muestra caśa no tornaremos ^{/5}hasta heredar a pueblo de Yisrael la tierra santa y será a ellos por pośesión de siempre. Y vośotros con partido que mantengáś mi encomendanza.

Los talmidim no faltaron de lo que sus señor ^{/10}les encomendó. Apunto se santificaron, se trocaron sus vestidos y se alinpiaron de todo enconamiento y se apartaron de sus mujeres. A fin de tres días tomaron con ellos comaña y pan muy limpio y no amasado por mano de mujer. ^{/15}Vinieron en la yeśibá y sus señor asentado y su cabeza entre sus rodías con muncha santidad y limpieza grande. Él alevantó su cabeza y los vido. Se aparó en pies y les diĵo:

–Sea güestro venido bendicho. Veluntad de ^{/20}el Dio mos acompañe y su loor apośe sobre mośotros y con su ayuda nuestro⁶² camino prosperará.

R’ Yosef tomó la escribanía en sus lombos y se fueron a Merón. Vertieron sus lágrimas con oración en la fuesa de r’ Šim’ón n’ ^{/25}Yoĥay –z”l– y durmieron ahí toda aquea noche.

Amaneciendo el día le vino raĵí Šim’ón ben Yoĥay y su hijo, raĵí El’azar, por esfueño a r’ Yosef y le diĵeron:

⁵⁹ Alj. *mraba*.

⁶⁰ Dejamos así la palabra, aunque puede que se trate de un error, frente a la empleada en general, *aĵuntamientos*.

⁶¹ Alj. *estuyendo*.

⁶² Alj. *mestro*.

–Guádrate y acavídate mucho por tu alma. Deveda tu pie de este camino que tú pensas ^{/30}de yir, que entronpiezos grandes para ti guad^{/p235}rados. Avolta tu idea y no te piedras para sienpre.

Él les arespondió y aínda durmiendo:

–El Dio de la altura sabe mis pensamientos, que celo grande me celí por nombre de el Dio santo, ^{/5}el esyiblado entre los gēntíos. Y él me ayudará por amor de su honra y tornaré prosperoó.

Ellos le arespondieron:

–¡Qué mos diera que tus palabras se asienten!

Él se despertó. Madrugaron y se fueron ^{/10}a la ciudad de Tebariá. Se enceraron en una jara llena de arbolería, y estuvieron entremetidos todo el día en aŷuntamientos de los nombres y sus aunamientos los sabidos a ellos, con santidad y temorida grande. Y cada ^{/15}día por día se aŷajaban en la mar de Tebariá y hacían vente y seš tebilot como cuenta de el nombre Hvy'h el⁶³ santo. Tres días en sirá caminaron en esta regla; el día ayunaban y la noche no comían dinguna carne de vivo y no ^{/20}bebían ni raquí ni vino.

A horas de tadre de el trecer día se aparó r' Yosef a hacer la oración con muncha limpieza y sus ojos cerados. Y cuando enmentaba el nombre Hvy'h el grande lo meldaba como su escritura y sus puntos, los ^{/25}sabidos a él con todos sus aunamientos los demenesteroós; con grande sentimiento deşbarazaba todo su meollo de pensamiento estraño. Y con aconjramientos fuertes aconjuró a Eliyahu hanabí que venga a él en despierto y que le amostre ^{/30}a él camino derecho asegún hará para quitar su ^{/p236}obra a luz.

Escapó su oración y echaron sus faces en tierra con grande estremición. Y Eliyahu hanabí vino a él con prisa grande y súpito fue descubiert a ellos. Les dijo:

–¿Qué ^{/5}es güestra demanda de mí, que tanto me estremeciteš?

Se aparó r' Yosef y todos los talmidim y se encorvaron a él en tierra y le dijeron:

–Paz a nuestro señor, profeta de el Dio verdadera⁶⁴, albricián bien, hacén oyr salvac^{/10}ión. No te peşe tanto, mi señor, por todas mis porfías por hacerte trayer, que delante de nuestro Dio no es encubierto dinguna coşa. Y a Él sabido que no es por mi honor la ocasión que te hiçe, otro que mi celo el grande por cla^{/15}ridad de el Dio, que está en cativerio; y a ti la coşa es preteneciente, siendo es tu oficio. Que ansí mi rogativa de ti es que me amostres camino a no entronpezarme, y con qué fuerza podré sojiguar a la parte enconada y quebran^{/20}tar toda su fortaleza y acercar la rehmición que moşotros asperamos una hora antes.

–Sábetelo⁶⁵ –Eliyahu le arespondió–, que la coşa es muy lejos de ti. Y la carga que tú te cargates tu honbro es muy flaco de sonportarla, ^{/25}y se quere muncha fuerza para la batalla que tú pensas de ordenar. Que el fonsado contrario es fuerte y mucho, y como nada serás dañado y pedrido de el mundo, que con sus vafos de los satanim de lejos serás quemado, y tu membración ^{/30}¡quén sabe si tamién para sienpre será olvidada ^{/p237}y arematada! Que mi consejo el más seguro y coriente es que tornes por el lugar que de él vinites, de cuanto encontrará con ti la mala conpañia de los satanim y poder no podrás con ^{/5}ellos y tamién dañar serás dañado. Que por horas ellos se mayorgan y sus podestancias es grande. Esta es mi parte de mi consejo.

–No, no, mi señor, –saltó raquí Yosef y le arespondió– no aflojaré mi mano, otro que me en^{/10}forteceré y quebrantaré, con fortaleza de el Dio, el soberbio de el Šatán y su altigüeza.

⁶³ Alj. al.

⁶⁴ El adjetivo femenino se refiere a *profeta*, que por acabar en *-a* tiene apariencia de femenino.

⁶⁵ Alj. *Sábetolo*.

Que jurar jurí de no tornar a mi casa y a mi reposo otro que con fama de vencedor. Y tú también sos debitor de ajuntarte con mošotros y darnos ^{/15}el orden qué sobre mošotros por hačer. Y sobre mí el obligo de mantener tu encomendanza con mucho deber sobre entregar mi alma a la muerte, que fuese por amor de mi Dio. Y de tu parte es el rijo siguiente.

^{/20}Eliyahu, oyendo que sus palabras son con grande inteción, le arespondió:

–Bien veo que mucho te degüeles por esyiblamiento de el nombre santo y su pueblo, el cativo debaño de poder fuerte y cruel. Que así entiende bien mi rijo y mi ^{/25}encomendanza y mira de no refušar ni cantidad de un cabello. Primo de todo, sobre ti y tus talmidim de alejarte de lugar poblado como estuviteš hasta agora, apartados de todo hombre y cuatropea, y hacéš ayuno veinte y un día ^{/30}y no tenéš de comer y beber, otro que de noche a ^{/p238}noche. Y güestra comida tiene que ser solo pan y agua, y no a hartura, solo mantenición por no morir. Y de noche en noche menguáš la mantenición fin que vos aušáš en lo más poco que ^{/5}puede ser. Y goléš colores y güesmos de especias buenas, en molde que alimpiáš güestros puerpos para que haiga en vošotros valor de somportar las vistas temerošas de los ángeles de el alto cielo, que harás ašajar por hablar con ^{/10}ellos. Y en cada día hacéš veinte y una tebilá, como cuenta de el santo nombre (ahY”h⁶⁶). A fin de veinte y un día, arecibíš ayuno de tres días junto con sus noches, y en cada día hacéš veinte y una tebilá, asegún dijimos. ^{/15}Al trece día después de la oración de la tadre mentas el nombre grande šem ben m”b, que tú muy bien ya lo sabes con todos sus ajuntamientos. Y mentas también el nombre santo que sale de el pasuc «Šerafim ‘omedim mimá‘al lo» [Is 6:2: ‘Serafines permanecen de pie por encima de él’] con sus puntos y ^{/20}sus manadero. Y en hora que hacéš esto vos envolvéš bien con talet y tefilín y encubriš güestras caras. Y aconjuras con estos santos nombres a el ángel alto Sandalfón con todo su fonsado que ašajen de el alto cielo. Y cuando ^{/25}vienen vos enfortecéš bien con agüesmar las especias. Que en aquella hora vaš a tener grande favor⁶⁷ y estremición y flaqueza grande de la tremontina de vož, de el retemblo y el fuego soflamán. Vošotros vos echáš⁶⁸ en tierra ^{/30}y decíš con vož alta: «Baruj Šem kevod maljutó le‘olam ^{/p239}va‘ed»⁶⁹ (bŠkml”v). Súpito el ángel santo Sandalfón con todo su fonsado vos van a demandar cavša de la llamada. En hablándovos él, semejante de entre la vož de el retenblo, no vaš a tener ^{/5}valor a somportar la fuerza de su palabra. Va a salir güestras almas y vaš a quedar vacíos de todo esprito. Vos se va a cerar güestras bocas y no vaš a tener dingtona valor por responderle. A punto sahumáš incensio ^{/10}limpio y bušcáš de él rogativas a que vos dé fuerza y valor por ordenar a él güestras demandas y sonportar la fuerza de sus repuestas. Y él enfortecerá güestro corazón y vos amostrará camino derecho y reglas ^{/15}por ordenar batalla contra el Satán y su fuerte fonsado. Y ande a mí que tu inteción alcanzas, siendo muy bien lo sé que no va a ser tu fuerza bastante de ariibar lo venidero.

Eliyahu, atemando de hablar, lo siguiente, como ^{/20}punto, se desapareció y se encubrió de sus ojos. Ellos se enfortecieron y se esforzaron, aunaron sus corazones y pužaron sobre ellos santidad y limpieza sobre limpieza. No fueron punto de todo lo que fueron encomendados. Se alejaron de ^{/25}todo modo de penserio y se apartaron de cuentos de este mundo. Y todo sus estudios fue en entendimientos enaltecidos de los altos cielos, que como poco fueron dešnudados de el vestido naturable y se asemejaron a los ángeles.

^{/30}Los días de la taxa se cunplieron, vino la hora ^{/p240}de la oración de la tadre. Se alevantó r’ Yosef y sus cinco talmidim, con temoridad grande y muncha favor y miedo, se envolvieron

⁶⁶ Las letras del nombre suman 21, como esta abreviación.

⁶⁷ Como indicamos en la introducción, un rasgo de este texto es que esta forma con *pe* con diacrítico es la habitual, y no, como se esperarí, *pavor*.

⁶⁸ Alj. *echás*.

⁶⁹ Inicio de la *Šemá*, que se repite a continuación mediante siglas.

con talet y tefilín y se cubrieron sus caras y sus ca^{/5}bezas. Y hicieron la oración con mucho sentimiento y dijeron:

–¡Arespóndemos, Dio, arespóndemos!

Y en lugar de el nombre santo Hvy'h, decían el nombre grande y temerooso como su escritura y sus puntos, como su voz y su cantar. Es^{/10}caparon la oración, se echaron sobre sus caras en tierra, se levantaron sobre sus pies y atorgaron por sus rebellos y rebellos de toda la conpañía. Y exclamaron con voz alta con toda sus fuerzas:

–¡Arespóndemos, Dio, arespón^{/15}demos!

Hicieron aconjuramientos con el nombre m"b que les dijo a ellos Eliyahu, que sale de el pasuc «'omedim mimá'al lo» [Is 6:2: 'permanecen de pie por encima de él'], y aconjuraron a el ángel Sandalfón con todo su fonsado que se descubra a ellos.

Y con fuerza grande de los nombres ^{/20}santos se abrieron las puertas de los cielos y se retenbló todo el mundo. Y súpito se apareció a ellos el ángel santo Sandalfón con todo su fonsado, venido sobre cuatregua de fuego real grande y temerooso. Flama de fuego sof^{/25}lamiguó toda la tierra, voz grande y retenblo y estremición. Rabí Yosef se estremeció y se aturbó de la grande favor y miedo que le cayó de la vista temeroosa. Se cayeron en tierra y se les aflojó su corazón y quedó sin soluc como una ^{/30}piedra adormecida. A punto se enfortecieron ^{/p241}y sahumaron el incensio limpio y se aretornaron. Ma el miedo y el retenblo y la flaqueza grande quedó sobre ellos y aún no pudieron hablar. El ángel gritó con voz fuerte y saña grande ^{/5}y les dijo:

–Hijo de hombre, bajo y menospreciado, ¿cómo te cunplió tu corazón por estremecer los altos y los bajos? Y no hicites precio, tú, repudio, y tú, vergüenza, que tú, carne y sangre, polvo y tierra, te mueres y sos contado como ^{/10}una cadavrina. Que como punto ya sos adrido con el vafó de boca de mis fonsados y tu puerpo será trastornado a ceniza y montón aþorecido.

Rabí Yosef le arespondió con voz baja y muy ^{/15}quebrantada y su puerpo tenblaba como una caña y se estremecían todos sus miembros. Y le dijo:

–Mi señor ángel, santo de el Dio. ¿Qué puede hablar tu esclavo delante de ti, después que ya quedí sin reflo y sin alma de la ^{/20}muncha favor que cayó sobre mí, de tu loor la grande? Que mucho me espanto de el fuego el grande, no me queme con sus centeas. Y no te puedo aresponder, otro que con tu merced me esforzaré y me enforteceré y, con tu licencia que ^{/25}tú me darás, tomaré la valor hablar y demandar mi demanda.

Como oyir el ángel sus palabras las quebrantadas, se allegó a mi lado y me dijo⁷⁰:

–Alevanta, habla como todo deseo de tu alma sin ^{/30}refuoso. Y yo ya te esforzí y enrecí tu corazón, ^{/p242}y demanda tu demanda sin dinguna favor y miedo.

Ellos se descalzaron sus zapatos, se allegaron cerca él y se encorvaron en tierra. Arespondió rabí Yosef a el ángel y le dijo:

^{/5}–¡Bendicho tú y bendicha tu venida, ángel de el Dio! ¡Paz a todo tu real el santo! Rogo de ti por ayudarme a cumplir mi voluntad, que no por mi honor y honor de la casa de mi padre yo me ocupo, otro que por amor de el Dio firme, ^{/10}rey de reyes de los reyes, el Santo bendicho Él, que a Él solo le conviene la altigüeza y la loor, el reino y la grandeza. Y agora tú, santo, y tu fonsado el santo, atorga con mí por pelear con 'Amalec. Enderéchame y amóstrame el ^{/15}camino por quebrantar la podestanía mala de la tierra, y por aþatir el reinado soþerbio de el mundo, y con qué podré desterar a el Satán de su morada y por enaltecer los reales y fonsados santos en las alturas y mayorgar ^{/20}la fuerza de la santidad como de antes.

⁷⁰ Como apuntamos en la introducción, en este momento el punto de vista de la narración pasa a Yosef.

El ángel le arespondió a raḅí Yosef:

–Muy bien darša, señor ḥajam, cuando hay quen lo oyiga. Muy hermosos son tus pensamientos y tus hablas muy ciertas y derechas. Que todos los fonsados ^{/25}de los ángeles santos asperan con muncha cobdicia y deseo cuándo ya verná tala hora que el señor de todo el mundo se vengará de sus angustiadores y angustiadores de su pueblo, los ešyiblantes su nombre en cada hora y ^{/30}menosprecián a sus cercanos y en los que en ^{/p243}Él creen con todo sus corazones y santifican su nombre el temerošo y entregan su alma por su celo. Amá sábelo, hijo de hombre, que toda tu laçeria y tu cansería hasta agora es nada, ^{/5}que no tú puedes saber el alto lugar que el Satán y todo su fonsado engrandeció su podestanía, otro que el Dio solo sabe. En tanto es que mi fuerza es poca de alcanzar y saber la fuerza de el Satán y su comando el ^{/10}grande y con qué será reḅajado. Y en mi mano no hay dinguna fuerza, solo mi patronicio es de guadrar los caminos santos que en el mundo de más ariba, que por ahí pasan las oraciones de Yisrael: yo las arecibo y las entrego ^{/15}en mano de los ángeles grandes, Ajtariel y M't, sar hapanim, y sus fonsados. Y ellos saben y pueden denunciarte en qué está decolgada su fuerza de el Satán. Ma ¿quén se puede apararse delante de estos fuertes ángeles?, y que no ^{/20}tienes la valor de sonportar la temeroša vista de sus claridades y el fuego que quema fuego de estos ángeles, que ellos son más grado bajo. Si por modre de mí tanto te aturbastes, ¿cómo tú te puedes sostener delante de ellos, que ^{/25}cale que puḅes apartamiento y santidad mucho más de agora?

Le arespondió raḅí Yosef y le diḅo:

–En verdad que menospreciado yo y muy bajo, y no so perteneciente para una coša semejante. ¿Que quén so ^{/30}yo por venir delante de este ángel temerošo? ^{/p244}Amá, corazón bajo y quebrantado el Dio no menosprecia y no aḅorece oración de probe y mezquino. Y yo ya cortí en mi meollo de entregar mi alma por santidad de el nombre de el ^{/5}Dio santo. Y la más fuerte ocasión que puede ser yo somportaré y yo sacrificaré mi alma, mi sangre, mi carne sacrificio a el Dio. Que así, señor ángel santo, amóstrame qué haré por aḅajar a el ángel Ajtariel y M't, sar hapanim, ^{/10}ande mí y qué es el apartamiento que sobre mí de puḅar y la santidad y la limpieza que se es demenester y con cuál nombre los aconḅuraré. Que diḅe: una vez moriré después que mis ojos vieron faces de ángeles santos y enal ^{/15}tecidos, y con esto seré asegurado para vidas de sienpre y mi parte será en más alto punto.

–Oí agora mis palabras –el ángel tornó y le diḅo–, y el Dio esté en tu ayuda. Este ^{/20}es el riḅo que yo te vo ordenar. Mete mucho tino y no fuyas de mi encomendanza de todo punto, de más tú y tu cencia te lo sabrás. Como el primo riḅo que te regites para aḅajarme a mí onde ti, te regirás cuarenta días. Y no ^{/25}enblezques tu meollo en ningún pensamiento estraño afueras de esto y santificarte cuanto más puede ser, y de menguar en el tallez de la comida y puḅar en agüesmar golores y especias, que esto es lo más inportante por ^{/30}mantenición de la alma. Y después de cuarenta ^{/p245}días enmentáš el nombre santo de šem b'n 'b con todos sus apuntamientos y su manadero, y con él aconḅuras a estos dos ángeles, Ajtariel y M't, sar hapanim, grandes y fuertes. ^{/5}Y antes de la conḅura ordenáš güestra oración a el Dio a que vos ayude y vos dé fuerza por somportar la temorida grande y que no vos queméš en sus fuegos. Y después vos rengracias a estos dos ángeles que hagan ^{/10}por el nombre santo šem b'n 'b y vengan a vošotros, y enfortécete como hiçites con mí hasta agora. Y encorájate cuanto más puedes a demandar de ellos fuerza, que ellos son los ángeles grandes y fuertes, y ellos te darán ^{/15}a saber los caminos de el Satán y con qué podrás quebrantar su fuerza. Ma yo te digo que el Dio te guadre de todo mal y guadre tamién a tu alma.

El ángel Sandalfón asubió con la tenpesta ^{/20}a los cielos, y aínda los talmidim echados en tierra de la favor y el miedo que les cayó. Ellos se alevantaron de ahí y se alejaron de aquel lugar a un monte alto cerca Merón, y se entraron en una me'ará y estuvieron todos los ^{/25}cuarenta días con muncha santidad y limpieza, asegún fueron encomendados, hasta que no

se consentían en ellos en qué mundo están. Y no vieron en todos aquellos días ni hombre ni cuatropea.

Cunpliéndose en los cuarenta días, salieron de la me'ará ^{/30}a el desierto, que por ahí es pasaje de el río ^{/p246}de Quišón. Se asubieron arriba por parte de su manadero, lugar que en él hicieron tebilá todos los cuarenta días. Se aprontaron a sus mismos para la oración de la madre. Dijeron con lloro ^{/5}y exclamación grande:

–Respóndemos, Dio, respóndemos.

Hicieron una rodancha de piedras y se entraron adentro de ella. Se ataron mano con mano y enmentaron el nombre grande con mucho ^{/10}aunamiento. Y aconjuraron a el ángel Ajtariel y su fonsado y a el ángel M't, sar hapanim, y su fonsado. Ellos enmentando el nombre grande y temeroso, se estremeció y se retenbló toda la tierra y hizo trugüenos y relámpagos. Se abrieron los cielos y abajaron los ángeles con ^{/15}muncha revolción y bušcaron por encontrar en rabí Yosef y sus talmidim. Ma ellos, siendo atadas sus manos y con fuerza de los nombres los santos, los sabidos a ellos, con sus pensamientos, que de boca no los pudieron decirlos, que no ^{/20}tenían valor de hablar, no les pudieron hacer ningún daño. Ellos cayeron en tierra y aínda sus manos aúntadas uno con otro y no se espartieron. A punto que los ángeles y sus fonsados abajaron, enpezaron con rabia grande y dijeron:

^{/25}–¿Quién es este que tuvo ánimo y le cunplió su corazón por servirse con la corona de el rey santo? Tú, carne y sangre, gota fedionda, yerme y gušano, ¿qué sos tú, hombre bajo y menospreciado, por llamar a el rey?

^{/30}Rabí Yosef, de ver la vista semejante y ^{/p247}de oír la voz de él, retenbló, y el fuego grande y temeroso, cuatreguas y sus caballadores, todos flama viva, el aire tempestioso que arancaba montes y despedazaba peñascos. ^{/5}Y de la grande ira y saña que bušcaron por encontrar en ellos, cayeron amudecidos y no pudieron aresponder palabra de la grande turba. El ángel M't, sar hapanim, se le allegó a lado de rabí Yosef y le metió su mano encima de su ^{/10}hombro. Y le dijo:

–¡Habla, habla! Gota fedionda, ¿qué es esta estremeción grande que mos estremetes⁷¹? ¡Guay de ti, que no pensates la honra de tu Criador, y guay de tu alma, soberbio de corazón!

^{/15}Etonces se esforzó rabí Yosef y dijo con habla quebrantada y flaqueza:

–¿Qué puede hablar el bajo esclavo delante su señor, en tanto que no le da coraje con su licencia? Siendo que yo como piedra adormecida de la grande favor, ^{/20}¿cómo podré hablar y demandar? Esfórzame y alicénciame, entonces ordenaré todas mis razones.

Le expandió el otro ángel Ajtariel también él a su mano y le dijo:

–Habla tus palabras ^{/25}liberto, asegún tu voluntad, sin dinguna favor.

Rabí Yosef abrió su boca y dijo:

–Mi demanda es una y no asegundeó, aunque pase sobre mi cabeza lo que más puede ser y con dešyachearme también de mi alma. Y podrá ser ^{/30}que alcanzaré mi cobdicia con ayuda de el Dio, ^{/p248}que en Él poder grande. Él, que conoce las encubiertas, sabe mi corazón si por rebello o por falsía hice todas estas hechas, otro que por honra de el Dio, que está trespašada, y ^{/5}por alevantarla de el polvo, que está descaída por nuestros pecados. Y agora sobre vosotros, ángeles santos y enaltecidos, la encomendanza y el deber de la coša. Y por celarvos por nombre de el Dio, el ešyiblado, y ^{/10}santificarlo con la más grande posibilidad, y con fuerza de el nombre santo y temeroso, que con él se sostienen cielos y tierra, que me amostréš qué es la fuerza de el S'm y con qué podré abatirla.

^{/15}Arespondieron todos los ángeles a una:

⁷¹ Quizá error por *estremeces*.

–Endurecites por demandar y la coša es muy fuerte para ti por hacerla. Que si sabías cuánta grande es sus fuerzas por sus pecados de Yisrael, y no hay quién sepa afueras de mošotros, ^{/20}que mošotros somos los guardianes de los caminos de ariba de el fonsado de S”m. Y él es muy fuerte y no hay quién lo pueda abañar, que él está encastillado adentro de tres calés que lo arodean por modre de los grandes rebellos de ^{/25}hijos de Yisrael, otro que el Dio poderoso puede con él cuando verná su hora.

Rabí Yosef tornó y les dijo:

–En tanto agora que ya arepudió mi alma para la muerte por amor de el Dio santo y después que vide reales ^{/30}santos y mi alma escapó, mi corazón enfeució ^{/p249}que con mercedes de el Dio seré ayudado, y no tornaré con vergüenza. Vošotros solo tomá la ocasión de anezarme el camino que tomaré en mano y cómo por regirme. Y después yo ^{/5}sabré qué haré.

Los ángeles le arespondieron:

–Oe, Yosef, a palabra de el Dio. En verdad que no es encubierto de el que creó el mundo que tu penserio es muy veluntošo. Ma aínda no allegó ^{/10}la hora que setencia fue dada. Y agora si de parte de la cencia y el saber de los secretos encubiertos que el Criador te rengació y que con ellos mošotros somos forzados por honor de su nombre el grande por decírte a ti y por ^{/15}amostrarte el camino que por él andarás, amá asegúratelo: que poder no podrás. Y no entres en lugar que no sos perteneciente: hasta aquí vinites y basta a ti. Ma si enveluntas por porfiar en la coša con fuerza de el nombre ^{/20}grande, mošotros diremos a ti a lo que harás. Y si quitarás tu penserio a claridad y serás prosperošo, ¡bien-aventurado tú!

Arespondió r’ Yosef y dijo:

–Santos, santos, vuestras palabras son buenas y ciertas, ^{/25}vedraderas y derecheras. Ma mi corazón me se quema de ver la honra de el Dio esyiblada y me celí por la ciudad santa de Šiyón celo grande. Y a el Dio, lo que le plaçe en mí haga. Y si tamién a la muerte alcanzaré ni me de ^{/30}vedaré de mi pensamiento. Y vošotros, temerošos ^{/p250}ángeles, enforteceme y ayudame con güestro bien consejo. Y será a mí por membración, mi alma segura que no será a mí por entronpiezo.

Los ángeles Ajtariel y M’t, sar hapanim, le ^{/5}dijeron a una boca:

–Sábetelo que de una parte tiene el S”m dos calés: una calé de fiero de los cielos a la tierra, y una calé que ella es la mar de Oquenos. Y de la otra parte una calé de nieve que su altura toca a al cielo. ^{/10}Y agora abre tus orejas y mete tino a lo que te encomendamos de no salir de muestras palabras ni derecha ni iztiedra.

»Enfortécete muy bien, que tú sos demenesterošo por pasar estas tres calés para venir a el monte de ^{/15}Se’ír, por južgar a el monte de humo. Y tú, en saliendo de aquí, trava tu camino para el monte de Se’ír. Y mošotros ahí te aconantamos ariba y asegún harás tú abažo, asegún te encomendaremos, haremos mošotros lo mišmo ariba. Y ağun ^{/20}tarás con tus obras tu alma ariba con mošotros. Guádrate y acavídate no sea que demudes de lo que diremos a ti, que en tomando tu camino para monte de Se’ír, puja santidad con mucha limpieza y aunamiento y apocar la mantención, ^{/25}como hícites hasta agora. Que güestras almas por horas está en alto grado y ya vos contáš como uno de los ángeles, después que ya vos olvidateš caminos de el mundo. Y no apartéš güestro pensamiento de todo punto de ^{/30}aunamientos y entendimientos enaltecidos.

^{/p251}»En acercándovos a el lugar, van a corer sobre vošotros una suma grande de peros pretos por dañavos. Sabévoldo que ellos son el fonsado de el S”m y su asquer que él enyía sobre ^{/5}vošotros por arevolver vuestro aunamiento, y no sea que vos espavoreš. A punto enmentáš el nombre grande y el santo, šem Hvy’h, con henchimiento de hhi”n, que su cuenta

es b'n y tamién kél'b, y vos aprontáš bien en su apuntamiento ^{/10}y en su aunamiento y su manadero. Y ellos se van a fuir delante de voóotros.

»Camináš adelante para subir a el monte y él arodeado de nieve de los cielos a la tierra, que no hay dinguna entrada por dinguna parte. Enmentáš ^{/15}el nombre santo que sale de el pasuc «¿Habata 'ad⁷² ošrot šáleg?» [cfr. *Jb* 38:22: '¿Acaso has llegado hasta los depósitos de nieve?']), el sabido a ti su aŷuntamiento y su apuntamiento. Y el monte se va descarancar de su luguar. Mentas el otro nombre que sale de el pasuc «Tašleg beŠalmón» [*Sal* 68:15: 'Nevaba en el Salmón'] y se va dešhaċer el ^{/20}monte de su raíz como tal no hubo.

»Y vas yendo y caminando con estos pensamientos hasta que allegas a la otra pared de la calé, que es la mar de Oquenos, y verás que sus olas asubirán hasta los cielos y bušcan por englutirte. ^{/25}Tú no hagas cuenta de todo esto, mentas los nombres santos que salen de el capítulo de *Tehilim* veinte y mueve [*Sal* 29:1: 'Salmo de David: Tributad al Señor, hijos de Elohim'], como sus escrituras, sus puntos y sus aŷuntamientos y sus manaderos. Se va a secar la mar y tú pasarás por lo ^{/30}seco. Y tú, caminando más, encontrarás más ^{/p252}con la calé de fiero de la tierra hasta los cielos, tomarás el cuchío y aseñalarás sobre ella el nombre santo que sale de el pasuc «Ĥéreb IH' uleGuid'ón» [*Jue* 7:20: 'A las armas por el Señor y por Gedeón'] con sus puntos y su manadero, y cortas ^{/5}con el cuchío el fiero. Te se va abrir la puerta y entrarás en ella. Acavídade de detener la puerta fin que pases tú y tus talmidim antes que se cere, siendo que después que vaš a escapar de entrar, va tornar la puerta ^{/10}y se va a cerar.

»Entrando vaš a venir en el monte de Se'ír. Moóotros vamos a echar a el S'm de su lugar y lo vamos a entregar en tu mano. Y en tu mano que esté pronta una tasa de plomo ⁷³, que está cavacada en ella ^{/15}el nombre santo claro. Y como ansí otra tasa cavacada en ella el nombre santo que sale de el pasuc «Vayómer: "Žot hariš'á", vayašlej otah el toj haefá vayašlej et eben ha'oféret el piha» [*Zc* 5:8: 'Y dijo: "Esta es la maldad", y la arrojó dentro del horno y echó la piedra de plomo a la boca de este'].

»Y después caminas en todo el monte de Se'ír asegún tu ^{/20}veluntad sin dinguna favor y miedo. Y ahí vas a topar a el S'm y su mujer Lilit, y tú los buš[c]arás, que ellos se van a fuir y se van a desaparecer de ti. Y ellos se van asconder en una me'ará. Entrando ^{/25}tú onde ellos, te se van asemejar a ti como dos peros pretos, macho y hembra. Tú te acercas a ellos sin dingún miedo y metes las dos tasas de plomo que en ellas cavacadas los nombres santos, una encima de cada uno. Ellos ^{/30}a punto se van aquebrantar. Tú los atas con ^{/p253}cadena en sus gargantas y los trayes a el južgo en el monte de Se'ír que pasates.

»Y ahí vas a tañer vož de šofar grande y se va descubrir el reħmidor. El Dio santo lo va a ^{/5}degoyar delante los šađiquim y será reħmición de sienpre y será nombre de H' uno y su nombre uno. Ma, en tanto, acavídade y guádrate muy mucho, que en hora que ellos se van aquebrantar deħajo de ti, ellos van a llorar y van ^{/10}a demandar de ti con muncha rogativa que hagas piadad con ellos, que les des algo de mantenición o algún modo de bebraje por sostener sus puerpos: no sea que te apiades de ellos y oyigas sus rogativas de darles dinguna coša de mante^{/15}nición y no sea que, siendo están en tu mano. te aflojes de los aconjurationes. Con todo esto se quere guardia grande, y te tienes que acavidar mucho de no refušar nada de todo lo que te encomendamos y guádrate de todo modo de ^{/20}entronpezo. ¡Y el Dio estará en tu ayuda!

Escapando de hablar, los dos ángeles se volaron a los cielos. Y rabí Yosef y sus cinco talmidim se echaron en tierra y se encorvaron y no pudieron alevantar cabeza fin que ellos ^{/25}asubieron y se desaparecieron.

⁷² Como en las otras ediciones, esta forma aparece en lugar de *el*.

⁷³ En C766 se hablaba de una tabla o lámina; aquí hay que poner la palabra *tasa* en relación con *tc. tas* 'recipiente de cobre, bandeja redonda de metal'.

Después que los ángeles asubieron a los cielos, se levantaron de la tierra con alegría grande. Con prisa mucho ordenaron los nombres santos y los aconjuramientos que fu^{/30}eron encomendados por regirse con ellos. Cava^{/p254}caron en las dos tasas de plomo los nombres santos y temerosos que les dijeron los ángeles y tomaron camino para el monte de Se'ír. Ellos caminando y fonsado grande de peros pretos, miles ^{/5}y milarias, se levantaron sobre ellos y los arodearon de todas las partes. Maullaron maúllo grande por aturbarlos y por areyolverlos de sus pensamientos. Enmentando ellos los nombres santos con grande sentimiento, los peros se apar^{/10}ataron de ellos y se fuyeron, y no quedó ni uno de ellos.

Caminaron camino de un día; a horas de tadre vinieron a un monte de nieve, grande de los cielos a la tierra. Se enfortecieron con los nombres y sus ajuntamientos, los enmentados, ^{/15}y se arancó de su lugar. Y con el otro nombre se deritió de el todo, como que tal no hubiera. Durmieron ahí aquea noche. Demañana, amaneciendo el día, tomaron sus caminos por endelantre, camino de dos días.

En el trecer día vinieron en ^{/20}un lugar y delante de ellos una mar muy grande y ancha, muy maravioša, tenpesteaba mucho y sus olas tocaban en el cielo. A punto enmentaron los nombres los sabidos a ellos y pasaron entre ella por lo seco. Como ^{/25}media hora alcanzaron cerca de la calé de fiero. Tomó raḅí Yosef el cuchío que en él cavacado el nombre santo, aseñaló en ella como una puerta. Súpito se abrió, aferó la puerta fin que entraron él y los cuatro talmidim, que el uno, ^{/30}entrando ḅaraganeándose, se le trabó la puerta ^{/p255}de mano de raḅí Yosef y se le enceró encima de el pie de el un talmid y le quedó el pie medio afuera y medio adientro. Él exclamó:

–¡Mi señor, escápame!

Raḅí Yosef quitó el cuchío y aseñaló ^{/5}otra vez deredor de el pie, se abrió fin que pasó. Tornó otra vez y se ceró.

Se asubieron en la punta de el monte de Se'ír, caminaron en él todo el día hasta la tadre. Vinieron en una cuesta toda ella llena de me'arot. Súpito oyeron ^{/10}vož de maúllo de peros; se acercaron en la me'ará y ahí escondidos dos peros pretos muy grandes y ellos eran macho y henbra. Acercándose a ellos saltaron por anglutirlos. Súpito expandió r' Yosef sus manos y metió las tasas una ^{/15}encima de cada uno. Sus talmidim ya estaban prontos con las cuedras; los ataron y los trabaron de adientro de la me'ará y los quitaron afuera. Viéndosen ellos rendidos, se dešnudaron de aquea figura de peros y tornaron a figura de ^{/20}honbre, y a ellos alas y llenos de ojos como una flama de fuego.

Se echaron a sus pies de r' Yosef y sus talmidim y bušcaron rogativas de ellos por que les dé un pedacico de pan y una bebida de agua para poder sostenersen. ^{/25}Le diḅeron a él:

–Mi señor, ¿qué esperanza agora a mošotros, después que ya cayimos en su mano y deḅajo de tu poder todo mi fonsado quebrantado? Puedes haćer en mošotros asegún te plaće, que no hay en mošotros dinguna fuerza para apararnos ^{/30}cuenta de ti. Solo haž con mošotros merced y ^{/p256}piadad por ayediguaros, siendo hasta agora⁷⁴ estábamos en posto alto en los cielos de ariba y mos manteníamos de la claridad de la luž grande. En tanto fuimos echados porque mori^{/5}remos delante de ti, ayedigua muestra alma hasta nuestro venir a Se'ír.

Raḅí Yosef no hizo dingún cavšo de sus palabras y de todas sus rogativas. No les dio dinguna coša, asegún fue encomendado. Caminaba r' Yosef y sus talmidim ^{/10}alegres y gožošos de corazón, como caras de león. S'm y su mujer Lilit y todos sus fonsados caminaban y lloraban detrás de él, y ellos atados los trababan y los arastaban. Raḅí Yosef gritó con vož de alegría y diḅo:

⁷⁴ Alj.: agoa.

–¿Quién se lo ^{/15}creerá esta novetá después que decían que la coşa es muy lejos de moşotros y imposible de salirmos de la mano la coşa? Agora que se alegren los cielos y que se agoce la tiera. Y todos los ĝentíos alaben a H', rey de todos los reyes, con ^{/20}voź de cantar.

Etonces saltó S''m con voź muy quebrantada y le dijo a r' Yosef:

–Ciertamente, mi señor, ya lo supe que en tu mano estó y poder podrás haçer en mí asegún tu voluntad. En tanto, ^{/25}¿qué es la favor agora que tienes de mí y de mi fonsado, después que estamos encadenados y sujeftos a tu podestanía y haçer en moşotros a tu gusto? No buşcamos otro que piadad por que sostengas nuestro esprito y mos ayedigües ^{/30}hasta que venimos en monte de Se'ír.

^{/p257}Rabí Yosef arespondió y les dijo:

–Quita la feucia de mí, que no tenéş dinguna esperanza, siendo muy bien estó encomendado.

Ellos viniendo cerca el monte de Se'ír, quitó r' Yosef el eñudo ^{/5}de el incensio de su pecho por goler y aretornar su alma. Saltó el S''m con voź de lloro y le dijo:

–Ya que comer no me quieres dar, a lo menos dame, goleré un poco de este incensio que tienes en tu mano.

Espandió rabí Yosef a su mano y le dio un poco ^{/10}de incensio para que golga. Aínda el incensio en mano de rabí Yosef, quitó el S''m una centea de su boca, se acendió el incensio y el humo le vino en su nariź. Súpito se enforteció, arancó las cuedras y echó las tasas de plomo de ^{/15}sobre él, que en ellas cavacadas los nombres santos, en tiera y contrarió con sus fonsados y encontraron en sus talmidim.

A punto dos de ellos murieron de la voź de aulación que aularon S''m y sus fonsados. Y dos de ellos en ^{/20}contraron con ellos y salieron de sus meollos. Y quedó rabí Yosef solo con un talmid cansado y muy deşlejado y no supo que con aquella golor de el sahumero de el incensio se contó como que lo hizo a el S''m 'abodá žará y se aflojaron la fuer^{/25}za de los nombres santos que en las tasas de plomo. Y fue por el pecado que pasó palabras de los ángeles santos. Y en aquel punto se hinchó todo el monte de humo y se hizo escuridad y tiniebla. Salió una voź y dijo:

–¡Guay por ti, ^{/30}Yosef, y guay por tu alma!, que pasates de lo que ^{/p258}fuites encomendado y servites servimiento estraño y sahumates sahumero a el S''m. Y agora él preseguirá detrás de ti por desterarte de este mundo y de el otro.

^{/5}Un talmid solo restó con rabí Yosef, cansado y flaco, fin que allegaron al punto de la muerte. Se asentaron deĝajo de un árbol como tienpo de dos horas. Después que descansaron enteraron a los dos talmidim y tornaron los dos atrás ^{/10}a sus caminos. Y los otros dos talmidim les entró espritos malos y fuyeron y más no se supo de ellos, fin que después de un mes tornaron a Šefat y ahí murieron en corto tienpo que no pudieron areevar el mal.

^{/15}Rabí Yosef se fue a Šayida⁷⁵, se asentó ahí y salió en caminos negros. Después que vido que su deşeo no alcanzó y la voź que oyó, que no hay a él dinguna esperanza ni en este mundo ni en el otro, ató amor con Lilit, mujer de el ^{/20}Satán, la mala, y se entregó en su mano y fue a él por mujer y se enconaba a sí mişmo en todo modo de enconamiento, fin que con aquellos nombres santos y todas aquellas conĝuras que él sabía se servía con ellas para mal. Y con ^{/25}ellas aconĝuraba a todos los espritos malos y los diablos en cada noche por traerle a todo lo que su alma enveluntaba.

Y esto era su regla todos sus días fin que cobdició su alma más que todas la mujeres a la reina, ^{/30}mujer de el rey de Yaván. Comandaba con su acon^{/p259}juramientos que se la trujeran

⁷⁵ Escrito שׂאִידָא, que en C766 corresponde a Sidón.

cada noche, y amaneciendo el día la tornaba a su palacio. Pasando días, la reina le contó a el rey de Yaván, su marido, que «en cada noche, y yo en mi es^{/5}fueño, me trayen a un lugar y se aŷunta con mí un hombre. Demañana yo me alevanto y me topo a mí miŷma enbatacada y ensuiciada de žerá‘ y no sé de ánde me viene este mal».

Etonces el rey se consintió en la coŷa. Envió y trujo^{/10} a todos sus megos y sus hechičeros y los metió en la caŷa de la reina con otras mujeres. Y por afueras metió guardianes bien encomendados y les dijo:

–Aprontavos muy bien con güestros acônjuramientos y los nombres los demenesteroŷos^{/15} para esto hecho, por detener a los que vienen para tomar a la reina y saber todas las encubiertas, y quén es este que tuvo el coraŷe de hačer lo semejante en siendo mi mujer.

Ellos se aprontaron y se asentaron a la guar^{/20} dia. En aquea noche miŷma vinieron los ŷedim por encomendanza de r’ Yosef. Súpito los hechičeros se consintieron y hičieron sus conjururas por saber la coŷa. Ellos les arespondieron:

–Moŷotros somos envidados con encomendanza de raŷí Yosef de la Reina,^{/25} morador de ŷayida.

A punto le contaron a el rey todo el cuento sin falta. El rey envió un mayoral de sus fonsados con cartas y precintos muy honorados a el comandante de ŷayida, que le haga la favor⁷⁶ de envidarle a raŷí Yosef^{/30} vivo por vengarse de él por el mal que hizo con su^{/p260} mujer. Sabiendo raŷí Yosef de boca de los ŷedim, antes que la carta allegue en mano de el comandante y el mal castigo que él aspera, se fue y se echó a la mar y murió.

Y yo el talmid^{/5} cinqueno quedí a mi solas, echado en cama de malatía todos mis días, y no hubo dinguna melečina para mi llaga. Y todos mis miembros sienpre se retenblaban y no había a mí dingún descanso de los ŷedim. Y escribí este acontecim^{/10} iento por membración. El menor, Yeudá Meír, talmid de r’ Yosef de la Reina.

9. VARIANTES

2a: *nuestros:* muestros C818 S847 V852.– *Y amostra que era:* Y era esto C818.– *tiempo:* žemán S847.– *Cordova:* Codrovero C818.– *ž”l:* om. S847 V852.– *ž”l:* žl”hh V852.– *y:* om. S847 V852.– *porfiar:* porfidiar S847 V852.

2b: *les:* om. S847 V852.– *Nuestro:* Muestro C818.– *noŷotros:* moŷotros C818 S847.– *noŷotros:* moŷotros C818.– *para:* a C818.– *b’eH”y:* b’e”H C818; b’e” S847.– *onde:* ande S847.– *los:* les V852.– *alenu:* om. S847.– *del:* el S847.– *que apoŷe veluntad en hechas:* om. S847 V852.

3a: *de nuestras:* de muestras C818; en muestras S847 V852.– *noŷotros:* moŷotros C818 S847.– *nuestro:* muestro C818; muesro S847.– *nuestros:* muestros C818.– *nuestras:* muestras C818 S847.– *raŷí ŷim’ón ben Yoḥay:* rŷ”bY C818.– *fuesa:* queburá S847.– *raŷí ŷim’ón ben Yoḥay:* rŷ”b’Y C818.– *Dio:* ŷy”t S847.

3b: *hamerkabá:* mercabá S847.– *Y:* om. S847 V852.– *demañana:* mañana S847 V852.– *dinguna:* ninguna S847 V852.– *tefilat:* tefilá S847.– *a:* en S847.– *de:* om. V852.– *de:* del C818.– *él:* om. S847 V852.– *hu:* om. V852.– *le:* él C818.– *anyezara:* enyežara S847.

4a: *a:* y V852.– *nuestro:* muestro C818.– *nuestro:* muestro C818.– *verdadero:* vedradero C818 S847.– *alḅircián:* alḅricián C818; albricián S847.– *se arabie mi ŷeñor:* me se a. ŷeñor

⁷⁶ Esta es la única vez en el texto en que el término, en femenino, tiene su significado habitual.

C818.– *porfii*: porfidií S847 V852.– *puedré: podr  S847.– apañarlos*: apa arlo S847 V852.– * l*: om. S847.

4b: *todo*: om. S847.– *rogo*: om. C818.– *di-yentro*: de dentro S847 V852.– *no otros*: mo otros C818; nos'otros S847; no 'otros V852.– *no otros*: mo otros C818 S847; nos'otros V852.– *guadrarlo*: entregar C818.– *nuestra*: muestra C818.– *nuestro*: nuestro C818 S847.– *nuestros*: nuestros C818.– *puedrás*: podrás S847 V852.– *encomendar *: encomendo S847.– *bienaventurado*: aventurado V852.– *all *: ahí C818 S847.– *vo otros*: vo 'otro' V852.

5a: *comas*: com s S847; com s V852.– *bebas*: bebés S847 V852.– *vo otros*: vos'otros V852.– *bien*: om. C818.– *puedrás*: podrás S847.– *la cuenta*: es l. c. S847 V852.– *enmentar s*: enmentar s S847 V852.– *mim al*: m. lo ['por encima de él'] S847.– *de  oz*: grande de y. C818.– *Baruj  em kebod maljutó*: B k'm S847 V852.– *le olam*: le'ol' C818.– *hi iste *: hi iste' S847; hi istes V852.

5b: *pueder*: poder S847 V852.– *aquea*: aquella S847 V852.– *incensio*: incesio C818.– *piadades*: piadades S847 V852.– *pueder*: poder S847 V852.– *qué*: quién C818.– *su*: om. S847.– *comandó*: encomend  S847 V852.– *dinguna*: ninguna S847 V852.– *mundo*: 'olam S847 V852.– *merkabá*: hamerkabá C818.– *el-luego*: elguego S847.– *horas*: a h. S847 V852.– *favor*: pavor C818 S847.– *grande*: guedolá S847 V852.– *baruj hu*: b'h S847.

6a: *grande*: guedolá S847 V852.– *sobre sus pies*: sobre p. C818; en p. S847; sus pies V852.– * di os*:  idi os S847.– *toda*: todas S847 V852.– *dito*: ditos S847.– *grande*: gadol S847 V852.– *sobre sus faces*: a sus f. C818; sus f. V852.

6b: *vafos*: vafos S847 V852.– *ebarim*: miembros C818.– *p had*: pavor C818.– *tenblaci n*: temblor S847.– *puedo responderle*: le p. r. C818.– *fuerza*: k ah S847.– *sus*: om. S847 V852.– * alom, mi señor*: om. S847 V852.– *tu*: om. S847.– *hi e*: hi o V852.

7a: *rey de los reis, el Santo, bendicho él*: m lej m'hm hCb'h S847.– *y tu fonsado santo*: om. S847.– *le*: om. S847.– *qu n*: quién V852.– *de*: que S847.– *los  di os*: Yisrael C818; l.  idi os S847.– *santos que*: que S847; y que V852.

7b: *guardo*: quadro C818 S847 V852.– *estar enfrente de ditos malajim tan fuertes? Y no puedes*: om. S847 V852.– *per*: por C818 S847 V852.– *puj s*: pujes C818.– *quedu a*: más q. S847 V852.– *ti en*: om. V852.– *y*: que V852.– *quebrantado*: crebantado S847.– *como*: que C818.– *veg *: go' S847 V852.– *Y*: Que C818.– *determin *: detremin  S847 V852. – *que haga*: om. V852.

8a: *y qué quedu a es menester*: om. V852.– *m *: om. S847 V852.– *tengas*: teng s C818.– *hap al*: a p ' al S847 V852.– *en*: de S847.– *ninguna*: dinguna C818.– *hiyut*: הֵיִיט <hywh> (posible error de ה final por ת) V852.– *enmentar s*: enmetar s S847.– *vo otros*: vo 'otros V852.– *grandes y fuertes que*: guedolim q. S847; guedolá' q. V852.– *de*: om. S847.– *a vo otros y vos d  fuerza para sonportar*: om. S847.– *vo otros*: vo 'otros V852.– *fuerza*: fuerza V852.– *para*: de C818.– *tenés*: tenes C818.– *enmentar*: enmetar V852.– *vo otros*: vo 'otros S847 V852.– *fuiste *: fuistes C818 S847.– *muy*: om. S847 V852.– *puedrás*: pueodr s S847.

8b: *vo otros*: vo 'otros S847 V852.– *y*: om. V852.– *nuestro*: nuestro C818.– *no otros*: mo otros C818; no 'otros S847; no o'otros V852.– *al*: de el S847 V852.– *con muncha quedu a y*: om. S847 V852.– *hasta que*: y C818.– *el*: al C818 S847 V852.

9a: *ataron*: asentaron S847.– *al*: el S847 V852.– *al*: el S847 V852.– *abriéronse*: abri rosen C818.– *cunplió*: cunpi  C818.– *de*: y de S847 V852.– *grande*: gadol S847.

9b: *fidionda*: fedienera V852.– *estremecistes*: astremecistes V852.– *hablar *: om. S847.– *y*: que S847 V852.– *y a mí no conviene este hecho. Por esto vos*: om. S847.– *y*: om. V852.

10a: *nośotros:* mośotros C818.– *nośotros:* mośotros C818; *om.* V852.– *a:* *om.* S847.– *de Yisrael:* *om.* C818.– *él muncho:* muncho él C818.– *tus:* sus C818.– *tiempo:* žemán S847.– *sábeta:* sabe S847.– *puedrás:* podrás S847.– *vinistes:* vinites S847 V852.– *porfiar:* porfidiar S847; porfdiar V852.– *nośotros:* mośotros C818.– *ciento sales:* siete vales S847 V852.– *grado:* ma‘alá S847.– *cuánta:* cuánto V852.– *es:* *om.* S847.

10b: *voś’otros:* vośotros C818 S847.– *icziedra:* iztiedra S847.– *todo:* *om.* S847.– *enfegućiime:* enfećieme S847.– *tu carne y:* *om.* S847.– *tu:* en tu C818.– *pueder:* poder S847 V852.– *nośotros:* mośotros C818.– *y:* *om.* S847.– *de lo que:* *om.* S847.– *nośotros:* mośotros C818 S847.– *nośotros:* mośotros C818.

11a: *nośotros:* mośotros C818; moś’otros S847.– *todo:* *om.* C818.– *poco:* y p. C818.– *nośotros:* mośotros C818 S847.– *dejasteš:* dejastes C818 S847 V852.– *vośotros:* voś’otros S847.– *enmentarėš el šem Havayá:* el š. H. enmentarėš C818.– *muncha:* *om.* C818.– *allegues:* alleguėš S847.– *sus olas suben:* son o. S847 V852.– *mentarás:* mentarėš S848.– *kavanot:* sus kavanot C818.– *sabėš:* sabes S847 V852.

11b: *de:* que es de C818.– *no:* ni V852.– *Y:* *om.* S847.– *nośotros:* mośotros C818; moś’otros S847.– *deśeó:* deśeó de C818.– *escondarse:* escondersen C818.– *dos:* *om.* S847 V852.– *ellos:* de e. S847 V852.– *el·luego:* elguego S847.– *de:* y V852.– *su fonsado:* sus fonsados S847 V852.– *los:* lo S847 V852.– *pasastes:* pasates V852.

12a: *reinado:* r. cumplido S847 V852.– *con los:* y tus S847 V852.– *cualquer:* cualquier V852.– *la:* el S847 V852.– *los oigas:* lo oigáš S847.– *des:* deš S847.– *dinguna:* ninguna S847 V852.– *quieres:* quieres V852.– *guardado:* guadrado C818 S847 V852.– *guardará:* guadrará C818 S847 V852.– *alevantarse:* alevantarsen C818.

12b: *pareció:* se apareció C818.– *en:* un C818 S847 V852.– *toparon:* pasaron S847.– *muncho:* mucha S847.– *arancada la montaña:* la m. a. C818.– *la:* de la C818.– *a-quea:* a aquea C818; en aquea S847 V852.

13a: *vistiéronse:* vistiéronsén C818.– *nuestra:* muestra S847.– *para:* por C818.– *nośotros:* mośotros C818.– *quitastes:* quitates S847.– *nuestra:* muestra C818.– *moriremos:* moderemos (posiblemente por error tipográfico de 7 por 7) V852.– *que:* *om.* C818 S847 V852.– *hahar:* har S847.– *parecían:* pareció V852.– *esto de mi mano:* de mi m. esto C818.

13b: *ya:* *om.* V852.– *nośotros:* mośotros C818 S847.– *dingún:* ningún S847.– *nośotros:* mośotros C818 S847.– *podremos:* podremos C818.– *Se ír:* har S. C818.– *incensio:* incenśo S847.– *goler:* güeler S847.– *un:* *om.* C818.– *de:* del C818.– *sobre:* *om.* C818.– *y:* *om.* S847.– *sahumerio:* safumerio S847; sahumeriero V852.

14a: *del:* de V852.– *nuestros:* nuestros C818 S847.– *escurina:* escuridad S847.– *Yosef:* r’ Y. S847; raḅí Y. V852.– *hićistes:* hićites V852.– *fuistes:* fuites S847 V852.– *servistes:* servites S847 V852.– *sahumastes sahumerio:* safumates safumerio S847.– *qué fue:* *om.* C818.– *ellos:* ello S847.– *šedín:* šedim S847 V852.– *quería:* querían S847; qurían / crean V852.

14b: *al rey:* *om.* C818.– *que:* y V852.– *estuvieran:* astuvieran S847.– *šedim:* šedín S847.– *Nośotros:* Mośotros C818.– *šeluḅín:* šeluḅim S847 V852.– *Šidón:* de Š. C818 S847 V852.– *yisurín:* yisurim V852.– *murió:* se m. S847 V852.– *mis:* mi S847.

15a: *anyėce:* enyėce S847 V852.– *amén ky”r:* aky”r S847 V852.

Glosario

- ‘abodá žará* (hb.) ‘idolatría’
acavidar(se) ‘cuidar(se), precaverse’
aconantar ‘dar la prioridad’
acontinando: ir — ‘hacer algo de continuo, continuamente’
adonut (hb.) ‘autoridad, señorío, poder, dominio’
adrido [J886] ‘ardido’
aferar ‘agarrar’
afilú, abrev. *afi’* (hb.) ‘aunque, incluso’, en frases negativas ‘ni siquiera’
agüesmar [J886] ‘oler’
‘a”h (hb.): abrev. de *‘alav hašalom*
aḥadut (hb.) ‘unión, solidaridad’
ahY”h (hb.): abrev. de *atá hu Yy haElohim* ‘Tú eres el Señor Dios’
Ajtariel [J886] (hb.) ‘Akatriel’
aky”r [S1847, V1852], *ky”r* (hb.): abrev. de *amén ken yehí rašón / ken yehí rašón* ‘(amén), así lo quiera (Dios)’
‘alav hašalom (hb. lit. ‘sobre él sea la paz’) ‘que en paz descanse’
amá [J886] (tc. *ama*) ‘pero’
‘Amalec [J886] (hb.) ‘Amalec’, rey de los amalecitas, enemigos de Israel
‘Amidá (hb. lit. ‘de pie’): oración sinagoga formada por dieciocho (de hecho diecinueve), por siete o por nueve bendiciones; se reza de pie y ocupa lugar central en los tres oficios diarios
‘Anenu (hb. lit. ‘respóndenos’): íncipit de una oración
anyezár, enyezár ‘enseñar’, ‘aprender’
apáyim (hb.): vid. *nefilat apáyim*
apunto [J886] ‘rápidamente, inmediatamente’
areevar [J886] ‘llevar, soportar’
atemar ‘acabar, finalizar’, ‘matar, exterminar’
aulación [J886] ‘aullido, grito’
aular [J886] ‘aullar, gritar’
aušarse [J886] ‘acostumbrarse’
ayediguar [J886] ‘nutrir, alimentar, mantener con vida’
ažkarot (hb. lit. ‘menciones’): variantes del nombre de Dios

”b (hb.): vid. *šem*
bá‘al ḥay (hb. lit. ‘dotado de vida’) ‘ser vivo, animal’
ba‘avonot (hb.) ‘desafortunadamente’, ‘por (culpa de nuestros) pecados’
baruj hu (hb. lit. ‘bendito él’) ‘bendito sea’
bat col (hb.) ‘voz (de los cielos)’
b’e”H (hb.): abrev. de *be‘ezrat haEl / haŠem* ‘con la ayuda de Dios’ // *b’eH”y*: abrev. de *be‘ezrat haEl yitḥaraj* ‘con la ayuda de Dios, bendito sea’
behemá (hb.) ‘animal, bestia’
b’eH”y (hb.): vid. *b’e”H*
ben Yoḥay (hb.): vid. *Šim‘ón ben Yoḥay*
beofen (hb.) ‘de tal manera’
berajá (hb.) ‘bendición’
bešimšum (hb.) ‘lo justo, lo exacto’, ‘lo mínimo’
bet hamidráš (hb.) ‘casa de estudio y oración’
b”h [S847] (hb.): abrev. de *baruj hu*

bimherá beyamenu (hb.) ‘rápidamente en nuestros días’
b”n (hb. abrev. de *ben* lit. ‘hijo’) ‘de’
bšk”m [S847, V852], *bškml”v* [J886] (hb. abrev. de *baruj Šem kebod maljutó* / [...] *le’olam va’ed*) ‘bendito sea el Nombre de su gloriosa soberanía (por los siglos de los siglos)’
beyamenu (hb.): vid. *bimherá beyamenu*

caḅalá (hb.) ‘cábala’
caḅalá (ha)ma’asit (hb.) ‘cábala práctica, magia blanca’
cadir (tc. *kadir*): *ser* — ‘ser capaz’
cadmón (hb.): vid. *mižemán cadmón*
calé [J886] (tc. *kale*) ‘valla, muro, fortificación’
cavacar ‘esculpir, grabar’
col (hb.): vid. *bat col*
comaña ‘víveres, comida’
corḅán (hb.) ‘sacrificio’
cuatregua [J886] ‘caballo’
cuatropea [J886] ‘animal’
culanear [J886] (tc. *kullan-*) ‘utilizar habitualmente’

dá’at (hb.) ‘mente, inteligencia’, ‘pensamiento, opinión’
daršar [J886] (hb.) ‘predicar, hablar’
degüeler [J886] ‘doler’
demañana ‘pronto, a primera hora de la mañana’
descarancar [J886] ‘arrancar’
dešlejado [J886] ‘laso, relajado, sin fuerzas’
despartir(se) ‘apartar(se), separar(se), dividir(se)’
dešyachearse [J886] (tc. *vazgeç-*) ‘desahogarse’
devedar [J886] ‘privarse, abstenerse de, apartarse de’
dicat (tc. *dikkat* ‘cuidado, atención’): *estar al* — ‘prestar atención’
din (hb.) ‘ley, regla’, ‘juicio’
dingún: ‘ningún’
dip (tc.) ‘fondo, base, fundamento’
dolašear (tc. *dolaş*) ‘rodear’

ebarim (hb.) ‘miembros, extremidades’
Edom (hb.) ‘Edom’; vid. *Se’ír*
El’ažar (hb.) ‘Eleazar’; vid. *Šim’ón ben Yoḥay*
Eliyahu (hb.) ‘Elías’
enbatacado [J886] ‘sucio, manchado’
enblezques [J886]: *enblezcar* ‘mezclar’; cfr. *enmelezcar*
enconamiento [J886] ‘profanación, pecado, acto deshonesto’
enconar ‘profanar, cometer actos impuros’, ‘ensuciar’
enfeguciar(se) ‘tener fe, confiar(se)’
enyežar: vid. *anyežar*
eñudo [J886] ‘nudo’
escurina ‘oscuridad’
esfueño [J886] ‘sueño’
ešyiblamiento [J886] ‘profanación, violación’
ešyiblar ‘profanar, violar’

fero [J886] ‘hierro’

firmamiento: vid. *tajar firmamiento*

fonsado ‘ejército, hueste, séquito’

fuesa ‘huesa, fosa, tumba’

gaavá (hb.) ‘arrogancia, orgullo’

gadol [S847, V852], fem. *guedolá* [S847, V852], masc. pl. *guedolim* [S847] (hb.) ‘grande(s)’

Galil (hb.) ‘Galilea’

galut (hb.) ‘exilio, diáspora’

go [S847, V852] (hb.): abrev. de *vegó*’

golga [J886]: forma de *goler o güeler* ‘oler’

goyim (hb.) ‘gentiles, no judíos’

guedolá (hb.): vid. *gadol*, *minhá*

guedolim (hb.): vid. *gadol*

gueulá (hb.) ‘redención, salvación’

guezerá (hb. lit. ‘decreto’) ‘castigo divino, desastre’

guilgul (hb.) ‘figura’, ‘metamorfosis, reencarnación’

H (hb.): abrev. de *haŠem* lit. ‘el Nombre’, ‘Dios’, se lee *Adonay // H’ šebaot* ‘Dios de los ejércitos’

HaAr”í (hb.): abrev. de *haAškenazí rabí Yišhac* ‘el asquenazí rabí Isaac’, designación del cabalista Isaac Luria, alguna de cuyas ideas hemos tratado en la introducción

ha ‘asiyá (hb.): vid. ‘*olam*

haber (hb.) ‘compañero, colega’

haber (tc. *haber*) ‘noticia, información’, ‘conocimiento’

habtaḥá (hb.) ‘esperanza, confianza, fe’

ḥácino ‘enfermo’

ḥácinura ‘enfermedad’

hacodeš (hb.): vid. *ḥayot hacodeš*

hafšacá (hb.) ‘interrupción, pausa’

(*ha*)*har*: vid. *har*

ḥajam (hb.) ‘sabio’

ḥalucá (hb.) ‘manera, forma’

(*ha*)*ma’asit* (hb.): vid. *caḥalá*

hameforáš (hb.): vid. *šem*

hamélej (hb.) ‘el rey’

(*ha*)*merkabá* (hb.): vid. *ma’asé*

hamidráš (hb.): vid. *bet hamidráš*

hanabí [J886]: vid. *nabí*

hapardés (hb.): vid. *Séfer hapardés*

hapó’al (hb.): vid. *maḥašabá*

har, *hahar* (hb.) ‘(el) monte’

hašaret (hb.): vid. *malaj*

hašba’á, pl. *hašba’ot* (hb.) ‘conjuro(s), encantamiento(s)’

ḥasadim (hb.) ‘misericordias’

hašalom (hb.): vid. ‘*alav hašalom*

ḥasidim (hb.) ‘rectos, piadosos’

hašlahá (hb.) ‘éxito’

haquedošim, *haquedoší* (hb.): vid. *šem*

hatib’í (hb.): vid. *ḥómer*

hatumá (hb.): vid. *rúaḥ, šemot*

ḥas vešalom (hb.) ‘Dios no lo quiera, no lo permita, Dios nos libre’

Havayá (hb.): vid. *šem*

ḥay: vid. *bá‘al ḥay*

ḥayot hacodeš (hb.) ‘animales sagrados’

hcb”h [S847] (hb.): vid. *mélej m”hm hcb”h*

hec ‘he aquí’

hejréaḥ (hb.): *ser* — ‘ser necesario’

hhi”n (hb.) ‘las *hes*’; según Bunis (1993: núm. 1058), art. hb. *ha* + plural hb. de *hé*, quinta letra del alfabeto hebreo, cuyo valor numérico es 5

ḥiyut (hb.) ‘vida’

ḥojmá (hb.) ‘ciencia, sabiduría, erudición’

ḥomá (hb.) ‘muralla, muro’

ḥómer (hb.) ‘materia corporal, cuerpo’ // — *hatib‘í* ‘constitución natural’

ḥorbá, pl. *ḥorabot* (hb.) ‘ruina(s)’

Hvy’h [J886]: vid. *Havayá*

‘icar (hb.) ‘principio, fundamento’

icziedra ‘izquierda’

‘inián, pl. *‘inanim* (hb.) ‘asunto(s), negocio(s)’

iztiedra [J886] ‘izquierda’

kabod (hb.) ‘honor, honra, homenaje’

kavaná, pl. *kavanot* (hb.) ‘concentración(ones), fervor(es)’, ‘significado(s)’

kelayá (hb.) ‘destrucción, exterminio’

kefí (hb.) ‘de acuerdo con, en la línea de’

kél”b [J886] (hb.): abrev. de *kéleb* ‘perro’

ketibot (hb.) ‘escritos’

kinuy (hb.) ‘apodo, sobrenombre, epíteto’

kitot (hb.) ‘clases’

kóah (hb.) ‘fuerza’

ky”r (hb.): vid. *aky”r*

lažrado ‘lacerado, herido’, ‘agotado’

Lilit (hb.) ‘Lilit’

ma‘alá [S847] (hb.) ‘mérito, virtud’

ma‘asé (hb.) ‘relato, cuento, historia’ // — (*ha*)*merkabá* (hb.) ‘hecho del carro (divino)’

maḥašabá (hb.) ‘idea, pensamiento’, ‘intención’ // *quitar su* — *hapó‘al / a pó‘al* ‘poner en práctica una idea, llevar a término una intención’

malaj, pl. *malajim* (hb.) ‘ángel(es), arcángel(es)’ // *malajé hašaret* ‘ángeles del servicio (de Dios)’

malatía [J886] ‘enfermedad’

manco: *poco* — ‘poco menos’

marguíš (hb.): *ser* — ‘entender, sentir’

mašíaḥ (hb.) ‘mesías’

me‘ará, pl. *me‘arot* [J886] (hb.) ‘cueva(s), caverna(s)’

m”b (hb.): vid. *šem*

meḥamat (hb.) ‘a causa de’

meḥišá, pl. *meḥišot* (hb.) ‘parte(s)’, ‘separación(ones), barrera(s)’

mejuván (hb.) ‘objetivo, propósito’

meldar ‘leer’

mélej m”hm hcb”h [S847] (hb.): abrev. de *mélej mehamelajim, hacadóš baruš hu* ‘rey entre los reyes, el Santo bendito sea’

merkabá (hb.) ‘carroza, carro’ // (*ha*)*merkabá*: vid. *ma’asé*

Merón (hb.) ‘Merón’

meyahed yihud (hb.) ‘aunador, el que concita la unión’

m”hm [S847] (hb.): vid. *mélej*

midbar (hb.) ‘desierto’

minhá (hb.): oración que se rezá después del mediodía //— *guedolá* ‘(lit. gran minhá’): oración que se reza entre las 12:30 y las 15:30 horas // *tefilat* —: vid. *tefilá*

mišvá (hb.) ‘mandamiento’

mizemán cadmón (hb.) ‘desde tiempos antiguos, hace mucho’

molde [J886]: *en* — *que* ‘de manera que’

modre [J886]: *por* — *de* ‘por mor de’, ‘a causa de’

Mošé (hb.) *Cordovero* ‘Moisés Cordovero’, uno de los grandes cabalistas de Safed (1522-1570), que, como hemos indicado en la introducción, fue maestro de Isaac Luria

muchiguar ‘aumentar, multiplicar, amuchiguar’

mujraḥim (hb.) ‘obligados, forzados’

M’t (hb.): abrev. de *Metatrón*

nabí, hanabí [J886] (hb.) ‘(el) profeta’

nefilat apáyim (hb.) ‘oraciones de súplica’

nequebá (hb.) ‘hembra’, ‘de género femenino’

nešamá, pl. *nešamot* (hb.) ‘alma(s), espíritu(s)’

oe ‘oye’

’olam [S847, V852] (hb.) ‘mundo’ // *’olam ha’asiyá* ‘mundo de la acción’

Oquenos [J886], *Oquiyanos* (hb., ngr. ὠκεανός) ‘Océano’, en la Edad Media se aplicaba al mar Mediterráneo

pachá (tc. *paša*) ‘bajá’, alto cargo en el Imperio otomano

páḥad (hb.) ‘miedo, ansiedad, temor’

pasuc (hb.) ‘versículo’

peje ‘peje, pez’

Peloní, abrev. *Peló’* (hb.) ‘Fulano’

percurar ‘procurar’, ‘insistir, esforzarse’

perišut (hb.) ‘abstinencia, privación’

pešgado ‘pesado’, ‘molesto’

pe’ulot (hb.) ‘acciones, actos’

pó’al (hb): vid. *maḥašabá*

preto ‘negro’

puerpo ‘cuerpo’

pujar ‘hacer fuerza, empujar’, ‘exceder, aventajar’, ‘subir, ascender’

queburá (hb.) ‘tumba’

quedušá (hb.) ‘santidad’

Quišón (hb.) ‘Guijón’

quitar ‘sacar’, ‘dejar, abandonar’, ‘hacer salir, expulsar’ // *quitar su maḥašabá hapó’al, a pó’al*: vid. *maḥašabá*

- r'* (hb.): abrev. de *raḥí*
ra'á (hb.): vid. *rúah*, *tarḥut*
ra'aš (hb.) 'temblor de tierra, terremoto'
rab, *raḥí* (hb.) 'maestro, rabí'
raúy (hb.) 'merecedor'
re'adá (hb.) 'temblor'
reflo [J886] 'respiración'
reḥmición [J886] 'redención'
reḥmidor [J886] 'redentor'
rešut (hb.) 'permiso'
rodanča [J886] 'círculo'
rš'bY, *ršb'Y* [C818] (hb.): abrev. de *raḥí Šim'ón ben Yoḥay*
rúah, pl. *ruḥín* (hb.) 'espíritu(s)' // *rúah hatumá* 'espíritu impuro' // *rúah ra'á* 'mal espíritu'
ruḥaniyim (hb.) 'espirituales'
ruḥín (hb.): vid. *rúah*
- śá'ar* (hb.) 'pesar, angustia, dolor'
śaḏiquim (hb.) '(hombres) justos, santos'
šalom (hb. lit. 'paz') 'bienvenido', se usa como saludo
Sandalfón [J886] (hb.) 'Sandalfón'
sar hapanim (hb.) 'príncipe (o ministro) del rostro', denominación del arcángel Metatrón
Satán (hb.) 'Satán, Satanás'
Šayida [J886] (hb.): vid. *Šidón*
šebaot (hb.): vid. *H'*
šed, pl. *šedim(ín)* (hb.) 'espíritu(s), demonio(s)'
Šefat (hb.) 'Safed'
Séfer haPardés (hb.) 'Libro del Paraíso'
Se'ír (hb.) 'Seír', región montañosa cercana al mar Muerto, llamada también Edom
Šejiná (hb.) 'Presencia divina'
Šelomó (hb.) 'Salomón'
šeluḥín (hb.) 'enviados'
šem, pl. *šemot* (hb.) 'nombre(s), palabra(s)', 'conjuro(s)' // *šem b'n 'n* 'nombre (de Dios) de 72 letras' // *šem (ben / b'n) m'b* 'nombre (de Dios) de 42 letras' // *Šem hameforáš* 'Nombre inefable –o explícito- de Dios' // *šem Havayá* 'nombre de Dios' // *Šem yitḥaraj*, abrev. *Šy"t*, 'el Señor, bendito sea' // *šemot haquedošim*, — *haquedoší* 'palabras sagradas', aquí con el sentido de conjuros en los que se usa el nombre de Dios // *šemot hatumá* 'palabras impuras'
šerafim (hb.) 'serafines'
šeruf, pl. *šerufín* (hb.) 'unión(ones), conexión(ones)'
Šidón (hb.) 'Sidón', ciudad situada en la costa libanesa
šigufim (hb.) 'actos de mortificación'
Šim'ón (be)n Yoḥay (hb.) 'Simon ben (o bar) Yoḥay', tanaíta del siglo II EC. Debido a su oposición al poder romano, tuvo que vivir en una cueva durante doce años con su hijo Eleazar
sirá [J886] (tc. *sira*): *en* — 'en fila, seguidos'
sitrá oḥorá (heb.-arm.) 'el otro lado, el lado siniestro'
Šiyón (hb.) 'Sión', nombre que designa un área o el conjunto de la ciudad de Jerusalén
S"m (hb.): abrev. de *Sámej mem*, equivalente a *Samael*
šofar (hb.): instrumento de viento hecho con un cuerno hueco de carnero, que se toca en Roš hašaná ('Primero de año') y en otras ocasiones solemnes de la liturgia

sojiguar [J886] ‘sojuzgar’

soluc [J886] (tc. *soluk*) ‘aliento’

šomer, pl. *šomerim* (hb.) ‘guardián(anes)’

sujeftos [J886] ‘sujetos’

šurá (hb.) ‘forma, figura’

Šy”t (hb.): vid. *šem*

ta’anit, pl. *ta’aniyot* (hb.) ‘ayuno(s)’

taḥbulot (hb.) ‘ardides, mañas’

tajar firmamiento ‘firmar, hacer un pacto’

talet (hb.) ‘chal de oración’

tallez [J886] ‘talla, cantidad’

talmid, pl. *talmidim*, abrev. *talmidí*’ (hb.) ‘estudiante(s), discípulo(s)’

tarḥut ra’á (hb.): *salir a* — ‘descarriarse, tomar el mal camino’

tasa (tc. *tas*) ‘pieza plana de metal’; vid. nota 73

Tebariá (hb.): ‘Tiberiades’

tebilá, pl. *tebilot* (hb.) ‘inmersión(ones) ritual(es)’

tecalá (hb.) ‘obstáculo’

téfaḥ (hb.) ‘palmo’

tefilá, pl. *tefilot* (hb.) ‘oración(ones)’, ‘oración de la mañana’ // *tefilat minhá* ‘oración de la tarde’

tefilín (hb.) ‘filacterias’

tešubá (hb.): *tornar en* — ‘arrepentirse’

ticún (hb.): *hacer*— ‘reparar una culpa, pagar un pecado’

tohorá (hb.) ‘pureza’

topar ‘encontrar’

tóraḥ (hb.) ‘carga, trabajo, esfuerzo’

tremontina [J886] ‘temblor’

trešladar ‘traducir’

tvbb”a (hb.): abrev. de *tīḥané vetikonén bimherá beyamenu amén* ‘que sea reconstruida rápidamente en nuestros días’, eulogia que se añade después del nombre de ciertas ciudades de Israel

ubifrat (hb.) ‘y en particular, especialmente’

untador [J886] ‘ungido’

vafo ‘vaho’, ‘aliento, respiración’

valuta ‘valor’

vegó’ (hb.): abrev. de *vegomer* ‘etcétera’

vejú’ (hb.-arm.): abrev. de *vejuleh* ‘etcétera’

vešalom (hb.) ‘y paz’, utilizado al final de un discurso, una carta, etc. // vid. *ḥas*

viḏuy (hb.) ‘confesión’, ‘oración penitencial’

Yaván (hb.) ‘Grecia’

Ye(h)udá Meír (hb.): ‘Judá Meír’, discípulo de Yosef de la Reina que deja constancia de lo acaecido por escrito

yerme ‘podredumbre, escoria’, ‘desolación’

yīḥud (hb.): vid. *meyahed yīḥud* // pl. *yīḥudim* ‘uniones (del hombre) con Dios, actos que llevan a esa unión’

yitḥaraj (hb.): vid. *šem*

Yisrael (hb.) ‘Israel’

yišub (hb.) ‘pueblo, comunidad’, ‘lugar habitado, asentamiento’

yisurín (hb.) ‘sufrimientos, dolores, tormentos’

Yoḥay (hb.): vid. *Šim‘ón ben Yoḥay*

Yosef (hb.) ‘José’

zajar (hb.) ‘varón, macho’, ‘de género masculino’

zará (hb.): vid. ‘*abodá zará*

Žejariá (hb.) ‘Zacarías’, profeta de Israel y autor del libro bíblico homónimo

žemán [S847] (hb) ‘tiempo’

žerá [J886] (hb.) ‘semen’

žerizut (hb.) ‘rapidez’

žikarón (hb.) ‘recuerdo, memoria’

ž”l (hb.): abrev. de *žijronó librajá* ‘que su memoria sea bendita’; se lee *žal* // abrev. de *žajur latob* ‘de bendita memoria’, en el caso del profeta Elías

žl”hh [V852]: abrev. de *žijronó leḥayé ha‘olam haḥá* ‘su recuerdo sea para la vida del mundo futuro’

Obras citadas

- Alba Cecilia, Amparo. «Abraham Abulafia». En Judit Targarona Borrás et al. (coords.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001: 193-210.
- Asenjo, Rosa. «Narrativa patrimonial y de autor». En Elena Romero (ed.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008: 355-395.
- Bin Gorion, Emanuel. *Mimekor Yisrael. Classical Jewish Folktales*. Bloomington-Londres: Indiana University Press, 1976.
- Bunis, David M. «The Language of the Sephardim: A Historical Overview». En Haim Beinart (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*. Jerusalén: Magnes Press, Hebrew University, Misgav Yerushalayim, 1992: vol. II, 399-422.
- . *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*. Jerusalén: Magnes Press, Hebrew University, Misgav Yerushalayim, 1993.
- EJ = Encyclopaedia Judaica*. Jerusalén: Keter Publishing, 1971.
- García Moreno, Aitor. *Relatos del pueblo ladinán (Me'am lo'ez de Éxodo)*. Madrid: CSIC, 2004.
- Garzón, Baruj. «La Cábala en Safed». En Judit Targarona Borrás et al. (coords.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001: 223-235.
- Hassán, Iacob M. «Transcripción normalizada de textos judeoespañoles». *Estudios Sefardíes* 1 (1978): 147-150.
- . «Sistemas gráficos del español sefardí». En Manuel Ariza et al. (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua*. Madrid: Arco, 1988: 127-137.
- . «El español sefardí (judeoespañol, ladino)». En Manuel Seco & Gregorio Salvador (eds.), *La lengua española, hoy*. Madrid, Fundación Juan March, 1995: 117-140.
- . «Sistemas gráficos del español sefardí». En Elena Romero (ed.), I. M. Hassán & Ricardo Izquierdo Benito (coords.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: Ed. de la Univ. de Castilla-La Mancha, 2008: 119-144.
- Idel, Moshe. *Cábala. Nuevas perspectivas*, Traducción de María Tabuyo & Agustín López. Madrid: Siruela, 2005.
- Johnston, Kelly Scott. *R. Joseph della Reina and his damnation in the fiction of I. B. Singer*. Master Thesis: McGill University, 2001.
- Muñiz-Huberman, Angelina. *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Nassi, Gad. «La vida sekreta de Yosef de la Reyna». En *En tierras ajenas yo me vo murir: Tekstos kontemporanos en djudeo-espanyol, memorias – leyendas i cuentos*. 2ª ed., Barcelona: Tirocinio, 2005: 410-421.
- Nehama, Joseph. *Dictionnaire du judéo-espagnol*: Madrid: CSIC, 1977.
- Orfali, Moisés. «Del misticismo al mesianismo: la aventura sabetiana». En Judit Targarona Borrás et al. (coords.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001: 297-322.
- Romero, Elena. «Una versión judeoespañola del midráš hebreo *Yeširat havalad*». *Sefarad* 47:2 (1987): 383-406.

- . «*La crianza del hombre*, otra versión judeoespañola del midráš hebreo *Yeširat havalad*». *Sefarad* 50:2 (1990): 413-423.
- . *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . *Entre dos (o más fuegos): Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*. Madrid: CSIC, 2008(a).
- (ed.). *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008(b).
- , con la colaboración de Aitor García Moreno. *Dos colecciones de cuentos sefardíes de carácter mágico: Sipuré pelaot y Sipuré noraot*. Madrid: CSIC, 2009.
- Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*. Nueva York: Schocken Press, 1971.
- . *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626-1676)*. Princeton: Princeton UP, 1973.
- . *Las grandes tendencias de la mística judía*, Traducción de Beatriz Oberländer. Madrid: Siruela, 1996.
- . *La Kabbale. Une introduction: origines, thèmes et biographies*. París: Les Éditions du Cerf, 1998.
- Targarona Borrás, Judit et al. (coords.). *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- . «El Mesías y las expectativas mesiánicas en Mošeh ben Maimon». En Judit Targarona Borrás et al. (coords.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001: 101-123.
- Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. Nueva York: Atheneum, 1977 (1ª ed. 1939).
- Weinfeld, Eduardo & Babani, Isaac (eds.). «La terrible historia de Rabí José de la Reina», *Tesoros del judaísmo español*. México: Enciclopedia Judaica Castellana, 1959: vol. VIII, 124-129.
- Wolfson, Elliot R. «Moisés de León y el Zohar». En Judit Targarona Borrás et al. (coords.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001: 165-192.