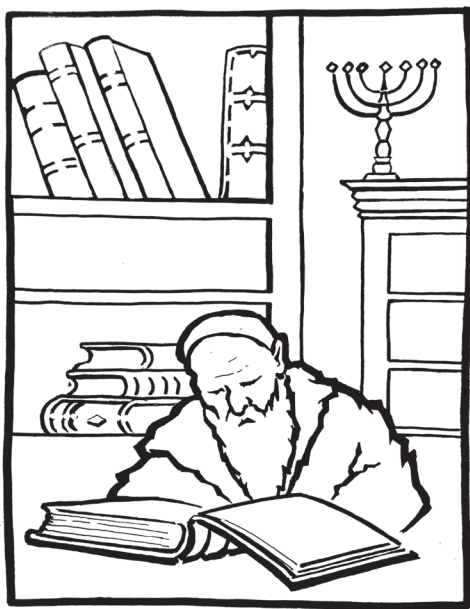


PALOMA DÍAZ-MAS

16

Libros, lecturas y lectores sefardíes



PALOMA DÍAZ-MAS (Madrid, 1954) ha sido catedrática de Literatura en la Universidad del País Vasco y profesora de investigación del CSIC. Sus investigaciones se centran en la cultura sefardí, la literatura oral y el romancero. Ha creado el sitio Sefardiweb (www.sefardiweb.com) y ha publicado libros como *Los sefardíes: historia, lengua y cultura* (traducido al inglés como *Sephardim. The Jews from Spain*), *Sem Tob de Carrión. Proverbios morales* (con Carlos Mota), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades* (con María Sánchez-Pérez), *Cartas sefardíes de Salónica: La Korespondensya* (con Teresa Madrid Álvarez-Piñer) y *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI* (con Elisa Martín Ortega). Como autora de creación, ha publicado novelas, relatos breves y narrativa de no ficción. En 1992 obtuvo el Premio Herralde de novela con *El sueño de Venecia* y en 2000 el Premio Euskadi de literatura con *La tierra fértil*. Algunas de sus obras se han traducido al francés, al alemán, al inglés, al griego y al portugués.

LIBROS, LECTURAS
Y LECTORES SEFARDÍES

LIBROS, LECTURAS Y LECTORES SEFARDÍES

Paloma Díaz-Mas

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2020

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:

<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: *<http://editorial.csic.es>* (correo: *publ@csic.es*)



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

© CSIC

© Paloma Díaz-Mas

© Viñeta de cubierta: Damián Flores

ISBN: 978-84-00-10618-8

e-ISBN: 978-84-00-10619-5

NIPO: 833-20-090-1

e-NIPO: 833-20-089-9

Depósito Legal: M-9828-2020

Maquetación: Enrique Barba (Editorial CSIC)

Impresión y encuadernación: RB Fotocomposición, S.A.

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

*A mis vecinos, que resisten
todos los días a las ocho de la tarde.
Con mis saludos de ventana a ventana.
Porque, como dice el refrán sefardí,
«No busques casa, busca vecino».*

LOS LIBROS SON SAGRADOS

Tradicionalmente, para los judíos los libros no han sido objetos de usar y tirar. Pocas culturas han tenido tanta veneración por los textos escritos como la judía.

El judaísmo es una religión basada en la palabra escrita. Se fundamenta en una serie de textos que se consideran revelados por Dios y en otros textos posteriores que comentan y amplifican esa revelación.

Los textos revelados constituyen la llamada *Ley escrita* y la *Ley oral*. La *Ley escrita* es la Biblia judía o *Tanaj*, que difiere de la Biblia cristiana, tanto en los libros que incluye como en su ordenación. Así, en la Biblia judía los libros se agrupan en tres secciones: la

Torá, compuesta por los cinco primeros libros (los que en el canon de la Biblia cristiana constituyen el Pentateuco); *Nebiim* ('profetas'), que agrupa los libros proféticos; y *Ketubim* ('escritos'), entre los que se incluyen libros históricos, legislativos, poéticos o sapienciales.

Además, a lo largo de los siglos fue desarrollándose lo que se llama *Ley oral*, compuesta por las enseñanzas de varias generaciones de rabinos que comentaban y explicaban los libros bíblicos, extrayendo de ellos interpretaciones y prescripciones que los judíos piadosos deben cumplir. Esas enseñanzas rabínicas, que en un principio se transmitían oralmente de maestros a discípulos y de generación en generación, se fijaron por escrito entre el siglo II y el V d.C., formando dos grandes corpus de comentarística rabínica: el *Talmud*, que contiene sobre todo interpretaciones y prescripciones; y el *Midrás*, que incorpora numerosos elementos folklóricos y legendarios.

Así que la vida judía ha estado regida por una serie de textos escritos que contienen no solo lo que los judíos observantes han de creer, sino sobre todo lo que han de hacer, todas las normas y prescripciones que rigen la vida de un judío desde su nacimiento has-

ta su muerte, todos los días de su vida y a todas las horas del día.

No solo las creencias, la moral y la conducta, sino también la práctica religiosa se basa en textos escritos. El elemento fundamental del culto en la sinagoga es la lectura pública de pasajes de la Torá; un judío observante debe hacer tres oraciones en tres momentos determinados del día y recitar una serie de bendiciones a Dios en múltiples circunstancias; las festividades del ciclo litúrgico anual se apoyan también en lecturas y cánticos.

En consecuencia, el nivel de alfabetización de los judíos ha sido casi siempre más alto que el de otros pueblos de su entorno, por la sencilla razón de que, especialmente en el caso de los varones, los judíos necesitan saber leer para poder practicar su religión. En todas las casas judías ha habido siempre libros, aunque solo fueran los oracionales para los días de diario (*sidurim*) o para las festividades del ciclo anual (*mahzorim*); también solía haber en cualquier hogar judío algún ejemplar de la *bagadá*, el texto que se lee en familia durante el *séder*, la cena de celebración de la Pascua en recuerdo de cómo Dios sacó a los judíos del cautiverio de Egipto; y para la celebración de Purim, en los

hogares había una copia de la *meguilá*, un libro en forma de rollo que cuenta en hebreo la historia del libro bíblico de Ester.



Meguilá de Ester, siglo xx. Museo Sefardí de Toledo.

Además, era frecuente que en cada casa hubiese libros instructivos, con comentarios bíblicos o recomendaciones morales, que servían para ser leídos en voz alta por el padre de familia a todos los miembros de la familia, especialmente durante la celebración del *sabbat* (el día festivo semanal) o de las festividades religiosas más importantes. Incluso la entrada a una casa

judía está marcada por un texto escrito: en la jamba derecha de la puerta se coloca la *mezuzá*, un pequeño estuche (que puede ser de madera, de metal o de otros materiales) en cuyo interior se guarda un pequeño rollo de pergamino en el que están escritos pasajes del libro de Deuteronomio.

El judaísmo no puede practicarse sin libros y por eso un buen judío tiene que saber leer. Y, como no todos los judíos de la diáspora conocían el hebreo ni el arameo (las lenguas en las que están escritos los libros santos), muchas veces estos se tradujeron a las lenguas vernáculas, para facilitar la práctica entre los varones menos ilustrados, las mujeres y los niños.

La propia materialidad de los libros es sagrada. El lugar más preminente de una sinagoga es el *arón* o armario donde se guardan los rollos de la Torá, es decir, los libros en forma de rollo en los que está copiado sobre pergamino el texto de los cinco primeros libros bíblicos.

En el oficio litúrgico del *sabbat*, se saca un rollo de la Torá del *arón*, se coloca en un atril y cada sábado los miembros de la comunidad se turnan para leer en voz alta un pasaje (*parasá*), hasta completar la lectura de la Torá en el curso del año.



Rollo de la Torá en su estuche.

La festividad de Simhat Torá ('la alegría de la Ley') se celebra cuando se acaba de leer el último pasaje de la Torá y se empieza de nuevo el ciclo (cosa que sucede en algún momento del mes de octubre). Entonces se hace en la sinagoga una gran fiesta, en la cual los rollos son llevados en procesión alrededor del templo; el miembro de la comunidad a quien ha correspondido leer el último pasaje (lo cual es un gran honor) recibe el tratamiento de *batán Torá* ('novio de la Ley') y al que le corresponde iniciar el nuevo ciclo de lectura

es llamado *batán Beresit* ('novio del Génesis'), porque la Torá se compara a una novia prometida en matrimonio con el pueblo judío.

En consecuencia, la fiesta se celebra casi como si fuera una boda y, según la costumbre de cada comunidad, en la sinagoga se reparten dulces, se beben bebidas alcohólicas o los *novios* de la Ley bailan portando en brazos los rollos de la Torá.

El rollo de la Torá es sagrado. No puede haber en su texto ningún error ni tachadura; si se rompe o se deteriora de manera que su texto quede afectado, queda invalidado para el culto y ha de sustituirse por otro; si, al coger o manipular el rollo, este cae accidentalmente al suelo, los presentes deben hacer tres días de ayuno en señal de duelo. También son sagrados los libros para uso privado. Cualquier texto en el que se mencione o aluda a Dios, a la Torá o cualquier elemento relacionado con la religión merece ser venerado y no puede destruirse de cualquier manera o tirarse sin más. Como hasta el siglo XVIII la mayor parte de la literatura judía era de contenido o uso religioso, entre los judíos tradicionalmente no existían los libros de usar y tirar, porque prácticamente todos los libros y escritos contenían alguna mención religiosa.

Esto afectaba también a escritos de uso privado, como cartas particulares, contratos comerciales, testamentos o documentos comunitarios, en los que con frecuencia se incluían bendiciones, jaculatorias o invocaciones a Dios y que, por el mero hecho de contenerlas, quedaban también sacralizados. Solo empezó a haber impresos efímeros cuando, por influencia de la cultura occidental no judía, se introdujo entre los judíos la literatura profana, ya en el siglo XIX.

¿Qué se hace, pues, con los manuscritos e impresos judíos inservibles, los que han quedado rotos o deteriorados y no pueden seguir usándose? Las sinagogas tienen un depósito, llamado *guenizá*, donde todos los miembros de la comunidad pueden depositar los textos escritos que no van a utilizar. Bien periódicamente, bien cuando la *guenizá* está llena, los manuscritos e impresos allí depositados se entierran en el cementerio judío. Así describe el historiador Michael Molho (1891-1964) cómo se recogían y enterraban los libros y otros escritos en las comunidades sefardíes de Macedonia:

En ciertas localidades la *guenizá* era llevada al cementerio de una manera solemne, un día fijo del año [...]. La población judía de la ciudad formaba un cortejo;

a la cabeza caminaban, a paso lento y religioso, los dos bedeles de la sinagoga, llevando los sacos que contenían la *guenizá*, el rabino de la Comunidad y los miembros del consejo comunal. Durante la procesión se entonaban cantos religiosos [...].

En Salónica, unos cuantos ancianos recogían por las casas judías los libros santos viejos, cantando una canción especial en judeo-español y al son del pandero. Estos sagrados restos eran acumulados en las sinagogas y oratorios de la ciudad. Cuando el depósito estaba lleno, el bedel del templo o del oratorio los transportaba al cementerio en un saco, sin ceremonia alguna, echándolos a una gran fosa cavada al efecto, que se cubría cuando ya estaba archicolmada. Por desgracia, en estas fosas se han perdido incunables, archivos comunales, manuscritos y documentos preciosos desde el punto de vista histórico.¹

Como historiador, Molho lamenta la pérdida de libros y documentos depositados en esas *guenizot* (plural de *guenizá*), cuyo destino era ser enterrados en el cementerio comunitario. Pero, paradójicamente, algu-

¹ La cita proviene de Michael Molho, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1950, pp. 198-199.

nas de esas *guenizot* contribuyeron a que se conservasen textos que, de otra manera, se hubieran perdido irremisiblemente.

En 1890, a raíz de unas obras en la sinagoga Ezra, de Fostat (el barrio antiguo de El Cairo), se descubrió, oculta en un altillo, una antigua *guenizá* olvidada que al parecer nunca había sido vaciada y, por tanto, contenía miles de manuscritos e impresos acumulados allí durante los casi mil años de existencia de la sinagoga, fundada en el siglo IX. Parte de los fondos fueron saqueados y vendidos a coleccionistas y anticuarios en un primer momento; posteriormente, diversos investigadores de universidades de Europa y América exploraron lo que había quedado en la *guenizá*, en una situación de total incuria y, en diversas etapas, fueron extrayendo fondos y llevándolos a las universidades y bibliotecas de sus países de origen.

Hoy en día, los fondos que se salvaron de la *guenizá* de El Cairo se encuentran repartidos por medio mundo: una parte importante está en la Biblioteca Pública de San Petersburgo (procedentes de la colección del arqueólogo y coleccionista de manuscritos Abraham Firkovich); otros en el British Museum, en la Bodleian Library de Oxford, en la Universidad de Cambridge,

en la biblioteca de la Alliance Israélite Universelle de París, en la Biblioteca Nacional de Berlín, en bibliotecas públicas de Fráncfort y de Estrasburgo, en la Academia de Ciencias de Budapest y en el Jewish Theological Seminary de Nueva York.

Son miles de documentos manuscritos e impresos en distintas lenguas utilizadas por los judíos: hebreo, arameo, árabe o diversas lenguas romances (estas, escritas en aljamía, es decir, utilizando el alfabeto hebreo). En algunos casos se trata de textos bastante amplios, mientras que otros son fragmentos minúsculos, pero todos tienen un gran interés histórico, filológico y patrimonial; su número es tal que todavía no han sido catalogados exhaustivamente y solo una pequeña parte han sido editados y estudiados.²

1492: LIBROS JUDÍOS HACIA EL EXILIO

Hacia 1422, el maestre de la Orden de Calatrava, Luis González de Guzmán, encargó a Mosé Arragel

² Parte de los documentos de la Universidad de Cambridge están digitalizados y pueden consultarse en línea: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/genizah/1>.

de Guadalajara, rabino de la comunidad judía de Maqueda (Toledo), una traducción de la Biblia al castellano basada directamente en el texto hebreo.

No es este el único caso en que sabios judíos elaboraron traducciones de la Biblia a lengua romance por encargo de cristianos.³ Al contrario, existía en la Edad Media, en la península ibérica, una larga tradición de traducciones de libros de la Biblia *ladinados* (literalmente ‘latinados’, es decir, traducidos a lenguas romances, que derivan del latín) hechos por judíos, tanto para uso propio como para uso de los cristianos.

La Biblia encargada por González de Guzmán al rabí Mosé Arragel tardó más de diez años en concluirse: hasta 1430 duró el trabajo de traducción, y hasta 1433 la revisión del texto y la elaboración material de un magnífico códice iluminado de pergamino, de más de mil páginas, con 334 ilustraciones que constituyen una de las cumbres de la pintura gótica de manuscritos. El único ejemplar es propiedad de la Casa de Alba, y por eso la Biblia suele llamarse *Biblia de Alba*.

³ Véase, por ejemplo, la página web del proyecto Biblia Medieval, <http://www.bibliamedieval.es/>.



Biblia de Alba. Maqueda, 1430-1433
(Fundación Casa de Alba).

Solo sesenta años después de que se concluyese la Biblia de Alba, los Reyes Católicos proclamaron el edicto de expulsión de todos los judíos de los reinos de Castilla y Aragón. Resulta un tanto irónico —y quizás, también, un acto de justicia— que en 1992, precisamente con motivo de la conmemoración de la expulsión, se publicase en España una cuidada y

lujosa edición facsímil de la Biblia traducida por Mosé Arragel.⁴

El edicto de expulsión prohibía a los judíos llevar consigo oro o plata (incluyendo monedas acuñadas de esos metales), armas o caballos. Pero no prohibía llevarse libros. Así que entre las pertenencias que los expulsados llevaron consigo a su exilio se encontraban sin duda muchos libros, que eran un elemento imprescindible para la práctica de la religión judía: los libros sagrados que atesoraban las comunidades judías (entre ellos, los rollos de la Torá), pero también los de uso privado, que se utilizaban en los hogares como oracionales para los días de diario y las fiestas, para la celebración doméstica de Pésah (la Pascua judía) o Purim, o simplemente como lectura piadosa.

Muchos de los libros que salieron de la península ibérica en los equipajes de los judíos expulsados acabarían, con el tiempo, también enterrados, tras haber sido depositados en las *guenizot* de las sinagogas fundadas por los expulsos en sus lugares de asentamiento: en ciudades de Italia, del reino de Marruecos o del

⁴ Información al respecto en <https://www.facsimile-editions.com/en/ab/>.

entonces extenso y poderoso Imperio otomano, que abarcaba lo que hoy son Turquía, los países balcánicos, Oriente Medio, Egipto y la mayor parte del norte de África. Pero otros, especialmente preciosos, se han conservado hasta nuestros días como testimonios del arte de la escritura y la iluminación de manuscritos desarrollado por los judíos de la España medieval.

Uno de ellos es la Biblia Kennicott, llamada así por Benjamin Kennicott, el bibliotecario que adquirió el manuscrito para la Bodleian Library de Oxford, donde hoy se conserva. El libro, de más de novecientas páginas, fue elaborado en 1476 por el escriba Moisés ibn Zabara y el ilustrador Josef ibn Hayim por encargo de una rica familia judía de La Coruña. Tras la expulsión, fue llevada a Portugal, luego al norte de África y, después de pasar por Gibraltar (donde desde el siglo XVIII había una comunidad sefardí de origen marroquí), acabó, ya en el siglo XIX, en Inglaterra. Precisamente en 2020 el manuscrito ha vuelto temporalmente a España, para exhibirse en Santiago de Compostela con motivo de las actividades culturales preparatorias del año Xacobeo 2021.



Página de la Biblia Kennicott, 1476
(© Bodleian Libraries, University of Oxford).

Varios de los manuscritos judíos medievales conservados son copias iluminadas de la Hagadá de Pésah, cosa nada de extrañar, ya que se trata de un texto muy relevante para el pueblo judío que se lee durante el *sé-der*, la cena familiar que se celebra la segunda noche de la semana de Pascua judía, en la que se conmemora la liberación de los judíos de la esclavitud en Egipto guiados por Moisés. En todas las sinagogas y en las casas particulares judías hay un texto de la Hagadá, impres-

cindible para celebrar la festividad; en la Edad Media, algunas comunidades judías y familias pudientes encargaron para su propio uso lujosos ejemplares, a veces ricamente iluminados. Es lógico que, cuando tuvieron que exiliarse, se llevasen consigo estos libros, doblemente estimados por su significado religioso y por su belleza material.

Algunas de las *bagadot* (plural de *bagadá*) se han conservado en lugares inesperados. Por ejemplo, en el monasterio cisterciense de Poblet (Tarragona) se conserva un manuscrito en pergamino que contiene el texto hebreo de la Hagadá y una serie de *piyutim* ('himnos religiosos en hebreo') propios de la festividad paschal. Tiene una bonita portada gótica con motivos arquitectónicos y naturalistas (un dibujo vegetal, un dragón), hay también algunas pequeñas ilustraciones y motivos heráldicos (el león de Judá, por ejemplo) y a lo largo del texto las palabras más importantes están resaltadas con rúbricas.

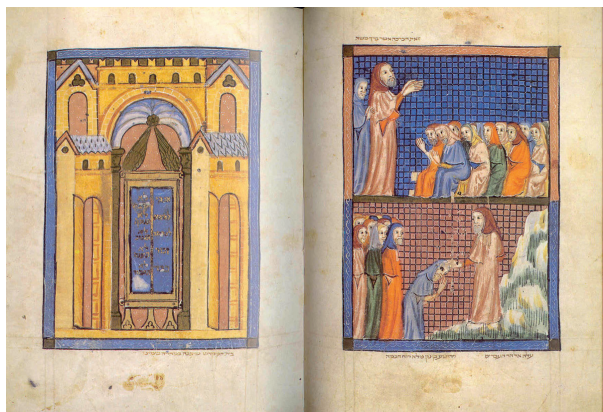
Aunque no sea el texto más lujosamente iluminado, se trata de un manuscrito cuidado y con letra elegante, que debió de ser copiado a finales del siglo XIV o principios del XV para un judío llamado don Momet de Perelada, según se señala en el colofón. Debió de salir

de la península ibérica tras la expulsión, ya que algunas anotaciones en el ejemplar indican que en el siglo XVII estaba en Italia, en propiedad de un sefardí llamado Neftalí ben Mordejay Caballero. No sabemos nada más de la historia del libro, ni cómo volvió a la península ibérica para llegar al monasterio de Poblet.

Mucho más lujosa es la llamada *Hagadá Dorada*, o *Brother Hagadá*, que se conserva en la British Library. Fue confeccionada en el siglo XIV en Cataluña y, por una nota manuscrita al principio del volumen, sabemos que en 1402 un tal Meir ben Malkiel Ashkenazi vendió el volumen a un cuñado suyo, el rabí Moses ibn Kevesh; otra nota manuscrita indica que en el siglo XVI el libro pertenecía a la rama asentada en Creta de la familia sefardí Saltiel (o Shealtiel), que la conservó durante varios siglos, transmitiéndola de generación en generación. Sus impresionantes ilustraciones a toda página y sus capitales iluminadas son una de las cumbres del arte escriturario judío medieval.

Relacionada con esta, en lo que se refiere al estilo artístico y al entorno en que se produjo, está la Rylands Hagadá (que por esa razón se llama también a veces *Sister Hagadá*), que se conserva en la John Rylands Library de Manchester.

Sin embargo, seguramente la Hagadá que tiene una historia más apasionante es la de Sarajevo, conservada en el Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina, que lo adquirió en 1894 a una familia sefardí apellidada Kohen.



Página de la Hagadá de Sarajevo, c. 1350
(Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina).

Se trata de un precioso manuscrito de vitela, cuyas primeras hojas representan de forma exquisita distintos pasajes bíblicos: la creación del mundo, el pe-

cado de Adán y Eva y la expulsión del Paraíso, la historia de Caín y Abel, el diluvio universal, el sacrificio de Isaac, José y sus hermanos... hasta llegar a la vocación de Moisés, las plagas de Egipto, la salida de los judíos de Egipto y su vagar por el desierto y la entrega de las Tablas de la Ley; las palabras iniciales de algunos pasajes del texto están ricamente iluminadas y decoradas con flores, animales y escenas figurativas.

La Hagadá de Sarajevo debió de confeccionarse hacia 1350 en Cataluña o algún otro lugar de la Corona de Aragón, ya que en la hoja en la que empieza el texto de la Hagadá hay un escudo con las cuatro barras; en 1609 estaba en Italia, según indica la nota manuscrita en una de sus páginas por un censor eclesiástico que la revisó. Seguramente desde Italia fue llevada a Bosnia por la familia judía que la poseía (quizás antepasados de los mismos Kohen que luego la vendieron al museo en el siglo XIX); una familia que sin duda usó el manuscrito en sus celebraciones de la cena pascual, como demuestra el hecho de que en algunas hojas se hayan encontrado manchas de vino (a lo largo de la cena pascual se bendicen y consumen cuatro copas de vino).

En 1941, inmediatamente después de la invasión de Bosnia por las potencias del eje, un oficial nazi alemán ordenó al director del museo que le entregase la Hagadá. El director puso una excusa y logró retrasar la entrega lo suficiente como para escamotear el libro, sacarlo de Sarajevo y esconderlo en una aldea de montaña de Bosnia; acabada la guerra, la Hagadá volvió al museo.

Todavía este maravilloso libro tuvo que superar otros peligros durante la guerra de Yugoslavia (1992-1995), que en Sarajevo fue especialmente sangrienta y destruyó parte del patrimonio cultural. Por ejemplo, la Biblioteca de Sarajevo fue destruida por la artillería serbia e incendiada; aunque el edificio se restauró tras la guerra, ya no hay libros en él y se ha convertido en la sede del Ayuntamiento.

El Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina sufrió también los bombardeos, que no solo causaron daños en el edificio, sino la muerte de su director. Pero la Hagadá sobrevivió. Tras la guerra, el libro fue restaurado con la ayuda de las Naciones Unidas. Hoy se custodia, bien protegida, en una sala especial del museo especialmente dedicada a su exhibición.

LOS LIBROS JUDÍOS QUE SE QUEDARON. PERSECUCIONES Y *BIBLIOCLASMOS*

A raíz de la expulsión de 1492, el rabino Abraham ben Yacob Saba se refugió en Portugal, como hicieron otros expulsados de Castilla. Era discípulo de uno de los mayores sabios judíos castellanos, Isaac de León y, como digno continuador de su maestro, autor de comentarios bíblicos y de obras cabalísticas. Al salir de Castilla, Abraham Saba llevaba consigo su rica biblioteca y se asentó en Oporto, donde continuó ejerciendo como predicador y escribiendo sus propias obras. Pero por poco tiempo. Solo cinco años después, en 1497, el rey don Manuel I de Portugal obligó a convertirse a los judíos de su reino y decretó la destrucción de todos los libros hebreos.

El decreto de Manuel I afectó radicalmente a Abraham Saba: sus dos hijos menores fueron obligados a convertirse y su biblioteca fue saqueada y destruida, pero logró huir hacia Lisboa llevando consigo las obras que él mismo había escrito. Poco antes de llegar a la ciudad, le advirtieron de lo peligroso que podía ser intentar entrar en ella llevando escritos en hebreo y, en consecuencia, enterró sus obras al pie de un olivo.

Cuando, algún tiempo después, intentó recuperarlas, fue detenido y encarcelado durante seis meses.

Finalmente, Abraham Saba logró huir a Fez (Marrocos), donde vivió diez años, durante los cuales intentó reconstruir de memoria sus obras perdidas; llegó a recomponer sus comentarios de los libros bíblicos de Ruth, Esther y del Cantar de los Cantares, además de un comentario cabalístico al Pentateuco, el *Zeror haMor* ('ramillete de mirra'). Parece ser que luego se trasladó a Argelia y a Italia, donde se cree que murió en 1508.

El caso de la biblioteca y las obras originales de Abraham Saba es solo uno más de los que ejemplifican los azarosos avatares que vivieron los libros judíos que permanecieron en la península ibérica después de la expulsión.

Desde finales del siglo xv hasta finales del xvi se produjeron en España y Portugal sistemáticos *biblioclamos* de libros judíos. No solo hubo bibliotecas enteras confiscadas y destruidas, sino que existió una auténtica persecución de los libros y documentos judíos de uso privado, que llegaba hasta los últimos resquicios. La mera posesión de cualquier libro o documento en caracteres hebreos (estuviese escrito en

hebreo o en aljamía, es decir, en lengua romance con letras hebreas) era un delito que podía llevar a ser procesado por la Inquisición.

La finalidad de esta persecución sistemática era evitar que los judíos convertidos al cristianismo pudieran tener acceso a libros hebreos que les facilitasen seguir practicando su antigua religión (o la de sus antepasados).

En 1391 hubo una oleada de asaltos a juderías y de conversiones forzadas de judíos, que se inició en Sevilla y se extendió por toda la península ibérica y las islas Baleares. Buena parte de los convertidos a la fuerza eran oficial y formalmente católicos, pero siguieron practicando el judaísmo a escondidas (*criptojudíos* o ‘judíos escondidos’, a los que desde el siglo XVI se llamó despectivamente *marranos*), frecuentando a los judíos de ley y sus sinagogas y celebrando con ellos las festividades religiosas; a lo largo del siglo XV se fueron produciendo más conversiones, a veces forzadas y otras inducidas por la convicción, por el temor o el deseo de obtener mejores condiciones de vida. Los conversos que seguían apegados a prácticas y usos del judaísmo vivían entre dos religiones, lo cual se consideraba herético y constituía, en la mentalidad de la

época, no solo un problema religioso, sino también social y político.

De hecho, el motivo que el Edicto de los Reyes Católicos esgrime como razón para la creación de la Inquisición española en 1480 y la expulsión de los judíos en 1492 es que el contacto de los judíos con los numerosos conversos (se calcula que la población conversa llegó a alcanzar el diez por ciento del total) propiciaba que estos siguieran judaizando. En el edicto de expulsión, entre las ayudas prestadas por los judíos a los «cristianos» (entiéndase, a los conversos), se insiste varias veces en el papel de los libros y las reuniones para leer textos sagrados como parte fundamental del mantenimiento de la práctica del judaísmo (las cursivas son mías):

Consta y parece el gran daño que a los cristianos se ha seguido y sigue de la participación, conversación, comunicación que han tenido y tienen con los judíos, los cuales se prueba que procuran siempre, por cuantas vías y maneras pueden, de subvertir y sustraer de nuestra santa fe católica a los fieles cristianos y los apartar della y atraer y pervertir a su dañada creencia y opinión, instruyéndolos en las ceremonias y observancias de su ley, *haciendo ayunta-*

mientos donde les leen y enseñan lo que han de creer y guardar según su ley, procurando de circuncidar a ellos y a sus hijos, dándoles libros por donde rezasen sus oraciones, declarándoles los ayunos que han de ayunar y juntándose con ellos a leer y enseñarles las historias de su ley, notificándoles las pascuas antes de que vengan, avisándoles de lo que en ellas han de guardar y hacer, dándoles y llevándoles de su casa el pan cenceño y carnes muertas con ceremonias.

Los inquisidores sabían perfectamente la importancia que los textos escritos tenían en el judaísmo; en consecuencia, si se privaba a los conversos del acceso a libros judíos, les resultaría imposible seguir practicando su antigua religión.

Así consiguieron un auténtico proceso de aculturación de la población judeoconversa: en pocas décadas se erradicó la posesión de libros en caracteres hebreos y se consiguió que los descendientes de conversos ignoraran el hebreo y, por tanto, no tuviesen posibilidad de leer los libros sagrados ni los oracionales de la religión judía. La práctica del judaísmo se mantuvo en secreto en el seno de algunas familias descendientes de convertidos, por transmisión oral de padres a hijos, sin maestros (rabinos) ni textos en que sustentarse. El

criptojudaísmo pervivió durante siglos (de hecho, todavía existen en determinadas zonas del interior de Portugal familias *criptojudías*), pero transmutado en una serie de usos y prácticas secretos transmitidos por tradición y cada vez más alejado del judaísmo normativo. La eliminación de los libros judíos fue un elemento fundamental en el proceso de olvido de los fundamentos de la religión judía por parte de quienes seguían empeñados en practicarla (aunque ello les costase la libertad y la vida) por fidelidad a la fe de sus antepasados.

Ya desde sus primeros años de actividad la Inquisición realizó quemas de libros judíos, como la de Toledo en 1490, por orden del inquisidor general Tomás de Torquemada (en 1501 el cardenal Cisneros, por su parte, organizó en Granada una quema de libros árabes, a raíz de la revuelta de los moriscos de las Alpujarras). El primer índice de libros prohibidos de la Inquisición española, redactado por el inquisidor Fernando de Valdés en 1551 y ampliado en 1559, establece claramente la prohibición de leer libros en hebreo. A partir de entonces, los libros y escritos en caracteres hebreos estuvieron incluidos en los edictos de fe de la Inquisición.

Cuando los predicadores de la Inquisición llegaban a una ciudad, se publicaba en primer lugar un *edicto de fe*, que era una proclama en la cual se indicaban una serie de prácticas heréticas (la mayoría de ellas, judaizantes) y se conminaba a los que las siguiesen a autoacusarse ante el tribunal de la Inquisición. Si lo hacían, eran sometidos a un proceso relativamente rápido y se les aplicaban penas leves, sobre todo en el caso de personas que mantenían prácticas sin pensar que podían ser *heréticas*, simplemente por tradición y por costumbre; por ejemplo, muchos descendientes de conversos, aunque fueran católicos convencidos, no comían cerdo o mantenían algunos usos judíos sin tener conciencia de su origen o significado, simplemente porque era lo que siempre habían visto hacer en su casa.

Una de las prácticas heréticas era la posesión de escritos en letras hebreas. Y, en consecuencia, quienes en su casa tenían libros hebreos heredados de sus antecesores (aunque ellos mismos no los utilizasen nunca, ni siquiera supieran leerlos) tenían obligación de entregarlos a la Inquisición, que normalmente procedía a destruirlos, aunque desde finales del siglo XVI lo que se hacía era confiscarlos y enviarlos a depósitos de la In-

quisición; parece ser que por esa vía llegaron a la biblioteca de El Escorial numerosos manuscritos hebreos.

La Inquisición prohibió también traducciones de libros bíblicos a lengua vulgar, sobre todo desde que en el Concilio de Trento (1545-1563) se estableciese la versión latina de la Biblia atribuida a san Jerónimo (la llamada *Vulgata*) como texto único canónico para los católicos. Se trataba de un mecanismo de control ideológico, en este caso no contra los judíos, sino encaminado sobre todo a combatir la Reforma protestante, que propugnaba la lectura, comentario e interpretación de la Biblia como parte de la práctica de devoción de los fieles, tanto eclesiásticos como seglares.

Al prohibir las versiones de la Biblia en lengua vulgar, estableciendo como único texto una versión latina, se dificultaba el acceso directo a los textos bíblicos por parte de los seglares (especialmente de los menos ilustrados, que no sabían latín) y se hacía necesaria la mediación de un sacerdote, conocedor del latín, como encargado de explicar y comentar el texto bíblico a los fieles a través de la predicación. En resumen, la imposición de una versión latina de la Biblia como única canónica interponía un mediador (el sacerdote) entre el texto bíblico y sus potenciales lectores.

Por ello, a partir del Concilio de Trento las traducciones de la Biblia al castellano se hicieron en el exilio, por parte de protestantes españoles (como la famosa traducción de Casiodoro de Reina, o *Biblia del Oso*, impresa en Basilea en 1569) o de judíos sefardíes, como veremos después.

Se da, sin embargo, la paradoja de que el siglo XVI es un período de auge de los estudios de filología bíblica en toda Europa, incluida España. Así que la persecución inquisitorial de la posesión de libros hebreos coexistió en el siglo XVI con los trabajos de filología bíblica llevados a cabo por humanistas cristianos que, lógicamente, necesitaban utilizar textos hebreos para su labor ecdótica.

Es decir, al mismo tiempo que el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, consejero espiritual de Isabel la Católica, promovía y financiaba la publicación de la *Biblia políglota complutense* (publicada en seis volúmenes en Alcalá de Henares entre 1514 y 1520) o que Benito Arias Montano preparaba, por encargo de Felipe II, la *Biblia regia* (publicada en Amberes, entonces bajo poder español, en 1572), la Inquisición perseguía y procuraba destruir cualquier texto en alfabeto hebreo que estuviera en manos de particulares o en bibliotecas privadas.

Incluso la utilización de manuscritos hebreos por parte de filólogos humanistas suscitó con frecuencia las sospechas de la Inquisición; así sucedió con la propia *Biblia regia* de Arias Montano, pese a ser un encargo del mismísimo Felipe II. El proceso inquisitorial incoado al gran humanista fray Luis de León, profesor de la Universidad de Salamanca, estuvo motivado precisamente por haber traducido al castellano directamente del hebreo el *Cantar de los cantares* (aunque sin duda en el trasfondo estaba la rivalidad en la Universidad de Salamanca entre los agustinos, orden a la que pertenecía fray Luis, y los dominicos, encargados de la Inquisición); por los mismos motivos fueron procesados otros hebraístas de la misma Universidad de Salamanca, como Gaspar de Grajal o Martín Martínez de Cantalapiedra.

Por otra parte, la prohibición de traducir la Biblia a lengua vulgar afectó a la difusión de algunos libros de piedad y de exégesis católicos que contenían citas en castellano de textos bíblicos. Por ejemplo, el libro ascético *Audi Filia* fue escrito por san Juan de Ávila en la cárcel de la Inquisición de Sevilla entre 1531 y 1533; se publicó en Alcalá en 1556 y fue incluido en el índice de libros prohibidos de 1559, probablemente no solo por los antecedentes inquisitoriales de su autor,

sino también porque tomaba como base el Salmo 44 e incluía una traducción al castellano del mismo.

La persecución inquisitorial de libros hebreos y judíos alcanzó incluso a ejemplares *virtuales*, que no tenían entidad material, sino que existían solo en la memoria de sus lectores.

A mediados del siglo XIV el rabino Sem Tob de Carrión (Sem Tob ibn Ardutiel) dedicó al rey Pedro I de Castilla un poema sapiencial que conocemos con el nombre de *Proverbios morales*. No se guarda ninguna copia contemporánea de la obra, sino que todos los testimonios conservados son del siglo XV: un manuscrito aljamiado que se custodia en la Universidad de Cambridge (y que quizás provenga de la *guenizá* de El Cairo); otros tres, en caracteres latinos, de la Biblioteca Nacional de Madrid, de la Real Academia Española y del monasterio de El Escorial, y algunas citas parciales en otras fuentes. Otra de las versiones del siglo XV proviene de la memoria de un lector y está incluido en el legajo de un proceso inquisitorial del Archivo Diocesano de Cuenca.

En 1492, el tribunal inquisitorial de Sigüenza abrió un proceso contra el converso Ferrán Verde, «mercader vecino de la villa de Molina», acusándole de judai-

zar. El acusado fue finalmente absuelto tras pasar varios años en prisión. Una de las pruebas de descargo que presentó durante el proceso fue un cuadernillo de 13 hojas en el cual copió de memoria, mientras estaba encarcelado, 219 estrofas de los *Proverbios morales* de Sem Tob de Carrión, para demostrar que no había en ellas signos de herejía, sino buenos consejos morales; así alega Ferrán Verde:

Yo era persona que procuraba de saber muchas obras y escripturas e alguna vez leí en el Génesi e de lo ansí hacer no se concluye ni infiere herejía ni apostasía [...] ni tampoco reprobado leer en las coplas de rabí, que si reprobado fuese, por aquella misma razón sería reprobado leer en los libros de Hipócras y Galieno y Séneca y Aristóteles y en otros libros de los gentiles y ajenos de nuestra santa fe católica. Y aunque dijeron que tenía por buenas aquellas coplas y las aprobaba por buenas, entiéndase de buenos castigos y enxemplos, porque desa misma suerte probaba y leía las obras de fray Íñigo [de Mendoza] y de Juan de Mena y aun en la *Pasion Trobada* e otras muchas de grant devoción e consolación y exemplo y doctrina, y en los *Evangelios* y *Flos sanctorum* y en la *Vida de los santos padres*.

El testimonio de Ferrán Verde nos informa así, de paso, sobre cuáles podían ser las lecturas de un mercader converso a finales del siglo xv. Evidentemente, no se trataba de un intelectual, pero al parecer tenía bastantes libros y los había leído con suficiente asiduidad como para aprenderse largas partes de memoria.

HUMANISTAS SEFARDÍES EN LA ITALIA DEL SIGLO XVI

En 1526, durante la celebración en Granada de las tornabodas del emperador Carlos V con Isabel de Portugal, el embajador de la república de Venecia, Andrea Navagero, sugirió al poeta barcelonés Juan Boscán «por qué no probaba en lengua castellana sonetos y otras artes de trovas usadas por los buenos autores de Italia». A raíz de esa charla informal, se desarrolló en España la poesía italianizante, influida especialmente por la lírica de Petrarca; una poesía nueva en la que destacó sobre todo un amigo de Boscán, el gran poeta castellano Garcilaso de la Vega.

DE
LOS SONETOS,
CANCIONES,

MANDRIALES Y SEXTINAS

del gran POETA y Orador

FRANCISCO PETRARCA,

TRADVZIDOS DE TOSCANO

Por Salusque Lusitano,

PÁRTE PRIMERA.

CON BREVES SVMARIOS,

ò Argumentos en todos los Sonetos y Canciones,
que declaran la intencion del autor.

COMPTVESTOS POR EL MISMO.

CON DOS TABLAS, VNA CASTELLANA,

y la otra Toscana y Castellana.

CON PRIVILEGIOS.



EN VENECIA,

En casa de Nicolao Beuilaqua.

M D L X V I I.

Portada del *Cancionero* de Petrarca
traducido por Salomón Usque (Venecia, 1567).

Boscán y Garcilaso pudieron impulsar en España la poesía petrarquista porque conocían la obra de Petrarca en toscano. Pero hasta 1567 (cuando hacía dé-

cadass que tanto Boscán como Garcilaso habían muerto) no se tradujo al castellano el *Canzoniere* de Petrarca. La traducción la publicó un impresor veneciano, Nicolò Bevilacqua, y el traductor, que firma como «Salusque Lusitano», era, precisamente, un judío sefardí: Salomón Usque, cuya familia se había refugiado en Ferrara, que vivió en Venecia entre 1560 y 1567, y que probablemente murió en Constantinopla, entonces capital del Imperio otomano.

El caso de Salomón Usque ejemplifica muy bien el papel de los sefardíes humanistas asentados en Italia, cuna del Humanismo. El ambiente cultural y la existencia de una avanzada y refinada imprenta propiciaron que descendientes de los judíos expulsados de la península ibérica que se habían refugiado en distintos estados italianos pudieran producir y difundir algunas de las obras capitales en la historia cultural no solo judía, sino europea.

Otro caso es el de Yehudá (o Judá) Abravanel (Lisboa, 1460-Nápoles, 1530), llamado León Hebreo (el león es el símbolo de la tribu bíblica de Judá). Judá Abravanel era un descendiente de la aristocracia judía hispánica; su padre, Abraham Abravanel, había sido ministro de Alfonso V de Portugal y, tras caer en des-

gracia, se refugió en Castilla, se estableció en Sevilla y tuvo importantes cargos relacionados con la Hacienda real castellana. Con el decreto de expulsión, la familia Abravanel se exilió a Italia, estableciéndose primero en Génova y luego en Nápoles. Allí León escribió su obra maestra, los *Dialoghi d'amore*, libro en el que se funden las influencias de Platón, de Maimónides y de distintos humanistas italianos, y que determinó en gran medida la filosofía amorosa (y, en consecuencia, la poesía) de toda la Europa del Renacimiento.

Algunos humanistas sefardíes asentados en Italia escribieron exclusivamente en hebreo. Este es el caso de Yosef Hacoheh, autor de las crónicas históricas *Dibré haYamim lemalké Sarfat ve-malké bet otoman hatugar* ('crónica de los reyes de Francia y de los sultanes de la casa otomana') y *Emek habajá* ('valle del llanto'). La historia de Yosef Hacoheh es un buen ejemplo de la itinerancia forzosa de muchas familias sefardíes en los siglos XV y XVI.

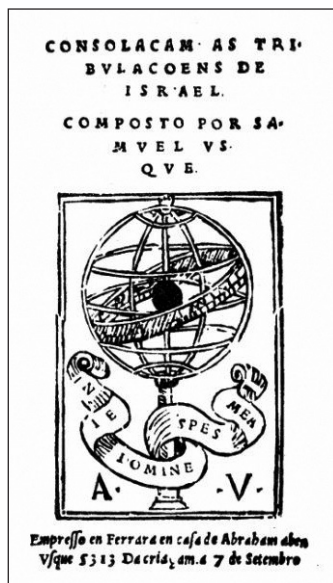
La familia Hacoheh provenía de Cuenca y, a raíz del asalto a la judería conquense en 1391, que prácticamente acabó con la comunidad judía de la ciudad, se refugiaron en Huete (Cuenca); con la expulsión de 1492 emigraron a Avignon, donde nació Yosef y de donde a

su vez los judíos fueron expulsados. Se establecieron en Génova, pero en 1516 el duque Ottaviano Fregoso desterró a los judíos de su ducado; la familia Hacohen deambuló por distintas ciudades italianas (Novi, Lerma, Voltaggio) hasta volver a Génova en 1538, después de que la familia Adorno se hiciese con el gobierno de Génova y autorizase la vuelta de los judíos; pero de nuevo fueron expulsados en 1550. Yosef Hacohen vivió entre 1550 y 1567 en Voltaggio, donde escribió la mayor parte de su obra. Finalmente, pudo regresar a Génova, donde murió probablemente en 1575.

El perfil de Yosef Hacohen es el de un humanista del Renacimiento, aunque judío. Ejerció como médico, conocía varias lenguas (hebreo, latín, español, italiano, portugués y francés) y mantuvo relación epistolar con intelectuales de distintos países de Europa. Sus dos crónicas, redactadas en hebreo, tienen como objetivo relatar los avatares y penalidades sufridos por los judíos en distintos países, pero trascienden su propósito inicial, al recoger toda una serie de hechos históricos relevantes sucedidos en un período de mil años, con lo que constituyen una especie de historia general.

Yosef Hacohen concibió la idea de redactar su segunda crónica, *Emek habajá* ('valle del llanto') inspira-

do por la publicación en Ferrara, en 1553, de otra crónica sobre los avatares de los judíos, la *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, del también sefardí Samuel Usque.



Portada de la *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* de Samuel Usque (Ferrara, en la imprenta de Abraham Usque, 1553).

El libro salió de las prensas de Abraham Usque, un impresor sefardí asentado en Ferrara, que probablemente era pariente de Samuel (aunque no sabemos en qué grado) y quizás era el padre de Salomón Usque, el traductor del *Canzoniere* de Petrarca al castellano.

La relación familiar entre esos tres humanistas sefardíes (Samuel Usque, autor de la *Consolaçam*; Abraham Usque, su impresor; y Salomón Usque, traductor de Petrarca) pone de manifiesto no solo la existencia de redes familiares de intelectuales sefardíes, sino la importancia de Ferrara como núcleo de creación e impresión de libros sefardíes.

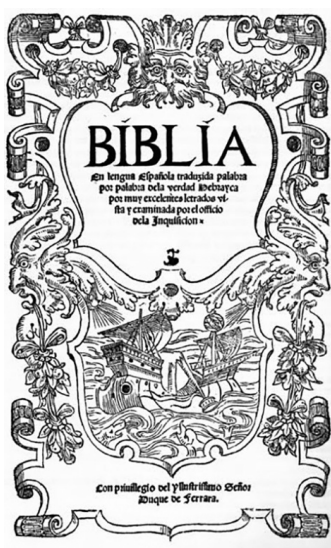
La situación de los judíos en Italia era, como ejemplifica el caso de Yosef Hacohen y su familia, bastante inestable e impredecible. Conviene recordar que Italia no fue un estado nacional unificado hasta el siglo XIX; en el siglo XVI era un conglomerado de repúblicas, ducados y marquesados, además de los estados pontificios y el reino de Nápoles (que desde el siglo XV hasta principios del XVIII estuvo bajo la Corona de Aragón o de España, con algunos intervalos bajo dominio francés). La situación de los judíos era muy diferente en unos estados y en otros, y además podía cambiar según la política coyuntural de los gobernantes de tur-

no, como demuestra el caso de las sucesivas expulsiones y readmisiones de los judíos de Génova.

Ferrara fue una de las ciudades italianas que tuvo una comunidad judía relevante desde la Edad Media, que se vio incrementada por sucesivas olas de refugiados: sefardíes de la península ibérica tras la expulsión de 1492, askenazíes de Alemania en 1530 y judíos milaneses y napolitanos en 1540. Los duques d'Este, que gobernaban la ciudad, mantuvieron a los judíos bajo su protección, de manera que llegó a haber unos dos mil en una ciudad de cincuenta mil habitantes; eso hizo también que en la ciudad se publicasen libros en hebreo desde los inicios de la generalización de la imprenta, en la primera mitad del siglo XVI. La decadencia de la comunidad judía ferrarense se inició a partir de 1569, cuando Ferrara pasó a formar parte de los Estados Pontificios, pero no obstante siguió habiendo judíos hasta la II Guerra Mundial.

Especialmente el duque Ercole II d'Este (1508-1559) fomentó el asentamiento de judíos y conversos para que contribuyesen a promover la vida comercial y la actividad económica de la ciudad. En los años cincuenta del siglo XVI, bajo la protección del duque, un grupo de conversos portugueses y españoles se

asentaron en Ferrara, donde volvieron abiertamente al judaísmo y realizaron una prolífica actividad cultural y editorial, publicando libros en español y en portugués. Uno de los más importantes es la que se considera la primera traducción impresa de la Biblia al español, la llamada *Biblia de Ferrara*, de 1553.



Biblia de Ferrara, 1553 (ed. facs., Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992).

Se trata de un volumen *in folio*, impreso en letra gótica, cuya portada reza:

Biblia en lengua española traducida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados, vista y examinada por el oficio dela Inquisición.⁵ Con privilegio del yllustrisimo Señor Duque de Ferrara.

Bajo el título hay un hermoso grabado que representa un barco después de la tormenta, con la antena rota y en medio de unas aguas agitadas entre cuyas olas asoman los delfines, animales benéficos para los navegantes. Un símbolo de la propia situación de los conversos, que se veían a sí mismos como supervivientes de un naufragio (la expulsión y las persecuciones inquisitoriales) que habían logrado llegar a puerto seguro.

Importa señalar que se presenta como «Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica», es decir, se trata de una traducción del hebreo, según una metodología de traducción lite-

⁵ La *Inquisición* aquí mencionada no es la española, sino la de la propia ciudad de Ferrara.

ral («palabra por palabra») que se había desarrollado entre los judíos hispánicos desde la Edad Media y deriva en gran medida de un procedimiento pedagógico: las traducciones que los estudiantes de las escuelas rabínicas hacían oralmente y de memoria, siguiendo de forma literal el texto hebreo a medida que lo iban leyendo; una manera de traducir que daba como resultado un texto arcaizante para los lectores del siglo XVI, pero que se respeta por tradición, como indica el prólogo de la misma Biblia ferrarense:

Y aunque a algunos paresca el lenguaje della bárbaro y estraño y muy diferente del polido que en nuestros tiempos se usa, no se pudo hazer otro, porque queriendo seguir verbo a verbo y no declarar un vocablo por dos (lo que es muy dificultoso) ni anteponer ni posponer uno a otro, fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos hebreos españoles usaron, que aunque en algo estraña, bien considerando hallarán tener la propiedad del vocablo hebrayco y allá tiene su gravedad que la antigüedad suele tener.

Pese a esa percepción de que el lenguaje podía resultar «bárbaro y estraño», de la Biblia de Ferrara se hicieron numerosas reediciones (completas o parcia-

les) a lo largo de los siglos XVII y XVIII, sobre todo en Ámsterdam, e influyó notablemente en otras traducciones posteriores, tanto judías como cristianas.

De la primera edición, de 1553, se hicieron dos tiradas distintas, muy significativas del contexto social, político y cultural en que el libro se produjo: unos ejemplares van dedicados al duque Ercole d'Este, y la dedicatoria la firman los «criados de vuestra excelencia Jerónimo de Vargas y Duarte Pinel»; otros ejemplares, en lugar de la dedicatoria al duque, llevan una «A la muy magnífica señora doña Gracia Naci» que firman Yom Tob Atias y Abraham Usque.

Yom Tob Atias es el nombre judío de Jerónimo de Vargas y Abraham Usque es el nombre judío de Duarte Pinel. Era frecuente entre los conversos judaizantes el uso de alias o dobles nombres: uno hispánico, que era su nombre de cristiano y usaban para las relaciones con los gentiles, y otro judío, que adoptaban al integrarse en la comunidad judía y usaban para relacionarse con judíos.

Yom Tob Atias (alias *Jerónimo de Vargas*) era un mercader converso que había vuelto al judaísmo en el ambiente propicio de Ferrara y había publicado el año antes un *Libro de oraciones de todo el año*.

A Abraham Usque (o sea, Duarte Pinel) ya lo hemos encontrado antes: es el mismo impresor que publicó en Ferrara la crónica en portugués *Conso-laçam as tribulações de Israel*, escrita por su pariente Samuel Usque. Todos ellos se movieron en el círculo de protegidos de la «muy magnífica señora Doña Gracia Naci», una mujer de fascinante biografía que por aquella época se convirtió en mecenas de los conversos vueltos al judaísmo en Ferrara y patrocinó la publicación de varios libros importantes para la comunidad sefardí.

Gracia es la traducción aproximada del nombre hebreo de mujer Haná (del que, por ejemplo, proviene el nombre castellano Ana). La que aquí se menciona era hija de una familia refugiada en Portugal tras la expulsión de 1492 y forzada a convertirse en 1497. Nació en Lisboa en 1510, con el nombre cristiano de Beatriz de Luna (Gracia, o sea, Haná, era sin duda su nombre judío).

En 1528 se casó con un tío suyo —los matrimonios endogámicos eran frecuentes entre los conversos judaizantes, entre otras cosas por la necesidad de emparentar con otros conversos para mantener dentro de la familia, en secreto, la transmisión del judaís-

mo—, Francisco Mendes, que a su vez provenía de una ilustre familia de judíos de la Corona de Aragón refugiados en Portugal tras 1492, los Benveniste; probablemente por la solera de sus orígenes, los Mendes recibieron también el apellido de Nasí, que en hebreo significa ‘príncipe’.

Como otros conversos portugueses, Francisco Mendes se dedicaba al comercio internacional (sobre todo, de especias de Oriente) y a la banca, en una época de expansión del comercio marítimo portugués en todo el mundo. En 1528, cuando Beatriz de Luna (o Beatriz Mendes, o Gracia Mendes, o Gracia Nasí) tenía solo veintiocho años, enviudó y tuvo que hacerse cargo de los negocios internacionales de su marido, convirtiéndose así en una de las pocas mujeres banqueras y empresarias de la época.

Al mando de sus negocios, vivió primero en Amberes (entonces bajo dominio español, pero donde había una importante presencia de comerciantes portugueses de origen converso), luego en Venecia y en Ferrara, para por fin pasar al Imperio otomano, asentándose en Constantinopla con su hija y su sobrino, el también hombre de negocios, diplomático y cortesano Joseph Nasí (alias *João Micas* o *Juan Micas*). De he-

cho, cuando salió de las prensas la Biblia de Ferrara, su patrocinadora Gracia Nasí ya vivía en la capital del Imperio otomano, donde murió en 1569.

LIBROS JUDÍOS EN TIERRAS DE LIBERTAD: LOS SEFARDÍES DE LA NACIÓN PORTUGUESA

Los orígenes y las circunstancias vitales de Gracia Nasí y su familia se entienden mejor si tenemos en cuenta que el rey Manuel I de Portugal, al casarse en 1496 con Isabel, hija de los Reyes Católicos, tuvo que aceptar una cláusula de las capitulaciones matrimoniales en la que se establecía que a partir de entonces no se permitiría que viviesen «infieles» (es decir, no cristianos) en su reino; dado que por aquel entonces apenas había musulmanes en Portugal, la cláusula apuntaba directamente contra los judíos.

En consecuencia, el rey portugués en principio se planteó expulsar todos los judíos de su reino, como se había hecho en Castilla y Aragón, pero finalmente les obligó a convertirse en 1497. Parte de los judíos de Portugal eran refugiados tras la expulsión de Castilla y Aragón en 1492 que, solo cinco años después de ha-

berse exiliado, se encontraron forzados a la conversión. A los recién bautizados se los llamó *cristãos novos* ('cristianos nuevos') y muchos de ellos siguieron manteniendo su apego al judaísmo.

Sin embargo, en Portugal no se implantó el Santo Oficio de la Inquisición hasta mayo de 1536, durante el reinado de João III, y el primer proceso inquisitorial tuvo lugar en 1540. Eso quiere decir que, durante más de cuarenta años, los cristianos nuevos portugueses, aunque eran oficialmente católicos, pudieron conservar las prácticas y costumbres judías en el ámbito familiar, reunirse en casas particulares para orar y transmitir en secreto el judaísmo a sus descendientes, dando origen a comunidades de *criptojudíos*. Algo que por la misma época los conversos de Castilla y Aragón no podían hacer sin arriesgarse a ser perseguidos por la Inquisición. Pero cuando se implantó la Inquisición en Portugal, los conversos portugueses se encontraron bajo la misma amenaza que los españoles.

A principios del siglo XVI, Portugal era una gran potencia marítima, que dominaba el comercio de especias con Oriente, de azúcar con América y de esclavos africanos. Los mercaderes y banqueros portugueses estaban implantados en los principales puertos

mercantiles europeos, en ciudades comerciales de Asia y África y, más tarde, en las colonias portuguesas de América.

Buena parte de los conversos judaizantes portugueses eran *gentes de trato*, es decir, mercaderes del comercio internacional, armadores de buques y banqueros. Por ello, entre los comerciantes portugueses asentados en puertos comerciales (la *nação portuguesa* o *nación portuguesa*, lo que hoy llamaríamos la *colonia portuguesa* de una ciudad) había un alto porcentaje de *cristãos novos*, hasta el punto de que durante el xvii la palabra *português* se utilizó prácticamente como sinónimo de converso judaizante o, como se decía despectivamente, *marrano*.

En la segunda mitad del siglo xvi y a lo largo del xvii, esos conversos de la nación portuguesa acabaron fundando comunidades judías en diversas ciudades de Europa, contando con el apoyo, la tolerancia o la inacción de las autoridades locales: en ciudades italianas como Ancona o Ferrara; en puertos comerciales fluviales del sur de Francia, como Burdeos o Bayona; en Amberes, hasta la toma definitiva de la ciudad por los españoles en 1585; en ciudades de la liga hanseática como Hamburgo o Altona (entonces perteneciente a la Corona danesa) y, sobre todo, en

Ámsterdam, la comunidad sefardí más importante de la Europa occidental, que llegó a ser conocida como la Jerusalén del Norte.

A esas comunidades sefardíes europeas, de base portuguesa, se incorporaron también conversos españoles que huían de la Inquisición hacia lo que ellos mismos llamaban *tierras de libertad* (por oposición a las *tierras de idolatría*, los países católicos en los que existía la Inquisición). Los sefardíes de Ámsterdam, a su vez, se asentaron y formaron comunidades en las colonias portuguesas y holandesas de América y fundaron en Londres, en 1660, la primera comunidad judía que existió después de la expulsión de los judíos de Inglaterra en el siglo XIII.

Los libros tuvieron un papel importante en la formación y consolidación de las nuevas comunidades sefardíes. Sus miembros eran portugueses o españoles descendientes de conversos, que habían sido educados en el judaísmo por sus padres en el entorno familiar, sin sinagogas, sin rabinos y sin libros en hebreo; en ese proceso de transmisión oral se habían perdido muchos conocimientos del judaísmo normativo y se había producido una mezcla de creencias y prácticas judías y cristianas. De alguna manera, los cristianos

nuevos hispanoportugueses tuvieron que reinventar su *judeidad*, aprender a ser judíos a partir de un conocimiento bastante precario de la religión de sus antepasados, hasta el punto de que el historiador Yosef Kaplan ha hablado de que los *cristianos nuevos* tuvieron que convertirse en *judíos nuevos*.

Esas comunidades sefardíes recién constituidas necesitaron organizarse internamente, crear su normativa interna y sus propios órganos de gobierno e instituciones comunitarias (desde la sinagoga hasta las obras de beneficencia o el cementerio) y también reeducar a sus miembros en el judaísmo normativo, para lo cual literalmente importaron rabinos de las comunidades sefardíes constituidas en el norte de África o en el Imperio otomano. Un elemento de ese proceso de reeducación fueron también los libros.

En los siglos XVI y XVII, Ámsterdam era un emporio comercial internacional, sede de la Compañía de las Indias Orientales, el gran consorcio para el comercio con Oriente fundado en 1602; sede también de la primera banca moderna y de la primera Bolsa. Pero era además un importante centro editorial en general y, cómo no, de la imprenta judía, tanto en caracteres hebreos como en caracteres latinos.

La primera imprenta hebrea de Ámsterdam fue fundada en 1626 por Menasseh ben Israel, rabino y comerciante, amigo de Rembrandt, que años después negoció el establecimiento de la comunidad sefardí de Londres y escribió, entre otras obras, *Esperanza de Israel*, un libro publicado en 1650 en el que trata de la implantación en América de las tribus perdidas de Israel, un tema entonces candente entre los teólogos milenaristas cristianos.

En Ámsterdam se hicieron varias reediciones de la Biblia de Ferrara; se imprimieron traducciones al castellano o al portugués de los clásicos hebreos medievales, como Maimónides, Yehudá Haleví, Ibn Gabirol o Bahya ibn Paquda, un autor del siglo XI cuyo tratado de moral *Hobot halebabot* ('obligación de los corazones') se publicó en castellano en Ámsterdam en 1606; se produjeron oracionales y libros de bendiciones bilingües, en los que el texto hebreo se publicaba enfrentado con una traducción literal al castellano (*ladinamiento*), para facilitar que los fieles que no sabían hebreo pudieran seguir el rezo; se imprimieron libros en prosa didáctica para la reeducación en el judaísmo de los conversos y muchísimos sermones pronunciados por rabinos en distintas ocasiones, que

se imprimían en folletos para difundirlos por escrito; también se imprimieron poemas religiosos, como coplas para la festividad de Purim o versiones de los Salmos.

Junto con esa literatura de contenido religioso, los sefardíes de Ámsterdam produjeron e imprimieron también literatura profana: discursos, tratados historiográficos, prosa de ficción, poesía y teatro.

En general, la literatura profana de los sefardíes de Ámsterdam responde, tanto en sus aspectos lingüísticos como temáticos y estilísticos, a los patrones de la literatura barroca española y portuguesa contemporáneas, ya que esa era la base cultural de autores y lectores. Algunos de los autores que crearon obras originales fueron Josef Penso de la Vega, Francisco José de Cáceres o el prolífico Miguel de Barrios (cuyo nombre judío era Daniel Leví), autor de obras poéticas, teatrales y de prosa didáctica.

Varios de estos autores dedicaron sus obras a mecenas y protectores, tanto judíos como cristianos holandeses, portugueses, españoles y de otros países, lo cual indica las estrechas relaciones de estos autores sefardíes de Ámsterdam con autoridades y miembros de la nobleza cristiana.

Al igual que en la península ibérica en los siglos XVII y XVIII, en Ámsterdam hubo academias y tertulias literarias a imitación de las españolas y portuguesas, en las que se trataban tanto temas profanos como religiosos y se celebraban certámenes y competiciones entre autores. Se produjo también un notable desarrollo del teatro, que se representaba en salas teatrales, en casas particulares y hasta en la sinagoga con motivo de festividades religiosas (especialmente, en la festividad de Purim), a manera de los autores sacramentales hispánicos.

Los sefardíes de Ámsterdam desarrollaron también su propio sistema de censura. Así, el reglamento de la comunidad Talmud Torá establece en 1639 que, para imprimir libros hebreos y «ladinos» (es decir, en portugués o castellano), es precisa la autorización previa del *mahamad* o junta directiva comunitaria. Tanto la censura de libros como la excomunión (temporal o definitiva) de miembros de la comunidad fueron instrumentos utilizados por las autoridades comunitarias para mantener la ortodoxia y la cohesión internas en unas comunidades incipientes, parte de cuyos miembros se movían todavía entre el judaísmo y el cristianismo en el que habían sido educados.

Entre los autores censurados o excomulgados están dos ilustres racionalistas: Uriel da Costa (que acabó suicidándose después de una humillante ceremonia de petición de perdón en la sinagoga de Ámsterdam) y el filósofo Baruj (o Benito) Spinoza, que se estableció en La Haya y escribió toda su obra en latín.

Resultan interesantes los inventarios de bibliotecas particulares de sefardíes de Ámsterdam, que muestran una amplia cultura judía e hispánica y una variedad de intereses. Así, la biblioteca del rabino Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693) contenía casi cuatrocientos libros en hebreo y otros doscientos en otras lenguas, entre ellos numerosas obras de escritores cristianos, como Lope de Vega o Calderón de la Barca.

La biblioteca del rabino David Nunes Torres (siglos XVII-XVIII) contenía, además de libros hebreos, unos mil quinientos libros en otras lenguas, entre ellas el latín, el griego, el neerlandés, el francés, el inglés, el italiano y el portugués, incluyendo obras exegéticas y filosóficas de autores judíos, católicos y protestantes, obras de Maquiavelo, Pico della Mirandola, Descartes, Erasmo, Spinoza y hasta una traducción del Corán al francés.

El rabino de La Haya Salomón Saruco tenía, además de tratados de moral y preceptiva rabínica y obras

litúrgicas judías, un ejemplar del *Quijote* y obras de Gracián y de varios autores franceses. Mientras que la biblioteca de Abraham Gómez de Sosa, inventariada en 1732, era la propia de un comerciante, con libros de contabilidad y aritmética, pero también poseía sermones en español y portugués impresos en Ámsterdam, alguna obra de Miguel de Barrios, comedias españolas y *Os Lusíadas*, de Luís de Camões.

En general, las bibliotecas de rabinos (aunque algunos de ellos fueran también comerciantes) resultan más ricas y variadas que las de simples hombres de negocios, cosa lógica ya que los rabinos constituían la élite intelectual.

Resulta también llamativo encontrar en varias de estas bibliotecas particulares de judíos de los Países Bajos ejemplares de la *Introducción al símbolo de la fe*, una obra ascética publicada en Salamanca en 1583 por el dominico español fray Luis de Granada; el motivo es que se trata de una obra que, por estar plagada de citas bíblicas, fue utilizada con frecuencia por los conversos judaizantes como texto sustitutorio cuando no podían acceder a versiones de la Biblia en lengua romance.

PRIMEROS LIBROS DE LOS SEFARDÍES OTOMANOS

A finales del siglo xv, cuando se produjo la expulsión de los judíos de Castilla y de Aragón y la conversión forzosa de los de Portugal, existía en las riberas del Mediterráneo un gran imperio, el otomano u osmanlí, que por entonces abarcaba lo que hoy son Turquía y los países balcánicos (Bulgaria, Rumanía, Grecia, Macedonia, Croacia, Serbia, Bosnia-Herzegovina y Albania), Oriente Medio (incluyendo los actuales estados de Siria, Líbano e Israel y parte de la península arábiga y de Irak) y el norte de África (con la excepción de Marruecos, que fue siempre un reino independiente).

Se trataba de un imperio en expansión, poderoso en lo militar, con una importante armada, y al mismo tiempo pujante en lo económico, por ser pieza clave en el control del Mediterráneo oriental y el comercio entre el lejano Oriente y los reinos cristianos de Europa central y occidental, con los que mantenía alternativa o simultáneamente enfrentamientos bélicos y relaciones diplomáticas y comerciales.

El sistema político otomano resultó ser favorable para el asentamiento de los judíos expulsos y la formación de comunidades sefardíes. Al contrario que

los países europeos occidentales, en los que la unificación religiosa constituía un elemento fundamental para la vertebración social y política del Estado (y de ahí las guerras de religión que asolaron Europa en el siglo XVI), en el Imperio otomano convivían minorías de distintos orígenes étnicos, con distintas lenguas y distintas religiones.

La clase dominante era musulmana, la autoridad suprema e indiscutible era la del sultán, que regía el imperio a través de una estructura piramidal de visires, y solo los musulmanes tenían derecho a ejercer cargos públicos, a formar parte del ejército o a determinados privilegios; pero los *mil let* o minorías religiosas disponían de una amplia autonomía para la organización de sus asuntos internos y el mantenimiento de sus propias instituciones culturales y educativas, a cambio del pago de elevados impuestos.

En el caso de los sefardíes, el sistema de *mil let* otomano favoreció no solo que los que habían sido expulsados de los reinos peninsulares pudieran seguir practicando su religión, sino que mantuviesen su propia legislación y sus propios tribunales rabínicos para asuntos internos (derecho de familia, organización comunitaria, relaciones comerciales o pleitos entre judíos), que

pudiesen fundar y mantener sus propias instituciones (sinagogas, escuelas, *yeshivot* o academias rabínicas) y seguir usando su lengua (muchos súbditos del Imperio otomano desconocían el turco, la lengua de la clase dominante, y utilizaban exclusivamente su lengua materna: griego, búlgaro, rumano, serbocroata, árabe, español, etc.).

Así, en las primeras décadas tras la expulsión empezaron a formarse comunidades sefardíes en las principales ciudades del Imperio otomano (Constantinopla, Esmirna, Edirne, Salónica, Sofía, Plovdiv, Bucarest, Belgrado, Sarajevo, etc.). Normalmente, en las ciudades más populosas los exiliados judíos que iban llegando en distintas oleadas formaban una nueva congregación según su procedencia y así, por ejemplo, en la ciudad de Salónica hubo varias comunidades: el *cal* ('comunidad judía' y también 'sinagoga') de Castilla, de Aragón, de Cataluña, de Évora, de Lisboa, de Mallorca, de Portugal, etc.

El sistema de *mil let* favoreció también que los sefardíes pudieran mantener su lengua propia durante cinco siglos. Los expulsados y los conversos judaizantes que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, huyeron de España y Portugal y se integraron en las comunidades sefardíes

constituidas en el Imperio otomano, hablaban distintas lenguas peninsulares: castellano, catalán o portugués (con algunos rasgos específicos, incluida la presencia de préstamos del hebreo y del arameo). Los expulsos se comunicaban hablando cada uno su lengua, ya que eran variedades lingüísticas mutuamente inteligibles.

A partir de la segunda generación, las distintas variedades fueron mezclándose y nivelándose entre sí, produciendo lo que se llama una *koiné*, una lengua común que era resultado de la unificación de las distintas variedades idiomáticas. Esa *koiné* fue evolucionando internamente y adquiriendo préstamos e influencias de otras lenguas (del turco, griego, árabe, de las lenguas balcánicas, del italiano), dando origen a lo que llamamos *judeoespañol*, la lengua de los judíos sefardíes.

En esa lengua se produjo hasta el siglo xx una abundante y rica literatura, que se difundió manuscrita e impresa en aljamía, es decir, escrita en lengua romance, pero con letras hebreas.

La práctica de escribir las lenguas románicas peninsulares con el alfabeto hebreo (que, al contrario que el latino, se escribe de derecha a izquierda) se había iniciado ya en la península ibérica en la Edad Media, cuando los judíos se formaban (y, por tanto, apren-

dían a leer y escribir) en escuelas de su comunidad, donde el alfabeto que se enseñaba era el hebreo, tanto para escribir en lengua hebrea como en lengua vulgar. El hecho de que las comunidades sefardíes del Imperio otomano y del norte de África pudieran seguir conservando sus propias escuelas favoreció tanto el mantenimiento del judeoespañol hablado como la producción, difusión y lectura de libros en esa lengua.

Los sefardíes llevaron la imprenta al Imperio otomano: ya en 1493 existía imprenta hebrea en Constantinopla; en Salónica se imprimieron libros con tipografía hebrea desde 1512; en Edirne (Adrianópolis) desde 1553 y en Esmirna desde 1657. Mientras que no existió imprenta en turco otomano (que se escribía en caracteres árabes) hasta 1699.

En cambio, en el reino de Marruecos, donde se refugiaron muchos judíos expulsos y hubo comunidades sefardíes importantes (en ciudades como Fez, Tetuán, Larache, Arcila, Alcazarquivir, Xauen), no hubo imprenta hebrea; de hecho, los libros impresos necesarios para la oración y la devoción se importaban a Marruecos desde los Países Bajos o desde Italia (especialmente desde las imprentas de Liorna). Por eso, la literatura en lengua romance que pudieron producir los sefardíes de

Marruecos entre el siglo XVI y el XIX nos es prácticamente desconocida, al haberse difundido solo a través de manuscritos no conservados o por transmisión oral.

Las imprentas sefardíes del Imperio otomano publicaban libros en hebreo (por ejemplo, oracionales, comentarios de libros bíblicos o tratados de moral) y también en judeoespañol aljamiado. Conocemos los libros que produjeron, pero sabemos bastante poco sobre su estructura, funcionamiento y organización interna; como ha señalado Pilar Romeu Ferré en el prólogo de su edición de la obra *Fuente clara*, de la que hablaremos enseguida:

Muchos otros datos relativos a las imprentas de la época [siglo XVI] se nos ocultan: cuántos cajistas podía tener un establecimiento, si existía la figura del corrector, si se hacían enmiendas, si el autor intervenía en la impresión, si se copiaba el manuscrito autógrafo por un amanuense profesional, si había manipulaciones de texto, etc. Tampoco se incluyen en ellas [las ediciones conservadas] los clásicos preliminares de las obras europeas: censuras y aprobaciones para la impresión por parte de la autoridad competente, tasas, licencias para la venta, poemas laudatorios, fe de erratas u otros paratextos que pu-

dieran proporcionar detalles respecto a la obra en sí, por lo que siempre nos enfrentamos a un texto sucinto y parco, a primera vista, en noticias.⁶

Una de las primeras publicaciones en lengua sefardí producidas en el Imperio otomano es el llamado *Pentateuco de Constantinopla*, impreso en esta ciudad en 1547. Se trata de una versión trilingüe de los cinco primeros libros de la Biblia, en la que se edita en columnas enfrentadas el texto hebreo, una versión ladinada aljamiada (es decir, una traducción literal en lengua romance escrita con letras hebreas) y una versión en judeogriego (yevánico), también escrita con letras hebreas.

El hecho de que se publicase el texto hebreo con doble versión en ladino y en griego indica que los destinatarios de la publicación eran tanto los judíos sefardíes llegados al Imperio otomano solo unas décadas antes, como los judíos romaníotas (o *romaniotes*), de lengua griega, que estaban asentados en Grecia y Asia Menor desde la Antigüedad (se calcula que por lo menos desde el siglo I d.C.).

⁶ Pilar Romeu Ferré, *Fuente clara (Salónica, 1595). Un converso sefardí a la defensa del judaísmo y a la búsqueda de su propia fe*, Barcelona, Tirocinio, 2007, p. 36.

Probablemente entre 1592 y 1605 se imprimió en Salónica el libro anónimo *Fuente clara*, que acabamos de mencionar.



Portada del libro anónimo *Fuente clara* (Salónica, c. 1595)
(cortesía de Pilar Romeu Ferré).

Se ha dicho que se trata de una obra de polémica religiosa, pero eso no es del todo exacto: más bien es un libro dirigido a los conversos judaizantes que abrazaban abiertamente el judaísmo en tierras otomanas y se integraban en las comunidades judías constituidas. Los destinatarios potenciales de la obra eran personas que habían vivido entre varias religiones: el catolicismo, puesto que habían nacido en España o en Portugal, donde habían sido bautizados y habían vivido públicamente como católicos; el cristianismo protestante, ya que algunos de ellos habían pertenecido a las comunidades de los Países Bajos o de Hamburgo y podían sentir cierta atracción hacia el protestantismo porque se mostraba más tolerante hacia los conversos que el catolicismo; y el islam, que era la religión de la clase dominante en el Imperio otomano.

Ante esa situación de posible ambigüedad religiosa, el autor de *Fuente clara* argumenta en favor de la verdad del judaísmo y alerta a sus lectores de los peligros de sentirse seducidos por otras religiones. Por algunos datos que se ofrecen en la misma obra, el anónimo autor era médico, probablemente también converso, había vivido en Italia (donde, según cuenta, trató a la familia Abravanel) y se había asentado finalmente en Salónica.

Pese a la temprana existencia de imprentas sefardíes, algunas obras importantes de la literatura sefardí del siglo XVI se transmitieron solo manuscritas. Es, por ejemplo, el caso de la *Crónica de los reyes otomanos*, de Mosé Almosnino.

Mosé ben Baruj Almosnino (nacido en Salónica en 1518 y muerto en la misma ciudad hacia 1580) fue un destacado intelectual sefardí, filósofo, astrónomo y comentarista de la Biblia. Ejerció como rabino de varias sinagogas de su ciudad natal y escribió obras en hebreo (sobre todo, comentarios bíblicos y *piyutim*, o sea, cantos sinagogales), que se imprimieron en Salónica, Constantinopla, Venecia y Liorna; otras de sus obras hebreas se han conservado solo manuscritas, entre ellas un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, otro comentario a la obra del filósofo musulmán persa Abu Hamid Algazalí (siglos XI-XII) y una obra de geografía y astronomía que es un comentario a *De Sphaera Mundi* del monje inglés Johannes de Sacrobosco (o John of Holywood, siglos XII-XIII).

En lengua sefardí, Almosnino publicó el compendio de filosofía moral *Regimiento de la vida* (que se imprimió en aljamía en Salónica en 1564 y en caracteres latinos en Ámsterdam en 1729) y un *Tratado de los sueños* (impreso

en aljamía en Salónica en 1564 como apéndice del *Regimiento de la vida* y luego en caracteres latinos en Ámsterdam, 1734); las reediciones en el Ámsterdam del siglo XVIII de obras publicadas en aljamía en Salónica en el XVI dan una idea de la difusión y alta consideración que los escritos de este sabio sefardí del Imperio otomano tuvieron en la comunidad judía de los Países Bajos.

Almosnino escribió también en lengua sefardí dos obras que al parecer no llegaron a imprimirse, pero se difundieron manuscritas: el *Tratado del estrolabio* y la *Crónica de los reyes otomanos*.

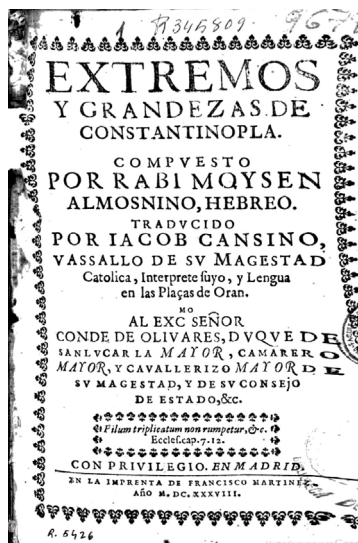
En 1566, la comunidad sefardí de Salónica envió a Constantinopla una comisión, compuesta por Almosnino y otros dos miembros relevantes de la comunidad, para que negociase ante el gobierno otomano una serie de cuestiones relativas a los elevados impuestos que debían pagar. Su visita coincidió con la muerte del sultán Suleimán I y la subida al trono de Selim II. Almosnino relata en su *Crónica de los reyes otomanos* la muerte de Suleimán y ofrece un balance de sus principales hechos, describe la subida al trono de su sucesor (en un marco de intrigas palaciegas), cuenta los problemas sufridos por la comisión salonicense y las negociaciones que llevaron a cabo y, además, hace una detallada des-

cripción de los «extremos» (es decir, de las cosas notables y singulares) de la ciudad de Constantinopla. Constituye un testimonio de primera mano de un viajero que, con motivo de una embajada, conoció bien la situación de Constantinopla a mediados del siglo XVI.

De la *Crónica de los reyes otomanos* se conserva un único manuscrito aljamiado, en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. El manuscrito llegó a Italia en el siglo XVII, cuando un judío veneciano, Giosef de Caim Carob, lo compró a un escribano de Salónica, lo cual indica que, un siglo después de su composición, seguían produciéndose copias manuscritas de la crónica de Almosnino.

Todavía le quedaba al libro una peripecia editorial: en 1638, la imprenta madrileña de Francisco Martínez publicó (lógicamente, en caracteres latinos) una obra titulada *Extremos y grandezas de Constantinopla*, «compuesto por Rabi Moysen Almosnino, hebreo. Traducido por Iacob Cansino, vassallo de su Magestad Católica, Intérprete suyo, y Lengua en las Plaças de Oran». El libro, que es una selección de pasajes de la *Crónica de los reyes otomanos*, está dedicado al conde duque de Olivares por el tal Jacob Cansino, un judío de Orán que, en efecto, ejercía como intérprete y *lengua* (es decir, ‘traductor’) de árabe para Felipe IV; dado que el

original de Almosnino está en el español de los judíos sefardíes del siglo XVI, lo que sin duda hizo Cansino no fue traducir del hebreo (como podría entenderse del texto de portada), sino transcribir pasajes de la obra a partir de algún manuscrito aljamiado.



Portada de *Extremos y grandezas de Constantinopla*, Madrid, 1638 (Universidad de Granada, Digibug).

Solo conocemos unos pocos libros sefardíes en lengua vulgar impresos en el siglo XVII. Uno de ellos es el *Diálogo del colorado*, firmado por Daniel de Ávila Gallego, del que se conserva un único ejemplar aljamizado de 1601 en la biblioteca de la sinagoga Ets Haim de Ámsterdam. Su autor fue, según se cuenta en el libro, un médico y filósofo judío que había estudiado en la Universidad de Salamanca y que se asentó en Salónica, ciudad en la que escribió esta obra y, al parecer, vivió hasta su muerte.

Probablemente fuera descendiente de una familia judeoconversa que emigró al Imperio otomano, donde volvió abiertamente al judaísmo. La obra es un tratado médico en el que varios personajes debaten sobre el *mal colorado*, nombre que recibía en la época la escarlatina.

Tanto el *Diálogo del colorado* como la crónica de Almosnino son obras de contenido profano. Sin embargo, la mayor parte de las obras publicadas en judeoespañol desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XIX tenían un contenido o funcionalidad religiosa: eran libros de oraciones, de moral, sobre las normas de la *halajá* (es decir, las prescripciones y los preceptos que deben seguir los judíos observantes), textos para la

celebración de las festividades o del *sabbat*, comentarios bíblicos, tratados de mística o poemas litúrgicos.

LOS LIBROS EN LENGUA SEFARDÍ DEL SIGLO XVII: ¿UN BIBLIOCLASMO OCULTO?

Llama la atención la casi total ausencia de textos en lengua sefardí impresos en el Imperio otomano en el siglo XVII, que contrasta, por un lado, con la temprana actividad de la imprenta judía otomana en el XVI y, por otro, con la vigorosa eclosión de la literatura impresa en judeoespañol en el XVIII.

Ese silencio editorial tal vez tenga que ver con un acontecimiento traumático que sucedió entre 1666 y 1676: el surgimiento y posterior debacle del movimiento mesiánico liderado por Sabbetay Zví.

Sabbetay Zví había nacido en Esmirna en 1629, donde se formó como rabino y estudió la Cábala o mística judía. En 1648 proclamó ser el mesías esperado por los judíos, lo cual le valió ser expulsado de su comunidad. A partir de 1658 viajó a Constantinopla y a otras ciudades relevantes del Imperio otomano, como Alejandría, Atenas, El Cairo, Jerusalén y Gaza para difundir su causa.



Grabado impreso en Ámsterdam, en el siglo XVII, con supuesto retrato del falso mesías Sabbetay Zví.

Predicando su mensaje consiguió numerosos adeptos, entre ellos un rico comerciante de El Cairo que era también cabalista, Rafael Yosef, quien apoyó económicamente su causa. El entusiasmo mesiánico alcanzó también a las comunidades de la *nación portuguesa*: en la sinagoga de Hamburgo se rezaba por Sabbetay Zví tres veces por semana; el rabino de Venecia, Moses Zacut, que procedía de Ámsterdam, le apoyó pú-

blicamente; en Ámsterdam se imprimieron panfletos propagandísticos en favor del autoproclamado mesías, varios de los cuales incluyen grabados con su retrato y el de su colaborador y profeta, Natán de Gaza. Algunas familias empezaron a vender sus bienes para trasladarse a Jerusalén, donde Sabbetay Zví pretendía proclamarse rey de los judíos.

Pero Jerusalén ya tenía un rey: el sultán otomano Mehmet IV, que, en vista de la situación, decidió intervenir. En 1666, mandó detener a Sabbetay Zví y encarcelarlo en Constantinopla, donde le hizo someterse a una prueba: dado que el mesías verdadero se consideraba invulnerable, uno de los arqueros del sultán dispararía una flecha contra el pecho de Sabbetay. Si este resultaba indemne, el sultán y toda su corte se convertirían al judaísmo; pero si la flecha le hería, sería Sabbetay Zví quien se convirtiera al islam.

Antes de que la flecha fuese disparada, Sabbetay aceptó la conversión, a lo que se unieron varios de sus seguidores. Sabbetay Zví fue desterrado a Montenegro, donde murió en 1676. Sus seguidores conversos al islam constituyen hasta hoy un grupo religioso, los *dömnés*, que practican una especie de religión sincrética del islam y el judaísmo cabalista; esa corriente religio-

sa tuvo especial arraigo en Salónica y todavía tiene miembros en la actual Turquía.

Tras la tormenta sabetaica, los rabinos sefardíes y, en especial, los del Imperio otomano, adoptaron una actitud más circunspecta con respecto a la difusión en lengua vulgar del pensamiento religioso judío y, en especial, de la Cábala.

La Cábala había alcanzado gran esplendor en la península ibérica durante la Edad Media; el cultivo del misticismo judío había florecido también entre los sefardíes expulsos, especialmente en la ciudad de Safed; una de las consecuencias fue que el estudio y cultivo de la Cábala se extendió a amplias capas de la sociedad sefardí, no solo a las élites cultivadas; el propio Sabetay Zví (que provenía de una extracción social modestísima) y varios de sus seguidores eran cabalistas.

Tras el fiasco sabetaico, la posición de los rabinos (que eran también los dirigentes de las comunidades sefardíes) parece ser que se orientó hacia la idea de que determinados conocimientos, como los cabalísticos, solo deben difundirse entre personas suficientemente formadas. Fomentar la edición de libros en hebreo y limitar la producción de impresos en len-

gua vulgar pudo ser una vía para restringir esos conocimientos a una élite rabínica, de manera que a los textos religiosos no pudiera acceder cualquier aficionado, sino las personas formadas que sabían hebreo.

Eso explicaría que los libros en lengua sefardí dejasen de imprimirse en el Imperio otomano durante la segunda mitad del siglo XVII; pero ¿qué pasó con los libros impresos hasta 1666, de los que no se conserva casi ninguno?

La imprenta sefardí en lengua vulgar estaba ya muy activa en el imperio en el siglo XVI y en el XVIII se produce un auténtico florecimiento de impresos en judeoespañol; no parece creíble que en todo el siglo XVII no se imprimiera prácticamente nada. El silencio del siglo XVII debe de tener una causa, que todavía no ha sido suficientemente estudiada. ¿Hubo en las comunidades sefardíes otomanas alguna normativa rabínica que promoviese la confiscación o recogida de libros religiosos en lengua vulgar? ¿Se produjo entre los sefardíes otomanos del siglo XVII un *biblioclasmo* del que apenas sabemos nada?

EL SIGLO XVIII, EDAD DE ORO DE LA LITERATURA EN JUDEOESPAÑOL

Pasase lo que pasase con los libros en lengua sefardí producidos en el Imperio otomano en el siglo XVII, a principios del XVIII entre los sefardíes se daba una situación de diglosia entre las élites y el resto de la población: las comunidades estaban regidas por una élite de rabinos que se habían formado en *yeshivot* ('escuelas rabínicas') y que, aunque hablaban la lengua vulgar, sabían hebreo, lo cual les daba acceso a un amplio corpus de textos escritos en esa lengua a lo largo de la historia (la Biblia, el Talmud, comentarios bíblicos, libros de mística, de moral o de preceptos, tratados científicos o filosóficos, etc.). Por otro lado, la mayor parte de los sefardíes no habían recibido formación rabínica y solo conocían la lengua vulgar; aunque recitasen sus oraciones en hebreo, lo hacían sin entender cabalmente los textos y no tenían competencia lingüística suficiente como para leer directamente textos hebreos.

Esto planteaba un problema grave de cara a la práctica de la religión, ya que, como hemos señalado, la lectura de textos constituye una de las bases de la práctica religiosa de los varones judíos.

Hacia los años treinta del siglo XVIII, una serie de rabinos de Constantinopla emprendieron iniciativas para suministrar a sus correligionarios menos cultos los textos imprescindibles para la práctica del judaísmo. Y, dado que la mayor parte de los varones judíos no tenían suficiente conocimiento del hebreo, hubieron de hacerlo en lengua vulgar, esa lengua derivada del castellano medieval que, a lo largo de más de dos siglos, había evolucionado lo suficiente como para convertirse en una variedad lingüística diferenciada del español de España y de América: el judeoespañol.

Se trató, por tanto, de una auténtica labor divulgativa mediante la cual, desde las élites rabínicas, se produjeron, imprimieron y difundieron una serie de textos fundamentales para la práctica del judaísmo, escritos no en hebreo, sino en la lengua común de todos los sefardíes. Algunas de estas obras eran traducciones o adaptaciones al judeoespañol de obras hebreas preexistentes, pero otras eran de nueva creación, escritas directamente en judeoespañol. Es por esa producción literaria, que se difundió sobre todo a través de impresos aljamiados, por lo que el siglo XVIII se considera la Edad de Oro de las letras sefardíes.

Entre las traducciones, la más importante fue una nueva versión de la Biblia en lengua vulgar, que pudieran sustituir a la Biblia de Ferrara, que por entonces era la traducción de referencia del Pentateuco para los sefardíes. Pero, mientras la Biblia de Ferrara utiliza el procedimiento de traducción-calco del hebreo habitual en los *ladinamientos* bíblicos medievales (un lenguaje que resultaba ya «bárbaro y extraño y muy diferente del pulido que en nuestros tiempos se usa» para los propios editores del siglo xvi), la Biblia de Abraham Asá, que se publicó por entregas en Constantinopla entre 1739 y 1745, ofrecía el texto en hebreo enfrentado con una traducción que procuraba acercarse a la lengua común de los sefardíes de su tiempo, haciendo el texto bíblico más accesible para todos: para los varones judíos que iban a leerla directamente, pero también para los miembros de sus respectivas familias (la mujer, los hijos menores) que, en el ámbito doméstico, en las veladas del *sabbat*, podían escuchar al cabeza de familia leyendo en voz alta la nueva versión de la Biblia en su propia lengua.

Así explica el propio Abraham Asá la intención y utilidad de la obra, elaborada por él e impresa por el impresor Yoná Askenazi:

Y siendo que todos los balé batim les cobdicia el alma a meldar el Arbá veesrim, y así hay muchos que lo meldan y no entienden el ladino de los vierbos, y siendo va discrepando el mundo en cantidad que muy pocos son los que saben meldar un pasuk a las derechas y afilu quen entiende la kavaná de los pesukim no saben el rob, por esto le enveluntó su alma de hajam rabí Yoná [Askenazi] el estampador a estampar el Arbá veesrim en ladino bien ladinado.

Lo cual, en castellano actual, vendría a querer decir algo así:

Y dado que todos los señores padres de familia desean leer la Biblia, pero muchos de los que la leen no entienden las expresiones, y dado que han cambiado tanto las cosas que son muy pocos los que saben leer un versículo a derechas, e incluso los que entienden la intención de los versículos no entienden la mayoría, por eso quiso el sabio rabino Yoná [Askenazi], impresor, imprimir la Biblia en lengua romance bien traducida.

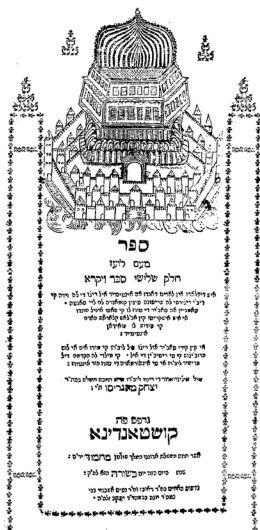
Otra de las grandes obras de la literatura sefardí del siglo XVIII fue el comentario bíblico *Meam loez*. Como

muchas obras rabínicas sefardíes, aunque el texto está en judeoespañol, la obra tiene un título en hebreo que proviene de una cita bíblica; en este caso, del versículo de Salmos 114.1 «Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro [que no habla hebreo]»; *meam loez* significa, por tanto, ‘de un pueblo que no habla hebreo’ y en este caso alude, precisamente, al hecho de que es una obra escrita en lengua vulgar, destinada a los judíos que, por carecer de formación rabínica, no podían leer comentarios bíblicos en hebreo. Así que desde su mismo título este comentario bíblico anuncia a qué público iba dirigido.

Los distintos volúmenes del *Meam loez* del Pentateuco fueron publicándose desde 1730 hasta 1773, como producto de un auténtico trabajo de escuela. El iniciador, el rabino de Constantinopla Yacob ben Meir Julí (o Khulí), realizó el comentario del libro de Génesis y parte de Levítico; su temprana muerte en 1732 (con solo cuarenta y dos años) le impidió terminar su plan de trabajo, que fue continuado por otro rabino, Yishac Magriso, que acabó el comentario de Levítico y realizó el de Números; su trabajo fue continuado, a su vez, por Yishac Argüeti, que en 1773 publicó el inicio del comentario de Deuteronomio, aunque al parecer tam-

poco llegó a terminarlo. La serie completa se reeditó en Salónica entre 1794 y 1803, en Liorna en 1822-1823 (los ejemplares de esta edición se difundieron especialmente en Marruecos) y en Esmirna en 1864-1868. A lo largo del siglo XIX, otros rabinos escribieron y publicaron continuaciones del *Meam loez*, con los comentarios de otros libros bíblicos: Josué, Ester, Rut, Cantar de los Cantares. Aunque el estilo y la orientación de esos comentarios decimonónicos son bastante diferentes de los del *Meam loez* llamado *clásico*, el que se escribió en el siglo XVIII con los comentarios al Pentateuco.

La obra se concibe como un comentario de los libros bíblicos, con una orientación al mismo tiempo exegética (explicar la Biblia y aclarar a los lectores los pasajes que puedan resultar oscuros), pero también práctica, ya que incorpora indicaciones sobre los preceptos del judaísmo y la forma de cumplirlos, la historia del pueblo judío, indicaciones que pueden servir de guía y regla de vida para todos los lectores, pretende dar a conocer el Talmud y el Midrás a los que no pueden leerlo directamente en hebreo, y contribuir a formar y deleitar a los destinatarios. El resultado acaba siendo una especie de enciclopedia del saber rabínico escrita en la lengua popular de los sefardíes de su época.



Portadas del comentario bíblico *Meam Loex* de Éxodo (Constantinopla, 1733) (izqda.) y de Levítico (Constantinopla, 1753) (cortesía de Pilar Romeu Ferré).

El *Meam loex* fue, a lo largo de más de dos siglos, una lectura clásica entre los sefardíes, que se leía no solo como lectura privada, sino especialmente en voz alta en las reuniones familiares de los días de *sabbat* y en las festividades. Como ha señalado Elena Romero:

Raro ha sido el hogar sefardí donde no hubo al menos algún volumen del *Meam loez*, ni hombre, mujer o niño que no hubiera leído o al que no hubieran leído pasajes del mismo. Aunque grande de formato se convirtió en el libro de cabecera de muchos lectores que encontraban en él un manantial inagotable de ilustración y de distracción. Como dato curioso sobre el aprecio en el que se tuvo al *Meam loez* [...] en las ciudades de Oriente acostumbraban los padres a dar como exclusiva dote a sus hijas los libros del *Meam loez*.⁷

Por las mismas fechas en que se estaban publicando las distintas entregas del *Meam loez*, aparecieron también folletos con un tipo de poemas religiosos en judeoespañol que los propios sefardíes llamaban *coplas*. Se trata de una poesía culta (aunque no siempre se ha conservado el nombre del autor), estrófica, que muchas veces se inspira en la literatura rabínica (y especialmente en el Midrás) y que estaba destinada a ser cantada con motivo de las festividades del ciclo

⁷ Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 93.

litúrgico anual, especialmente en la paraliturgia doméstica de cada una de las fiestas.

El género tiene antecedentes en la Edad Media castellana, en concreto en varios poemas del siglo XIV, como los *Proverbios morales* de Sem Tob de Carrión o unas *Coplas de Yosef* medievales; el género debió de seguir siendo cultivado por los sefardíes expulsos, y de hecho en Ámsterdam se publicaron en el siglo XVII unas coplas para la festividad de Purim.

Pero, a partir de la década de 1730, se publican numerosos libritos de coplas, de pequeño formato y pocas páginas, que las familias sefardíes debían de comprar y utilizar para la celebración de las distintas festividades. Entre ellas son especialmente destacables el amplio corpus de coplas de Purim, que celebran la historia bíblica de la reina Ester; y unas *Coplas de Yosef* en judeoespañol, obra del rabino Abraham Toledo, cuya primera edición conocida es de Constantinopla en 1732 (con reediciones en Belgrado, 1861, y Salónica, 1867 y 1870), que es una narración en verso de la historia de José y sus hermanos.

En los siglos XIX y XX el género de las coplas se siguió cultivando, pero a las de tema religioso se unieron otras coplas *nuevas* de contenido folklórico, hu-

morístico o satírico (muchas de ellas, *contrafacta* métrico de las coplas *viejas* del siglo XVIII).

Las imprentas sefardíes del Imperio otomano debieron de ser empresas modestas, y modesta era también la economía de la mayoría de los lectores. Por ello las grandes obras como la Biblia de Abraham Asá o el *Meam loez*, producto de proyectos editoriales de largo alcance, que se publicaron en volúmenes *in folio*, fueron apareciendo por entregas a lo largo de años, se vendían por suscripción y solo se encuadernaban *a posteriori*; un procedimiento que permitía a los lectores adquirir la obra poco a poco, pero también a las imprentas recibir aportaciones periódicas de dinero para afrontar la producción de obras ambiciosas, que seguramente no podían abordar de una vez.

Así, la Biblia de Abraham Asá fue apareciendo por fascículos entre 1739 y 1744; los volúmenes de comentario del Pentateuco del *Meam loez* (es decir, solo los cinco primeros libros de la Biblia) salieron a la venta por entregas semanales de varios pliegos nada menos que entre 1730 y 1773. Con frecuencia se producían interrupciones en el ritmo de producción y publicación, debidas a causas diversas, entre ellas incendios en las imprentas o falta de liquidez de las em-

presas editoriales porque los suscriptores no pagaban puntualmente, lo cual detenía la producción; no es raro que en el inicio de un fascículo se imprima una nota a los lectores pidiéndoles que paguen los fascículos ya recibidos, puesto que la falta de pago pone en peligro la continuidad de la publicación.

Por eso mismo la producción más abundante en judeoespañol es la de libritos de pocas páginas y pequeño formato (en octavo), que se vendían sin encuadernar o con unas sencillas cubiertas de papel de color. Es una especie de literatura de cordel sefardí, que en el siglo XVIII acoge sobre todo textos de contenido o funcionalidad religiosa, y que en el XIX incluirá contenidos profanos (novelas, obras de teatro, ensayo, poesía lírica o satírica, o propaganda política). Naturalmente, también se imprimieron libros en formato mediano (en cuarto), normalmente tratados de moral, traducciones de obras religiosas hebreas al judeoespañol u obras de la comentarística bíblica rabínica.

Los impresos sefardíes del siglo XVIII en pequeño formato abarcan distintos temas y usos religiosos: compendios utilitarios de *dinim* o prescripciones que deben cumplirse; versiones en judeoespañol de la *meguilá* de Ester, que se lee en la fiesta de Purim, o de la

Hagadá de Pésah, lectura para la Pascua judía; coplas para ser leídas y cantadas en la celebración doméstica de las festividades judías (en este caso, los impresos servían como refuerzo de la memoria, ya que las coplas se aprendían de memoria para cantarlas y también se transmitían oralmente).

No hay todavía un estudio detallado y sistemático de cómo era el proceso de producción y distribución de esos libros, pero de las propias portadas, colofones y prólogos se deduce alguna información. Por ejemplo, a veces se da la dirección donde puede comprarse el libro, que puede ser una imprenta o una dirección que no sabemos si corresponde a un librero o a un despacho de productos heterogéneos; también se han recogido algunos testimonios de la existencia de venta ambulante en el siglo XIX. En ocasiones se indica también el precio del libro (por lo general, muy barato en el caso de los de pequeño formato y pocas páginas), y un precio distinto para el libro si se adquiere *reliado*, es decir, encuadernado.

Lo que sí que está claro es que para los sefardíes el patrocinar y promover la producción y difusión de libros era considerado una *misvá*, una obra piadosa, y así se indica a veces en los paratextos de los libros

(sobre todo, en las ediciones del siglo XIX), en los que se dice que tal o cual obra pudo imprimirse gracias a un generoso benefactor. Así, en una traducción al judeoespañol del tratado de espiritualidad hebreo *Séfer menorat hamaor* ('libro de la almenara de la luz'), impresa en Constantinopla en 1873, se menciona a:

El Se. Yishac Rosa, n.r.u., que tuvo zejut de ser ayudán porque salga a luz dito libro y el Sy.t. le hará zejut de cumplirle kol misalot libó letobá y será zohé beaharit tob beeretz Yisrael beoser bejabod.

Es decir:

El señor Yishac Rosa, Dios lo guarde y lo salve, que tuvo el merecimiento de contribuir a que salga a la luz este libro, y Dios le concederá que se cumplan todos sus deseos para bien y merecerá un buen final en la tierra de Israel con riqueza y honor.

Y en la edición del tratado moral *Damésec Eliezer* (Jerusalén, 1898), el autor, el rabino de Sarajevo Eliezer Papo, agradece a una tal Ribcá, viuda de Abraham Salom, que contribuyese a financiar la edición por el procedimiento de comprar parte de la tirada

del libro para regalar ejemplares a los pobres que no podían adquirirlos.

Paralelamente a esa literatura escrita, existió una literatura judeoespañola de transmisión oral, que proviene de la Edad Media hispánica y que se conservó y transmitió oralmente, de generación en generación, durante cinco siglos: los romances (a cuyo repertorio de origen hispánico se fueron incorporando temas de creación sefardí o traducciones y adaptaciones de baladas balcánicas); las canciones populares, o los cuentos folklóricos. Algunos de esos textos se copiaron en los siglos XVIII y XIX en manuscritos de uso personal, pero no fue hasta finales del siglo XIX o principios del XX cuando algunos impresores de Salónica y Estambul produjeron libritos de pequeño formato con esas muestras de la literatura popular.

VIENTOS DE OCCIDENTE

Hasta la primera mitad del siglo XIX, prácticamente la totalidad de los libros producidos, impresos y leídos por los sefardíes (en judeoespañol o en hebreo) tenían contenido o función religiosa. Casi la única excepción

es la *Guerta de oro*, de David M. Atías, impresa en Liorna en 1778, una especie de tratado en judeoespañol aljamiado sobre distintos temas, al estilo de las misceláneas que constituyeron uno de los géneros de la prosa didáctica en la literatura europea de los siglos XVI y XVII.

Sin embargo, no empezó a producirse masivamente literatura profana en judeoespañol hasta la segunda mitad del siglo XIX, y ello sucedió por influencia de la cultura occidental.

El proceso de occidentalización del Imperio otomano empezó con el período llamado de *Tanzimat* ('reformas') impulsado por el sultán Abdul Meyid y continuado por su sucesor, Abdul Aziz, entre 1839 y 1876.

Por otra parte, la ocupación de Bosnia por el Imperio austrohúngaro, las relaciones diplomáticas y comerciales y la intervención política de los países europeos occidentales en Turquía, los Balcanes y Oriente Medio produjeron una mayor presencia e implantación de la cultura, las instituciones y las costumbres occidentales en el Mediterráneo oriental.

Para los sefardíes, un elemento fundamental fue la occidentalización de la educación, que produjo también una occidentalización de las mentalidades, los usos sociales y la cultura. En el siglo XIX se implanta-

ron en el Imperio otomano escuelas occidentales, tanto laicas como religiosas, e incluso colegios católicos o misiones protestantes en los que estudiaban también niños judíos. Pero el paso definitivo fue la creación en París, en 1860, de la Alliance Israélite Universelle, una institución educativa cuya finalidad era promover la formación de los judíos de todo el mundo y la defensa de sus derechos. La primera escuela de la Alliance se abrió en Tetuán en 1862 y en pocos años llegó a haber más de ciento veinte escuelas en Turquía, los Balcanes, Oriente Medio y el norte de África.

Las escuelas de la Alliance supusieron un cambio radical en la formación de los sefardíes, y especialmente de las mujeres. Frente a la educación tradicional, religiosa, fundamentalmente oral y dirigida solo a los varones, las escuelas de la Alliance ofrecían una educación al estilo occidental, con un currículum de asignaturas orientadas tanto al conocimiento de las letras, las artes y las ciencias como a la formación profesional, con aulas y materiales modernos (como libros de texto), y con escuelas tanto para chicos como para chicas, lo cual favoreció la escolarización de las mujeres sefardíes, que hasta entonces apenas recibían formación, y su incorporación a la vida laboral.

En las escuelas de la Alliance la enseñanza se impartía en francés, lo que facilitó el acceso de los sefardíes a la cultura occidental a través de la francesa y, como consecuencia, produjo una fuerte influencia de la literatura francesa en la literatura en judeoespañol.

Algunos de estos jóvenes sefardíes educados a la occidental completaron su formación en París o en la Universidad de Viena, donde a finales del siglo XIX existía una importante comunidad sefardí formada tanto por comerciantes como por estudiantes universitarios.

Por otra parte, entre 1878 y 1912, diversos países balcánicos se independizaron del Imperio otomano y se constituyeron como estados nacionales. En los nuevos estados-nación se impusieron los mismos derechos y obligaciones para todos los ciudadanos (a diferencia de lo que ocurría en el régimen otomano, en que cada minoría religiosa tenía su propia organización interna); un elemento importante de esa igualdad de los ciudadanos era la educación en escuelas nacionales.

En el caso de los sefardíes, la incorporación al sistema educativo de los distintos estados nacionales supuso también la adopción de la lengua nacional (en detrimento del judeoespañol, que quedó relegado al

ámbito doméstico y de relaciones internas en la comunidad judía), la adopción de nuevos sistemas gráficos (se abandona el uso de la grafía en caracteres hebreos para escribir en alfabeto latino o cirílico, según los países) y la influencia de las literaturas nacionales en la literatura sefardí.

Desde la década de 1880 una generación de sefardíes cultos (llamados *maskilim* o ‘ilustrados’) emprendieron una labor de difusión de la cultura occidental entre los miembros de las clases sefardíes menos cultivadas. Se trataba de intelectuales que se habían formado en las escuelas de la Alliance o en otras escuelas europeas (aunque algunos de ellos habían recibido además una educación tradicional judía en escuelas rabínicas), que hablaban y leían correctamente el francés o el alemán (y el hebreo, en el caso de los que recibieron formación rabínica), lo cual les daba acceso a la literatura en esas lenguas, pero que tenían como lengua materna el judeoespañol, que escribían en aljamía.

Seguían viviendo en las ciudades en las que había comunidades sefardíes tradicionales (Constantinopla, Esmirna, Salónica, Sofía, Bucarest, etc.), pero habían occidentalizado su cultura, sus costumbres y su vestimenta, lo cual los diferenciaba de los judíos cultos de

las generaciones anteriores. Desde su doble perspectiva de conocedores de la tradición judía sefardí y occidental, estaban en la posición adecuada para hacer de eslabón de enlace entre la literatura occidental y la judeoespañola.

Por esa vía entraron en la literatura sefardí en judeoespañol una serie de géneros literarios hasta entonces desusados, que solemos llamar *géneros adoptados* precisamente porque se adoptaron por imitación de la cultura occidental: la novela, el teatro, el ensayo sobre temas profanos (históricos, sociales o políticos), la poesía profana de autor y, sobre todo, la prensa periódica, que no solo fue vehículo de información y opinión, sino de difusión de la creación literaria sefardí contemporánea.

Los géneros adoptados se nutren tanto de traducciones y adaptaciones al judeoespañol de obras escritas en otras lenguas, como de obras originales creadas directamente en judeoespañol.

Por mencionar solo algunos casos, se tradujeron o adaptaron al judeoespañol, a veces en versiones drásticamente reducidas, obras clásicas de la narrativa europea, sobre todo de la francesa, como *Pablo y Virginia*, de Bernardin de Saint-Pierre; *Los miserables* y *Le Roi*

s'amuse, de Víctor Hugo; *Miguel Strogoff* y *Los hijos del capitán Grant*, de Julio Verne; o *Nantas* de Émile Zola.

También se tradujeron al judeoespañol novelas de autores judíos europeos, escritas originalmente en hebreo, en yidis o en alemán. Entre ellas, por ejemplo, las novelas de tema *español* (sobre la Inquisición, los conversos y los judíos exiliados) escritas en alemán por los hermanos Phöbus y Ludwig Philippson en el siglo XIX, que a los sefardíes les resultaban especialmente atractivas porque recreaban (aunque de una forma bastante estereotipada) su pasado histórico peninsular. Además, hubo traducciones de obras narrativas del griego y del turco.

Algunas obras escritas en otras lenguas se tradujeron al judeoespañol a partir de versiones en francés. Ese fue probablemente el caso de *Los viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift; de una narración basada en *Romeo y Julieta* de Shakespeare; o de *La madre*, de Maxim Gorki.

Prácticamente no hay adaptaciones al judeoespañol de obras españolas, con una notable excepción: en 1881 se publicó una versión parcial en judeoespañol de varios capítulos del *Quijote*, como explicaremos después.



Portada de *La señora de Ester*, «grande romanso histórico»
(Salónica, 1937) (Biblioteca Tomás Navarro Tomás,
CCHS-CSIC).

También se publicaron, naturalmente, novelas originales, escritas directamente en judeoespañol. Una de las más interesantes es la tardía *Sochetá podrida*, de Sem Tob Revah, publicada por entregas entre 1930 y 1931,

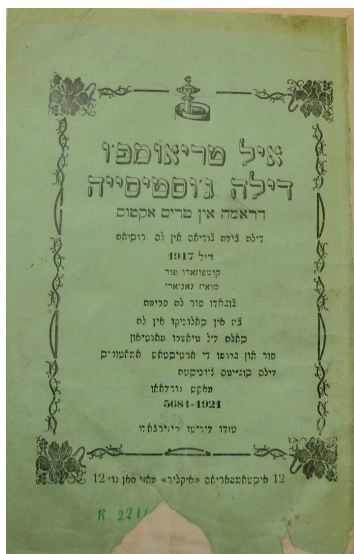
que es una especie de novela naturalista sobre la marginalidad social en la ciudad portuaria de Salónica en el período de entreguerras, que trata temas como la pobreza, la violencia familiar, la prostitución o las drogas.

Sin embargo, la mayor parte de la narrativa publicada en judeoespañol puede encuadrarse en el género de la novela popular: novelas amorosas, sentimentales o policíacas, como una serie de diez novelitas protagonizadas por el detective norteamericano Nat Pinkerton, que se publicaron en Salónica a principios del siglo xx.

En cuanto al teatro, como suele ser habitual, hubo muchas más obras representadas que publicadas. Aunque entre los sefardíes de Turquía y los Balcanes no hubo nunca teatro profesional, la actividad teatral desempeñó un papel social importante, tanto en el ámbito comunitario, con compañías de actores aficionados que a veces se mantuvieron activas durante décadas, como en el ámbito escolar, como instrumento pedagógico de la enseñanza del judaísmo y del aprendizaje de lenguas.

En el teatro escolar era frecuente que los niños preparasen obras con textos originales o adaptados y traducidos de otras lenguas, sobre todo con motivo de determinadas festividades del calendario judío, como la Pascua y, especialmente, Purim, una festividad que ha

estado siempre vinculada al teatro popular judío, tanto entre sefardíes como entre askenazíes. En ocasiones se preparaban representaciones en lenguas distintas al judeoespañol, como el francés o el hebreo, para desarrollar la competencia de los alumnos en esas lenguas.



Portada de la obra de teatro *El triunfo de la justicia*, que se representó en Salónica en 1921 (Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CCHS-CSIC).

En cuanto al teatro comunitario, solía representarse en locales de la propia comunidad judía o en salas alquiladas. Muchas veces estaba vinculado a festividades religiosas (como, de nuevo, Purim) y a la recaudación de fondos para fines benéficos o sociales. Existió también un teatro político, promovido por compañías de aficionados de asociaciones socialistas y sionistas, que representaban obras escritas exprofeso o traducidas de autores europeos de ideología afín; especialmente activo fue al respecto el grupo teatral judeoespañol de la Federación Socialista de Salónica, que representó algunas obras muy críticas y transgresoras en los años diez y veinte del siglo xx.

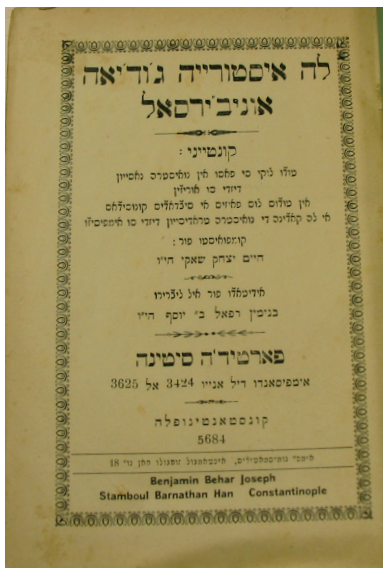
Aunque hay numerosas obras escritas originalmente en judeoespañol, al teatro sefardí se incorporaron, como a la novela, numerosas obras traducidas o adaptadas de otros idiomas: del francés (con especial éxito de las obras de Molière), del hebreo, del turco, el griego, el serbio y de otras lenguas (el ruso, el neerlandés, el alemán o el yidis), en estos casos casi siempre a través de versiones intermedias en francés. Solo una pequeña parte de los textos representados llegó a publicarse, muchas veces en las páginas de la prensa periódica.



Cinco años de mi vida, traducción al judeoespañol
de la obra autobiográfica de Alfred Dreyfus
(Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CCHS-CSIC).

También se desarrolló entre los sefardíes el ensayo. Aparte de las obras traducidas (entre las cuales, por ejemplo, se cuenta el relato autobiográfico de Alfred Dreyfuss *Cinq années de Ma Vie*), son de destacar algunas obras historiográficas sobre la historia reciente de los sefardíes y su entorno, como *Yildiz y sus secretos. El reino de Abdul Hamid* (1909), de Yishac Gabbay, escritor y periodista de Estambul, que trata sobre el reina-

do de este sultán, depuesto por la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908; o las *Notas Históricas* sobre la comunidad sefardí de Bulgaria publicadas por Avram Mosé Tadjer en Sofía en 1932.



Portada de un fascículo de *La historia judía universal*,
impreso en Constantinopla en 1924
(Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CCHS-CSIC).

Paralelamente, en el siglo XIX y primeras décadas del XX se siguieron produciendo impresos populares con versiones de coplas para las festividades; también se imprimieron pequeños folletos, de precio muy barato, que contenían *romansas* (o sea, romances y poemas narrativos populares), canciones, cuentos folklóricos o colecciones de refranes. Por esa vía, la literatura popular, que había vivido durante siglos en la tradición oral, pasando de generación en generación, se incorporó también a la transmisión impresa.

NUEVAS LECTURAS, NUEVOS LECTORES, NUEVOS TIEMPOS PARA LEER

Surgieron, por tanto, nuevas lecturas, nuevos lectores y nuevos tiempos para leer.

Nuevas lecturas, porque no se leía solo literatura ligada de alguna manera a la práctica religiosa, a la meditación o a la moral judía (como sucedía en los siglos XVIII y primera mitad del XIX), sino literatura profana, que trata de los mismos temas y problemas humanos que la literatura no judía; y también se tratan, con un estilo y orientación nuevos, los proble-

mas que afectan específicamente a la comunidad sefardí: el choque generacional entre los jóvenes que visten, hablan y viven *a la franka* ('a la occidental') y los mayores apegados a la vida tradicional judía; el nuevo papel de las mujeres en la sociedad y las discordancias entre el papel tradicional de la mujer judía y el de las jóvenes que trabajan, abandonan la vestimenta tradicional para utilizar la occidental y pretenden ejercer su capacidad de decisión sobre su propia vida; el fin de los matrimonios concertados por las familias y de la dote como requisito indispensable para casarse; el surgimiento de los movimientos políticos (socialismo, sionismo, nacionalismos) y su arraigo y difusión en la sociedad sefardí.

El cambio de temas y de lectores suscitó también el surgimiento de nuevos tiempos y lugares de lectura. Las lecturas sefardíes del siglo XVIII y primera mitad del XX se dirigían sobre todo a los lectores varones y, a través de ellos, a sus familias; muchas estaban orientadas, como hemos visto, a la lectura en voz alta en el ámbito familiar, sobre todo en el *sabbat* y las festividades, y por tanto sus contenidos tenían también alguna relación con ese uso vinculado al ocio de las festividades religiosas.



Página final (dcha.) de un número de 1881 y portada del siguiente (izda.) del periódico de Constantinopla *El Amigo de la Familia*.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, los libros de temática profana compiten con los de temática religiosa para cubrir el mismo tiempo del descanso festivo; en el *sabbat*, en lugar del *Meam loez* o las lecturas morales, las nuevas generaciones leen literatura profana y, sobre todo, prensa periódica. La mayor parte de los periódicos sefardíes no eran diarios, sino que se publicaban una o varias veces por semana; significativamente, casi todos los periódicos sacaban un número o un

suplemento especial, o ambas cosas, el viernes, con la clara intención de que los potenciales lectores pudiesen leer el periódico o la revista durante el descanso sabático. Además, era frecuente que se publicasen números especiales con motivo de festividades judías, como Pésah o Purim.

Se conocen casi doscientas cabeceras distintas de periódicos en judeoespañol, la mayor parte de ellos aljamiados, que se publicaron en ciudades como Esmirna, donde apareció el primer periódico en judeoespañol, *Saaré mizrah* ('puertas de Oriente') en 1845; en ciudades importantes del Imperio otomano, como Constantinopla, Salónica, Jerusalén o El Cairo; en localidades más pequeñas o donde los sefardíes eran minoritarios en una comunidad judía mayoritariamente askenazí (Sofía, Turinu-Severin en Rumanía); y entre los emigrantes sefardíes de ciudades europeas occidentales (Viena, París) o de Estados Unidos (Nueva York, Los Ángeles, Seattle).

Hubo prensa sefardí de todo tipo: de información general, prensa política (sobre todo sionista y socialista), prensa obrera, revistas culturales y literarias, prensa ilustrada, periódicos satíricos, prensa de entretenimiento y prensa ocasional, publicada con motivo de acontecimientos concretos, como el gran incendio de Salónica

de 1917. La mayor parte de los periódicos se publicaron en judeoespañol aljamiado, aunque también hay algunos en caracteres latinos (en Rumanía o en épocas tardías, a partir de los años treinta del siglo xx).

450

de Bruno por los tres días santos a un cantor, este año fue un mansevo de cerca 30 años, cual arivo allí de la Germania y se convego por esos tres días por el posto de Cantor contra una paga delantada de 30 florines, la horacion que canto el mansevo en los dos días del año nuevo topo mucha gracia onde los oidores, la santa noche de fóm Nora empieso, el templo estava embutido de pueblo—ahora auvio el mansevo y se aparo delante las puestas habietas del castovario y empieso a cantar con su voz graziosa: „Cal Nidre“ pero, adelante no vino—con un grito „estremible“ callo sobre el terreno, grande rabueta salio en el templo, genos y llores de los Chasidim, ahora corrieron unos cuantos en ayuda del mansevo,—pero, sin provecho, un latido (gota) lo mato—con prius le avieron el capote y la veta—pero, con el grito!

„Schemá Israel!“ saltaron con „estremibles“ tras—de la pechadura del muerto colgaba una chrusa de oro, no preme de registrar la exsurreccion de los levaditos, la rubueta y los gritos en el templo, el muerto fue levado de allí y la iusticia se preuro de empatronarse de los papeles del muerto y de ellos se vino a saber, que el mansevo nacio de judío, pero por recibir un impiego en la opera de Brussel, antes los días santos de los judies arivo el mansevo por su pasatiempo en Bruno y rediegando que se apostato (judío abolido) recivio el posto de Cantor privatorio—cual, así se dicen los viejos Judies, le costo la vida.

Yo non alargó por este paso, otro, digo que cada uno de los preciados leidores pense por sí, según su voluntad y lo quedo valentando.

con la mas alta estima.

VENEZIANO.

ANUNCIO!

Uno o dos mansevicos de honrada familia, que involuntariamente en Vienna, topan buen gobierno o pensión contra condiciones convenientes onde una familia honrada levantina, también pueden amasar clavar (fortopiano) con el hijo de casa, todo el que gusta informaciones mas sercanas se adrese a

A. SEMO


Vienna

II Rueggasse N. 13.

T. Severin. — Estampado en la estamperia nacionala italiana y Igitur Sembo.

Año III, 54 de Hecetas de 2613 — 14/10 de Octubre de 1888 No. 32.

LUZERO DE LA



PACIENCIA

en escritores y lenguas Española para los israelitas de rito Español del Oriente.

Aprende Tres entegras de cada, todo Mes.

Su precio: en la Rumania 10 francos en plata, extranjero 10 francos en oro, Austria-ungaria 5 florines; pagado antes.

Redactor, Rabbino L. M. CRISPIN.

SUMARIO:

Historia „Los Bandidos“ — Los aguas amargas — Trucos del Talmud — La longes Tura — Desposorio — Avia — Anuncio.

TORNO-SEVERIN (Rumania)

Página final de un número de 1888 y portada del siguiente del periódico de Turnu-Severin (Rumanía) *El Luzero de la Paciencia* (Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CCHS-CSIC).

Como hemos dicho, la mayoría de los periódicos se convirtieron también en difusores no solo de noticias y opinión, sino de creación literaria. Al igual que suce-

día en la prensa periódica occidental, en los periódicos sefardíes se publicó poesía lírica y, sobre todo, mucha poesía satírica; novelas, la mayor parte de las veces como folletines coleccionables; ensayo por entregas; y hasta obras de teatro.

Alguna de estas obras de teatro es, en realidad, publicidad encubierta; así, el periódico de Salónica *La Época* publicó por entregas en 1900 una obrita teatral costumbrista, *Los males de la colada*, que refleja con gracia y viveza las azacaneadas tareas de un ama de casa en el día de colada, es decir, de lavar la ropa en casa; en la última entrega, aparece un doctor que da un consejo higiénico: lo mejor para la salud del ama de casa y de la familia entera es, en lugar de lavar la ropa en casa, mandarla a una *fábrica de coladas*, es decir, una lavandería que acaba de abrir sus puertas en la ciudad; la obra teatral costumbrista resulta ser, así, el anuncio de una empresa local.

También la alta literatura europea se difundió entre los sefardíes, en versiones en judeoespañol aljamiado, a través de los periódicos. Precisamente la única adaptación del *Quijote* al judeoespañol, recientemente descubierta por la profesora María Sánchez Pérez (de la Universidad de Salamanca) se publicó por entregas en un periódico.



Página final de un número de 1900 (dcha., con anuncios) y portada del número siguiente (izda.) del periódico de Salónica *La Époque*.

Se trata de una versión en judeoespañol aljamiado de la novela de *El curioso impertinente* (inserta en *Quijote I*, 33-35) y una adaptación bastante resumida de la historia de Cardenio (que se desarrolla en *Quijote I*, 23-36), que se publicaron, con los títulos de «El curioso marido desmeorado» y «Cardenio», respectivamente, en el periódico sefardí de Constantinopla *El Amigo de la Familia* en 1881, que era un suplemento

literario del periódico *El Tiempo*, y luego fueron reeditadas cincuenta años después (en 1931) en un periódico en caracteres latinos de la misma ciudad, *La Boz de Oriente*.

Así que el *Quijote* nunca se publicó en judeoespañol en forma de libro, pero los lectores sefardíes pudieron leer varios fragmentos en su lengua, en las páginas de dos periódicos de Estambul.



Páginas del periódico *El Juguetón*, de Estambul, (1928).

La prensa periódica en judeoespañol aljamiado llegó a convertirse en un elemento identitario sefardí. Por este motivo, los periódicos no solo se publicaron en las ciudades del Imperio otomano, sino en las comunidades de la diáspora secundaria, como las de Estados Unidos, donde los sefardíes emigrados a principios del siglo xx fundaron y publicaron periódicos en judeoespañol aljamiado para su propia comunidad.

Algunos, como *La América* de Nueva York, duraron varias décadas y se convirtieron en vehículo de integración de los inmigrantes sefardíes en la sociedad americana (por ejemplo, *La América* publicó un método para aprender inglés y otras informaciones útiles para los inmigrantes).

Otros periódicos fueron más modestos y efímeros; quizás el paradigma de estos últimos sea *El Mensajero / The Messenger*, elaborado por una de las comunidades de emigrantes sefardíes de Los Ángeles entre 1933 y 1935, a razón de dos o tres números al mes, y que ni siquiera se imprimía: los primeros números son manuscritos (se hacían varias copias que circulaban de mano en mano) y los siguientes están escritos a máquina, con caracteres hebreos y latinos.



Portada del primer número del periódico (manuscrito)
El Mesajero / The Messenger (Los Ángeles, 1933).

Desde las últimas décadas del siglo XIX aparecieron también nuevos lectores sefardíes y nuevas lectoras. Desde el momento en que las mujeres accedieron a la educación, se convirtieron también en lectoras individuales, frente a la tradición de que en las familias judías los varones fuesen los únicos lectores, ejerciendo

también como mediadores entre el texto escrito y los otros potenciales destinatarios, miembros de la familia. Empezaron a publicarse libros y artículos de periódico dirigidos expresamente a *meldadores y meldadoras* ('lectores y lectoras'), literatura específicamente orientada a las mujeres (desde novelas sentimentales hasta libros de moral o ensayos) y libros impresos en judeoespañol para los niños (en este caso, sobre todo libros de enseñanza y lecturas escolares).

Las lectoras sefardíes se convirtieron, aunque tardíamente, en escritoras. Las primeras autoras que escribieron en judeoespañol fueron Rosa Gabay y Reina Hacoheh, que empezaron a escribir en la década de 1880. Rosa Gabay pertenecía a una familia de intelectuales y periodistas sefardíes: su padre, Yehezkel Gabay, fue director de varios periódicos, y su hermano Isaac fue periodista, traductor y autor del ensayo histórico *Yildiz y sus secretos*, que ya hemos mencionado. Rosa Gabay tradujo del griego al judeoespañol la obra teatral *Las soreteras*, pero su única obra original conocida es *La cortesía o reglas del comportamiento*, un libro de urbanidad que se publicó en la imprenta de su familia en Constantinopla en 1871 y que pretende responder a las nuevas necesidades de las mujeres se-

fardies, que necesitaban saber comportarse en una sociedad occidentalizada.

En cuanto a Reina Hacoheh, nació y vivió en Salónica, donde se formó en una escuela protestante. Es autora de varias obras que todavía permanecen inéditas, como un comentario del libro bíblico de Daniel y una autobiografía en la que relata sus experiencias religiosas y místicas. En vida solo publicó dos pequeños ensayos dirigidos a las mujeres, para advertirles, desde un punto de vista tradicional y conservador, de los peligros de la vida moderna: *Las muchachas modernas: una buena liasión a siertas muchachas de muestra época por quitarlas del camino yerado* (publicado en Salónica en 1898) y *Por los modernos: un razonamiento contra la mansevez de muestra época* (Salónica, 1899).

Y es que, como suele ser habitual, el acceso de las mujeres a la publicación impresa de sus obras fue escasa e irregular. Un buen ejemplo de ello es la escritora de Sarajevo del período de entreguerras Laura Papo *Boboreta* (1891-1942), que probablemente sea la autora en judeoespañol más importante; publicó varios artículos y cuentos breves en los periódicos judíos de Yugoslavia *Jevrejski Glas* y *Jevrejski Zivot*, pero también escribió obras teatrales que fueron representadas por la socie-

dad judía La Matatiá de Sarajevo y un ensayo titulado *La mujer sefardí en Bosna*, sobre la situación de las mujeres en su Bosnia natal, que solo se conservan manuscritos.

EL GRAN BIBLIOCLASMO JUDÍO Y EL PROCESO DE ACULTURACIÓN SEFARDÍ TRAS EL HOLOCAUSTO

Como sucedió con el conjunto de la cultura judía, la literatura en judeoespañol y la producción de libros sefardíes quedaron destruidas con el Holocausto, que golpeó cruelmente las comunidades de los Balcanes y de Rodas, isla que desde la guerra italo-turca de 1911 había sido anexionada a Italia.

Esta última comunidad fue deportada en masa y exterminada, hasta el punto de que prácticamente los únicos sefardíes rodesíes que sobrevivieron fueron los que habían emigrado a Estados Unidos en las primeras décadas del siglo xx. Los sefardíes de Bulgaria fueron internados en campos de concentración, aunque no trasladados a los campos de exterminio. La comunidad de Bucarest prácticamente desapareció y el barrio judío de la ciudad fue destruido. En Serbia, Bosnia y Croacia los judíos fueron perseguidos y de-

portados, pero el exterminio fue casi total en las comunidades de Macedonia: Monastir (la actual Bitol) perdió toda su población judía, y de Salónica, ciudad griega desde 1912, fueron deportados a los campos nazis más de 45 000 judíos, de los cuales murieron un 90 %. Muchos de los supervivientes no volvieron a sus ciudades de origen y emigraron a Israel u otros países.

El exterminio nazi (que pudo llevarse a cabo gracias a la colaboración de los movimientos pronazis locales) supuso no solo el asesinato de decenas de miles de sefardíes, sino también un golpe de gracia al judeoespañol y su cultura, con el exterminio físico de hablantes y la ruptura de la cadena de transmisión de la lengua de una generación a otra.

En los saqueos y destrucciones de casas e instituciones judías se perdieron también miles de libros, los que poseían las propias comunidades y los de bibliotecas particulares. No volvió a haber imprenta judía en varias ciudades que habían sido centros editoriales sefardíes relevantes desde el siglo XVI, como Salónica. En pocas palabras: desaparecieron las imprentas y muchas obras, pero también los lectores, los autores, los hablantes de una lengua que había

perdurado cinco siglos. Hoy en día el judeoespañol está catalogado por la Unesco como lengua en serio peligro de extinción.



Portada de uno de los últimos periódicos en judeoespañol de Turquía, *La Boz de Türkiye* (Estambul, 1947) (Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CCHS-CSIC).

La literatura en judeoespañol también está en proceso de extinción. Después de la II Guerra Mundial

solo se publicaron un puñado de periódicos sefar-
dies; actualmente solo existen *Akí Yerushalaim*, una
revista que surgió de los programas en judeoespañol
de la radio israelí Kol Israel, que se publicó en papel
entre 1979 y 2016 y ahora solo aparece en línea
(<http://akiyerushalayim.com/ay/101/index.htm>); y
El Amaneser, un suplemento mensual del periódico
sefardí en turco *Şalom*, de Estambul. El teatro, la no-
vela y el ensayo en judeoespañol prácticamente han
desaparecido, con la excepción de unos cuantos in-
tentos que, por escasez de público destinatario, son
sobre todo testimoniales, como un intento de recu-
perar la antigua lengua.

Solo la poesía en judeoespañol mantiene una cierta
vitalidad, como esfuerzo de recuperación del pasado,
de revitalización de la memoria de otros tiempos y de
homenaje a los antepasados; entre los autores de poe-
sía después del Holocausto hay bastantes mujeres, la
mayoría de las cuales son escritoras también en otras
lenguas (hebreo, francés o español), que hacen incur-
siones poéticas en la lengua de sus mayores.

Lo que sí que ha florecido desde la segunda mitad
del siglo xx hasta la actualidad son los libros de me-
morias, relatos autobiográficos y novelas basadas en la

historia familiar. Son libros escritos por autores no profesionales, hijos o nietos (e hijas y nietas) de sefardíes emigrados a otros países desde las comunidades históricas de Turquía, los Balcanes o el norte de África; publicados en diversos países europeos (incluida España), Estados Unidos, Canadá, Hispanoamérica, Turquía o Israel; en diferentes lenguas (sobre todo francés, español, inglés o hebreo, pero también en turco, griego, árabe, serbio, búlgaro, alemán, etc).

La mayoría se centran en los recuerdos personales, la historia familiar, la experiencia de la emigración y las dificultades de asentamiento en otros países, pero aquí y allá surgen todavía evocaciones de elementos identitarios sefardíes: palabras sueltas que se recuerdan del judeoespañol, el uso de refranes por los más ancianos de la familia, el mantenimiento de algunas costumbres vinculadas a celebraciones religiosas o a ritos del ciclo vital, la gastronomía tradicional sefardí. En esos libros de memorias, escritos en diversas lenguas y publicados en muchos países, se plasman los últimos recuerdos de un mundo sefardí hoy prácticamente perdido.

PARA SABER MÁS (SELECCIÓN DE LECTURAS)

Ofrecemos a continuación algunas sugerencias de lecturas escogidas, para quien quiera ampliar sus conocimientos sobre algunos de los temas tratados en este ensayo.

DE LA RELIGIÓN, LA HISTORIA Y LA CULTURA

Sobre la religión judía:

DÍAZ-MAS, Paloma y PUENTE, Cristina de la, *Judaísmo e Islam*, Barcelona, Crítica, 2007.

Costumbres sefardíes tradicionales:

MOLHO, Michael, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1950.

La expulsión de los judíos de Castilla y Aragón:

PÉREZ, Joseph, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Planeta, 2013.

Historia de la diáspora sefardí:

BENBASSA, Esther y RODRIGUE, Aron, *Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica*, Madrid, Abada, 2004 (adaptación al castellano de *Sephardi Jewry: a History of the Judeo-Spanish community, 14th-20th Centuries*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2000).

BEN-UR, Aviva, *Sephardic Jews in America. A Diasporic History*, Nueva York y Londres, New York University Press, 2009.

MÉCHOULAN, Henry (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, Madrid, Trotta-Fundación Amigos de Sefarad-Quinto Centenario, 1993 (versión en español de *Les Juifs d'Espagne: Histoire d'une diaspora 1492-1992*, París, s. l., Liana Levi, 1992).

SEPHIHA, Haïm Vidal, *La agonía de los judeo-españoles*, Madrid, Hebraica Ediciones, 2012.

VIDAKOVIC-PETROV, Krinka, *Aspects de la culture des Juifs espagnols dans l'espace yougoslave. XVIIe-XX siècles*, París, Alliance Israélite Universelle-La Lettre Sépharade, 2012.

Los conversos criptojudíos de España y Portugal:

GITLITZ, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003.

ROTH, Cecil, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Madrid, Altalena, 1979.

Las comunidades de la nación portuguesa en Europa y América:

BOER, Harm den, *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes de la Universidad de Alcalá, 1996.

DÍAZ-MAS, Paloma, «La diáspora sefardí a partir de 1492: exiliados, cristianos nuevos y judíos nuevos», en *La influencia sefardí en los Estados Unidos*, Madrid, Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, 2017, pp. 11-34.

KAPLAN, Yosef, *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí del siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.

STUDEMUND-HALÉVY, Michael, «Senhores versus criados da Nação: Portugueses, asquenásies y tudescos en el Hamburgo del siglo XVII», *Sefarad* 60 (2000), pp. 349-368.

— (ed.), *A Sefardic Pepper-Pot in the Caribbean. History, Language, Literature and Art*, Barcelona, Tirocinio, 2016.

Los sefardíes en Italia:

BONFIL, Roberto, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Florencia, Sansoni, 1991.

HASSÁN, Iacob M. y BERENGUER AMADOR, Ángel (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara. Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991*, Madrid, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, 1994.

Sobre Gracia Nasí y su familia:

BROOKS, Andrée Aelion, *The Woman who Defied Kings. The life and times of Doña Gracia Nasi. A Jewish leader during the Renaissance*, St. Paul, Minnessota, Paragon House, 2002.

ROTH, Cecil, *The House of Nasi, the Duke of Naxos*, Nueva York, Greenwood Press Publishers, 1940.

Sobre el movimiento mesiánico de Sabetay Zvi:

SCHOLEM, Guershom, *Sabbatai Sevi. The mystical messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973. Trad. al francés como *Sabbatai Tsevi. Le messie mystique (1626-1676)*, París, Verdier, 1983.

DE LA LITERATURA, EL LIBRO Y LA LECTURA
ENTRE LOS SEFARDÍES

La lectura y la escritura:

DÍAZ-MAS, Paloma, «El libro y la lectura entre los sefardíes de Oriente», en María Luisa López-Vidriero y Pedro M. Cátedra (dirs.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Madrid, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, vol. II, 2004, pp. 85-100.

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

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

La literatura en judeoespañol:

DÍAZ-MAS, Paloma, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras, 2006 (4.^a ed.), pp. 153-214; traducido

al inglés como *Sephardim. The Jews from Spain*, University of Chicago Press, 2007, pp. 102-150.

ROMERO, Elena, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.

STUEMUND-HALÉVY, Christian Liebl y VUCINA-SIMOVIC, Ivana, *Sefarad an der Donau. Lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, Tirocinio, 2013.

La occidentalización de la cultura y de la literatura sefardíes (siglos XIX-XX):

BOROVAYA, Olga, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Indiana, University Press, 2012.

DÍAZ-MAS, Paloma y SÁNCHEZ-PÉREZ, María (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010.

JOVANOVIĆ, Zeljko, *Twentieth-Century Sephardic Authors from the Former Yugoslavia: A Judeo-Spanish Tradition*, Londres, Legenda, 2020.

ROMERO, Elena, *Y hubo luz y no fue tan buena: las coplas sefardíes de Purim y los tiempos modernos*, Barcelona, Tirocinio, 2008.

La prensa periódica en judeoespañol:

ANGEL, Marc D., *La America. The Sephardic Experience in the United States*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1982.

- BALI, Rifat (ed.), *Jewish Journalism and Press In the Ottoman Empire and Turkey*, Estambul, Libra, 2016.
- BARQUÍN LÓPEZ, Amelia, «Un periódico sefardí: *El Meseret* de Alexandr Ben-Guiat», *Sefarad*, 57 (1997), pp. 3-31.
- BEN-UR, Aviva, «In Search of the American Ladino press: A bibliographical survey, 1910-1948», *Neue Romania*, 28 (2003) (= Judenspanisch VII), pp. 177-234.
- DÍAZ-MAS, Paloma y SÁNCHEZ-PÉREZ, María, «La comunidad sefardí de Los Ángeles (California) y su periódico *El Mensajero / The Messenger*», *eHumanista*, 20 (2012), pp. 153-171.
- HASSÁN, Iacob M., «El estudio del periodismo sefardí», *Sefarad*, XXVI (1966), pp. 229-235.
- MARTÍN ASUERO, Pablo y GERSON SARHON, Karen (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*, Estambul, Isis, 2007.
- MARTÍNEZ GÁLVEZ, Cristina, «La prensa sefardí en Rumanía: contenidos del periódico *El Luzero de la Pasensia* (Turnu Severin 1885-1888)», *Revista de Filología Románica*, XXVI (2009), pp. 205-227.
- SÁNCHEZ, Rosa y BORNES VAROL, Marie-Christine (eds.), *La presse judéo-espagnole, support et vecteur de la modernité*, Estambul, Libra, 2013.

El nuevo papel de las mujeres y las primeras escritoras sefardíes:

- DÍAZ-MAS, Paloma y MARTÍN ORTEGA, Elisa (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid-Fráncfort, Iberoamericana-Vervuert, 2016.

MARTÍN ORTEGA, Elisa, «Las primeras escritoras sefardíes, entre tradición y modernidad: el caso de Reina Hakohén de Salónica», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 62 (2013), pp. 145-175.

— «Para una nómina de poetisas sefardíes posteriores al Holocausto», *eHumanista*, 28 (2014), pp. 790-812.

PAPO, Eliezer, «Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarquía: Vida y obra de Laura Papo 'Bohoreta', primera dramaturga en lengua judeo-española», *Neue Romania* 40 (2011) (=Judenspanisch XIII), pp. 89-107.

QUINTANA, Aldina, «La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos: una lectura por las páginas de *La Alborada* (Sarajevo 1900-1901)», *El Presente. Studies in Sephardic Culture*, 3 (2009), pp. 113-140.

Algunas ediciones de obras literarias en judeoespañol:

ALBARRAL, Purificación, *Biblia de Abraham Asá: Los doce profetas menores*, Logroño, Cilengua, 2010.

ASENJO ORIVE, Rosa, *El Meam loez de Cantar de los Cantares: (Sir basirim de Hayim Y. Saki, Constantinopla, 1899)*, Barcelona, Tirocinio, 2003.

AYALA, Amor, *Los sefardíes de Bulgaria. Estudio y edición crítica de la obra «Notas istorikas» de Avraam Moshe Tadjer*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2017.

- BARQUÍN LÓPEZ, Amelia, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo XX*, Leioa, Universidad del País Vasco, 1997.
- BERENGUER AMADOR, Ángel, *El libro sefardí La Güerta de oro de David M. Atías (Liorna, 1778). Edición y estudio lingüístico del verbo*, Lausana, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2017.
- DÍAZ-MAS, Paloma y MADRID ÁLVAREZ-PIÑER, Teresa, *Cartas sefardíes de Salónica. La Korespondensya (1906)*, Barcelona, Tirocinio, 2014.
- GARCÍA MORENO, Aitor, *Relatos del pueblo ladinán (Me`am lo`ez de Éxodo)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- ROMERO, Elena, *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, 1983.
- *Coplas sefardíes. Primera selección*, Córdoba, El Almendro, 1988.
- *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*, Madrid, CSIC, 2008.
- ROMERO, Elena y VALENTÍN, Carmen, *Seis coplas sefardíes de ‘castiguerio’ de Hayim Yom-Tob Magula: edición crítica y estudio*, Madrid, CSIC, 2003.
- ROMEU FERRÉ, Pilar, *Crónica de los Reyes Otomanos*, Barcelona, Tirocinio, 1998.
- *Fuente clara (Salónica, 1595). Un converso sefardí a la defensa del judaísmo y a la búsqueda de su propia fe*, Barcelona, Tirocinio, 2007.

— *Daniel de Ávila Gallego, Diálogo del colorado. Interpretación académica de la escauratina*, Barcelona, Tirocinio, 2014.

SÁNCHEZ-PÉREZ, María, *El Quijote en judeoespañol. Edición y estudio de los fragmentos publicados en los periódicos sefardíes El Amigo de la Famiya (Constantinopla, 1881) y La Boz de Oriente (Estambul, 1931)*, Barcelona, Tirocinio, 2019.

SCOLNIK, Julie, *Nat Pinkerton. Diez novelas policiacas en lengua sefardí*, Barcelona, Tirocinio, 2014.

SMID, Katja, *El séfer mésec betí, de Eliézer Papo: ritos y costumbres sabáticas de los sefardíes de Bosnia*, Madrid, CSIC, 2012.

STUEMUND-HALÉVY, Michael y COLLIN, Gaëlle, *La Boz de Bulgaria. Vol. I. Bukyeto de tekstos en lingua sefardí. Livro de lektura para estudyantes. Teatro*, Barcelona, Tirocinio, 2014.

STUEMUND-HALÉVY, Michael y STULIC, Ana, *La boz de Bulgaria. Vol. 2. Bukyeto de tekstos en lingua sefardí. Livro de lektura para estudyantes: Novelas*, Barcelona, Tirocinio, 2015.

SUBASI, Doga Filiz, *Yildiz i sus sekretos. El Reyno de Abdul Hamid, edición y estudio*, Granada, Universidad de Granada, 2018.

Literatura sefardí y el Holocausto. Antologías:

LÉVY, Isaac J. (ed.), *And the World Stood Silent. Sephardic Poetry of the Holocaust*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1989.

REFAEL, Shmuel, *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: Estudio y antología*, Barcelona, Tirocinio, 2008.

Libros de memorias sefardíes:

- ROMEU FERRÉ, Pilar, *Guía bibliográfica de memorias sefardíes. Sefardíes originarios del imperio otomano (1950-2011)*, Barcelona, Tirocinio, 2012.
- *Guía bibliográfica de memorias sefardíes (segunda parte). Sefardíes originarios del imperio otomano y del norte de África*, Barcelona, Tirocinio, 2019.

SOBRE LA LENGUA DE LOS SEFARDÍES

- BUNIS, David M., «El idioma de los sefardíes: un panorama histórico», en *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalén, Editorial Magnes-Universidad Hebrea, 1993, vol. II, pp. 414-437.
- «Una introducción a la lengua de los sefardíes a través de refranes en judezmo», *Neue Romania*, 12 (2004), pp. 7-36.
- HASSÁN, Iacob M., «Sistemas gráficos del español sefardí», en *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa, XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 119-136.
- GARCÍA MORENO, Aitor, «El judeoespañol», en *La influencia económica y comercial de los idiomas de base española*, Madrid, Ministerio de Economía y Empresa, 2018, pp. 15-34.
- LLEAL, Coloma, *El Judezmo. El dialecto sefardí y su historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.

- MINERVINI, Laura, «Formación de la lengua sefardí», en Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo-Benito (eds.), *Sefar-díes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 25-49.
- «El desarrollo histórico del judeoespañol», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana-RILI*, 8 (2006), pp. 13-34.
- QUINTANA, Aldina, «Variación diatópica en judeoespañol», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana-RILI*, 8 (2006), pp. 77-97.
- SCHMID, Beatrice, «De Salónica a Ladinokomunita. El judeoespañol desde los umbrales del siglo xx hasta la actualidad», en *Ecologia lingüística i desaparició de llengües*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2007, pp. 9-33.
- SEPHIHA, Haïm Vidal, *El judeo-español*, Madrid, Hebraica Ediciones, 2017.

Día del Libro

*Este libro se publica cuando se cumplen 528 años
de la expulsión de los judíos de España, Sefarad,
tras el Edicto de Granada de los Reyes Católicos.*

A ella anhelaron regresar desde entonces.

«Boca dulce avre puerta de fiero».



**La Serie 23 de Abril recoge el testimonio
impreso de las conferencias que celebra el
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
con ocasión del Día del Libro.**

1. Jesús Marchamalo, *Tocar los libros*, 2008.
2. José Manuel Prieto Bernabé, *Un festín de palabras, imágenes y letras. Lectores en la España del Siglo de Oro*, 2008.
3. María Paz Aguiló, *De bibliotecas y librerías: la Librería Científica del CSIC*, 2009.
4. Joaquín Álvarez Barrientos, *Miguel de Cervantes Saavedra: 'monumento nacional'*, 2009.
5. Alberto Gomis Blanco, *Los libros de Darwin*, 2010.
6. José Pardo Tomás, *El Libro Científico en la República de las Letras*, 2010.
7. Manuel Morán Orti, *Editores, libreros e impresores en el umbral del Nuevo Régimen*, 2011.
8. Elisa Ruiz García, *El vuelo de la mente en el siglo XV*, 2012.
9. José Luis Gonzalo Sánchez-Molero, *Leyendo en Edo. Breve guía sobre el libro antiguo japonés*, 2013.
10. Juan Monjo Carrió, *La construcción publicada. España, 1851-1950*, 2014.
11. Fermín de los Reyes Gómez, *La imprenta incunable, el nuevo arte maravilloso de escribir*, 2015.
12. Alfredo Alvar Ezquerro, *Una ingeniosa locura. Libros y erudición en Cervantes*, 2016.
13. Antonio Carpalló Bautista, *Esbozos de la encuadernación artística española*, 2017.
14. Antonio Castillo Gómez, *El placer de los libros inútiles y otras lecturas en los Siglos de Oro*, 2018.
15. Antonio Martín Fernández, *La mano invisible*, 2019.



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN



CSIC
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

ISBN: 978-84-00-10618-8



9 788400 106188